منشور جامعة الوادي



مخبر إسهامات علماء الجزائر
في إثراء العلوم الإسلامية



معهد العلوم الإسلامية



تصوف الغرب الإسلامي في الدراسات الاستشراقية

"كتاب جماعي"

تحرير وتقديم

أ.د. إبراهيم رحماني   د. معمر قول   د. أحمد عامر باي

منشورات جامعة الوادي



معهد العلوم الإسلامية



مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية

تصوف الغرب الإسلامي في الدراسات الاستشراقية

« كتاب جماعي »

تحرير وتقديم

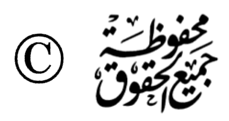
أ.د. إبراهيم رحماني　　د. معمر قول　　د. أحمد عامر باي





الطبعة الأولى

1443هـ / 2022 م



▫ أصل هذا الإصدار مجموع البحوث العلمية التي قدت في الملتقى الدولي الخامس: تصوف الغرب الإسلامي في الدراسات الاستشراقية ، المنعقد بتاريخ: 26 و27 ربيع الثاني 1443هـ الموافق 1 و2 ديسمبر 2021م بمعهد العلوم الإسلامية ، جامعة الوادي ، الجزائر ▫

▫ جميع الأفكار والآراء الواردة تعبر عن وجهة نظر أصحابها ولا تعبر بالضرورة عن اختيارات المؤسسة ▫

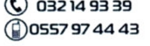
ردمك: 5- 03- 273- 9931- 978

رقم الإيداع القانوني: أفريل 2022



ولاية الوادي ـ الجزائر





032 14 93 39

0557 97 44 43



imp.alwady@gmail.com

فهرس المحتويات



كلمة مدير المعهد



والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله الطاهرين. وبعد؛

فإنه يطيب لي أن أعبر للجمع الكريم عن خالص سعادتي وجميل تقديري احتفاء بهذه المناسبة الكريمة؛ حيث تم إنجاز عدد معتبر من البحوث العلمية الأصيلة في معالجة موضوع إسهامات الدراسات الاستشراقية في بعث الموروث الصوفي للغرب الإسلامي، ودفعه للظهور الفاعل في الوعيين الغربي والإسلامي، وكيف استطاع هذا الموروث الثمين التوجيه لإنقاذ النزعتين الدينية والإنسانية عند الإنسان الغربي.

لا شك أن المسلم المعاصر تحاصره مشكلات الحياة حيثما اتجه، وفي وسط زحمة الانشغال الدائم بهموم الدنيا؛ وقعت الغفلة عن احتياجات النفوس من التزكية والتهذيب... إلى درجة بلغ فيها الظمأ الروحي مبلغا يدفع إلى القلق والحيرة، ووصل التردي الأخلاقي إلى مستويات لا ينبغي السكوت عنها، وغابت البصيرة المفترضة عند أكثر النخب اتكاء على العلوم المادية تجربة وبرهانا؛ وانغمس المسلم في عالم الأشياء والمكتسبات، والجنوح إلى المبالغة في الاستهلاك، والصراع حول مختلف المنافع والنفوذ والمناصب إلى درجة تحول فيها التدين إلى أشكال تمثيلية، تؤدى بطريقة آلية تخلو من الورع والخشوع والتدبر، لا تنفع في الدين ولا ترفع في الدنيا.

لقد آل الأمر بكثير من المنتسبين إلى هذا الدين أن غيّروا مراكزهم من دعاة للدين إلى فتنة في الدين؛ ونخشى أن نكون ممن يخاطبهم الرسول الكريم -صلى الله عليه وسلم يوم- القيامة قائلا: "بُعْدًا بُعْدًا". فقد وصلت الفتنة حتى إلى بعض من المتصوفة فأغرتهم الدنيا وزخارفها؛ ونسوا وتناسوا أن أبرز ما يميز التصوف الإسلامي هو الزهد فيما في أيدي الناس، والتعلق بما عند الله تعالى محبة وطاعة وامتثالا.

إنه لا مندوحة أمامنا لأجل رفع منسوب التدين والإيجابية من أن نستدعي الموروث الصوفي والإفادة منه، لا أعني بهذا ما أشيع عن التصوف من دروشة أو مظاهر وشكليات، ولا التصوف المنعزل عن شؤون الحياة؛ وإنما أعني تصوف الإيمان العميق الرائق الذي يروي ظمأ الروح، وينير ظلمات النفس، ويطلق طاقة الخير لدى الإنسان؛ فتتزين بها الحياة أفعالا وأقوالا.. التصوف القائم على تطهير النفوس من الحسد الكراهية والإعجاب بالرأي والافتتان بالدنيا.. التصوف الذي يتعامل مع المضامين دون أن يقف عند القشور.. التصوف الذي ينفذ إلى الجوهر ويتخفف من المظاهر والشكليات.. التصوف الذي يصاحب الأولياء ويزهد في متابعة الأدعياء.

ولعلنا نأمل من خلال تلك الإشارات إلى الإسهام في عودة العقل المسلم إلى ذاته، واستنهاض همم الباحثين لأجل إخراج تراث أعلام التصوف في الغرب الإسلامي والانتفاع به بشكل أعمق وأجدى؛ خاصة إذا وضعنا أيدينا على أبرز خصائص تصوف الغرب الإسلامي ومميزاته.

وفي ختام كلمتي أوجّه خالص شكري وتقديري للسيد مدير الجامعة أ.د. عمر فرحاتي على دعمه ومؤازرته، وللسيد نائب المدير المكلف بالتظاهرات العلمية والعلاقات الخارجية أ.د. الحبيب قدة، ولمدير الملتقى د. معمر قول وللفريق العامل معه في اللجنة العلمية واللجنة التنظيمية. وأسأل الله تعالى يبارك الجهود وينفع بها، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أ.د. إبراهيم رحماني

أستاذ أصول الفقه والفقه المقارن بقسم الشريعة

مدير معهد العلوم الإسلامية – جامعة الوادي

rahmani-brahim@univ-eloued.dz

كلمة مدير الملتقى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد؛ يعتبر التصوف في الإسلام المعبّر عنه بالتزكية جوهر الإسلام وأحد منظوماته الرئيسية الثلاث الواردة في حديث جبريل عن الإيمان والإسلام والإحسان، وقد بُذلت جهود من طرف علماء الأمة في بسط هذه المنظومات الثلاث وهو ما تمخض عنه علم الفقه والعقائد والتصوف، وهذا الأخير أحد أجزاء الدين، وهو ما بيّنه الشيخ زروق الفاسي في قواعده في القاعدة 05 بقوله : "إسنادُ الشّيء لأصلِه والقيامُ فيه بدليلِه الخاصِّ به يدفعُ قول المنكِر بحقيقتِه لأنَّ ظُهورَ الحقِّ في الحقيقةِ يمنعُ من معارضتِها، فأصلُ التّصوّفِ مقامُ الإحسانِ الذي فسّرهُ رسولُ الله ﷺ بأنْ تعبدَ الله كأنّك تراه ... كما دار الفقهُ على مقامِ الإسلام، والأصولُ على مقامِ الإيمان، فالتّصوّفُ أحدُ أجزاءِ الدّين".

وكانت المضامين الإنسانيّة والآفاق الاستيعابيّة التي تميّز بها هذا الميراث الروحي عاملا مُهمًّا في جذْب اهتمام الدراسات الاستشراقيّة؛ فقد بُذلت جهودٌ كثيرةٌ في التعرف على الميراث الروحي للمنطقة، وكان أعلام الغرب الإسلامي محورا رئيسًا لهذه الدراسات؛ فقد نُشرت أبحاثٌ عديدةٌ في دائرة المعارف الإسلاميّة ودائرة المعارف البريطانيّة، وأُنجزت أعمالٌ أكاديميّةٌ سلّطت الضوء على هؤلاء الأعلام وآثارهم؛ باعتبار تأثيرهم في العالميْن الإسلامي والغربي، كما عُنيت هذه الأبحاث والأعمال الاستشراقيّة بمدارس التصوف المختلفة، فكان لها الفضلُ الكبير في إخراج ميراثٍ روحيٍّ وعرفانيٍّ ذي بالٍ.

ويأتي هذا الملتقى الدولي محاولةً لفحْص مختلف الدراسات الاستشراقيْة التي اهتمت بالتراث الصوفي في الغرب الإسلامي وأعلامه؛ من أجل التعمّق في مضمونها؛ لمعرفة قيمتها المعرفيّة، وخلفيّتها الإيديولوجيّة والفكريّة والحضاريّة.

الإشكالية: يعالج هذا الملتقى إشكالية مركزية يمكن صياغتها على النحو الآتي:

إلى أيّ مدى أسهمت الدراسات الاستشراقيّة بمختلف اتّجاهاتها في إعادة إحياء الميراث الصوفي للغرب الإسلامي، والعمل على حضوره في الوعْيَيْن الغربي والإسلامي؟ وإلى أيّ مدى أسهم الميراث الصوفي للغرب الإسلامي في إنقاذ النزعتيْن الدينيّة والإنسانية للإنسان الغربي؟

وإلى جانب هذا التساؤليْن الرئيسيْن، تُثار تساؤلات فرعيّة عديدة أهمّها ما يأتي:

1- كيف يُمكن أن تُسهم الدراسات الاستشراقيّة حول تصوّف الغرب الإسلامي في

عودة العقل المسلم إلى ذاته، واستنهاض الهمم في إخراج تراث أعلام التصوف في الغرب الإسلامي ودراسته وتحقيقه؟

2- ما تأثير تصوّف الغرب الإسلامي وأعلامه في إثراء الدراسات الاستشراقيّة؟

3- ما أبرز خصائص تصوف الغرب الإسلامي؟ ومامدى تجلية الدراسات الاستشراقيّة لها؟

أهداف الملتقى: يسعى هذا الملتقى إلى تحقيق جملة من الأهداف منها:

1-تصحيح الصورة النمطية السيئة التي رُسمت عن التصوف وتحيين مضامينه الروحية والقيميّة في عصر تشهد فيه الروح غُربة في ظل هيمنة حضارة الكم والحاجة، وهو تفعيل ضمني وإحالة منهجية للمشروع التربوي الذي أرساه الوحي (قرآنا وسنة) في ضرورة التخلية والتحلية.

2- تقويم جهود المستشرقين في دراسة تصوف الغرب الإسلامي.

3- إبراز الغِنى والثراء المعرفي والروحي للحضارة الإسلامية.

4- تحفيز العقل المسلم على العودة إلى الذّات واكتشافها، والإسهام في كشف مكامن الجمال، وتنمية الشغف بالبحث والاطلاع والتنقيب عن جواهر الأمور وحقائقها.

5- إحياء تراث الغرب الإسلامي، والعمل على استثماره ميراثًا معرفيًّا وروحيًّا، يمكنه أن يُشارك في إعادة وبناء كثير من المفاهيم المغلوطة التي يحملها الآخَر عن الإسلام.

6- الدّفْع نحو التزام الموضوعيّة في التعامل مع جهود المستشرقين.

7- الوقوف على أهمّ جهود المستشرقين في خدمة التراث الصوفي في الغرب الإسلامي، والتعريف به وبأعلامه.

8- التأكيد على إسهام التراث الصوفي في الغرب الإسلامي وأعلامه في النهضة المنشودة، وحلّ كثير من الانسدادات على مستوى الفكر والواقع.

وختاما: نشكر كل الذين أسهموا في إثراء هذا الملتقى دعما وتشجيعا ممثلا في السيد مدير المعهد أ.د إبراهيم رحماني، ومعرفيا ممثلا في السادة الباحثين المختصين في الشأن الصوفي داخل الجزائر المحروسة وخارجها، وتنظيميا من خلال اللجنة التنظيمية التي بذل أفرادها جهدا مميزا في سبيل فعاليات الملتقى وعلى رأسهم السيد الدكتور مختار قديري وفريقه ونأمل أن يكون هذا الملتقى بذرة تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها وعينا يشرب منها المقربون.

وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

د. معمر قول

أستاذ محاضر "أ" في العقيدة بقسم أصول الدين

معهد العلوم الإسلامية – جامعة الوادي

maamar-koul@univ-eloued.dz

التعريف بمشروع الكتاب (الملتقى)



أولا. فكرة الملتقى وموضوعه:

تزخر منطقة الغرب الإسلامي بتراثٍ صوفيٍّ كبيرٍ منظومٍ ومنثورٍ، أسهم في إنتاجه دخول التصوّف الإسلامي إلى المنطقة في وقت مبكّر جدًّا،كما كان للرّحلات العلميّة والدينيّة دور كبير في إثراء الحياة الروحية بالمنطقة، وهو ما كان عاملًا مشاركًا في البناء القيمي للأفراد والمجتمعات، وباعثًا مهمًّا على التعايش مع الآخَر ومدّ جسور التواصل معه، وهو ما يؤكِّده الحضور الثقافي من خلال الآثار التي خلّفها أعلام التصوف المنظومة والمنثورة، التي تَحْفِلُ بها مكتبات العالم؛ كمؤلَّفات الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي وابن سبعين والأمير عبد القادر الجزائري، وغيرهم كثير.

ويتجلّى الحضور الاجتماعي للتصوف بالمنطقة من خلال الزوايا والرُّبُط والمقامات ونشاط الطُّرق الصوفيّة من قادريّة وشاذليّة ورحمانيّة وتيجانيّة؛ فلا تكاد تخلو منطقة بالغرب الإسلامي من وجود آثار ماديّة أو معرفيّة مؤكِّدة على الحضور القوي للتصوف ورجالاته بالمنطقة، وهو ما عبّر عنه ابن قنفذ القسنطيني في كتابه (أنس الفقير) بقوله: "إن أرض المغرب تُنبت الأولياء كما تُنبت الأرض الكلأ".

وكانت المضامين الإنسانيّة والآفاق الاستيعابيّة التي تميّز بها هذا الميراث الروحي عاملا مُهمًّا في جذْب اهتمام الدراسات الاستشراقيّة؛ فقد بُذلت جهودٌ كثيرةٌ في التعرف على الميراث الروحي للمنطقة، وكان أعلام الغرب الإسلامي محورا رئيسًا لهذه الدراسات؛ فقد نُشرت أبحاثٌ عديدةٌ في دائرة المعارف الإسلاميّة ودائرة المعارف البريطانيّة، وأُنجزت أعمالٌ أكاديميّةٌ سلّطت الضوء على هؤلاء الأعلام وآثارهم؛ باعتبار تأثيرهم في العالميْن الإسلامي والغربي، كما عُنيت هذه الأبحاث والأعمال الاستشراقيّة بمدارس التصوف المختلفة، فكان لها الفضلُ الكبير في إخراج ميراثٍ روحيٍّ وعرفانيٍّ ذي بالٍ.

ويأتي هذا الملتقى الدولي محاولةً لفحْص مختلف الدراسات الاستشراقيْة التي اهتمت بالتراث الصوفي في الغرب الإسلامي وأعلامه؛ من أجل التعمّق في مضمونها؛ لمعرفة قيمتها المعرفيّة، وخلفيّتها الإيديولوجيّة والفكريّة والحضاريّة.

الإشكالية:

إلى أيّ مدى أسهمت الدراسات الاستشراقيّة بمختلف اتّجاهاتها في إعادة إحياء الميراث الصوفي للغرب الإسلامي، والعمل على حضوره في الوعْيَيْن الغربي والإسلامي؟ وإلى أيّ مدى أسهم الميراث الصوفي للغرب الإسلامي في إنقاذ النزعتيْن الدينيّة والإنسانية للإنسان الغربي؟

وإلى جانب هذين التساؤليْن الرئيسيْن، تُثار تساؤلات فرعيّة عديدة أهمّها ما يأتي:

1- كيف يُمكن أن تُسهم الدراسات الاستشراقيّة حول تصوّف الغرب الإسلامي في عودة العقل المسلم إلى ذاته، واستنهاض الهمم في إخراج تراث أعلام التصوف في الغرب الإسلامي ودراسته وتحقيقه؟

2- ما تأثير تصوّف الغرب الإسلامي وأعلامه في إثراء الدراسات الاستشراقيّة؟

3- ما أبرز خصائص تصوف الغرب الإسلامي؟ وما مدى تجلية الدراسات الاستشراقيّة لها؟

أهداف الملتقى

يسعى هذا الملتقى إلى تحقيق جملة من الأهداف منها:

1- تقويم جهود المستشرقين في دراسة تصوف الغرب الإسلامي.

2- إبراز الغِنى والثراء المعرفي والروحي للحضارة الإسلامية.

3- تحفيز العقل المسلم على العودة إلى الذّات واكتشافها، والإسهام في كشف مكامن الجمال، وتنمية الشغف بالبحث والاطلاع والتنقيب عن جواهر الأمور وحقائقها.

4- إحياء تراث الغرب الإسلامي، والعمل على استثماره ميراثًا معرفيًّا وروحيًّا، يمكنه أن يُشارك في إعادة وبناء كثير من المفاهيم المغلوطة التي يحملها الآخَر عن الإسلام.

5- الدّفْع نحو التزام الموضوعيّة في التعامل مع جهود المستشرقين.

6- الوقوف على أهمّ جهود المستشرقين في خدمة التراث الصوفي في الغرب الإسلامي، والتعريف به وبأعلامه.

7- التأكيد على إسهام التراث الصوفي في الغرب الإسلامي وأعلامه في النهضة المنشودة، وحلّ كثير من الانسدادات على مستوى الفكر والواقع.

محاور الملتقى

المحور الأول: مدخل مفاهيمي (التصوّف والاستشراق مفهومًا ونشأةً وتطوّرًا).

1- التصوف (مفهومه – نشأته – تطوره – مدارسه).

2- الاستشراق (مفهومه – نشأته – تطوره – مدارسه).

المحور الثاني: مناهج المستشرقين في دراسة تصوّف الغرب الإسلامي.

1- المنهج الفيلولوجي.

2- المنهج المادي.

3- المنهج الظاهراتي.

4- المنهج الأنثربولوجي.

5- المنهج الإسقاطي.

6- المنهج الأسطوري.

7- المنهج الذّاتَوي ... إلخ.

المحور الثالث: أعلام ومدارس تصوّف الغرب الإسلامي في الدراسات الاستشراقية.

(يتم تناول الأعلام والمدارس بالغرب الإسلامي في ضوء الدراسات الاستشراقية)

الأعلام (ابن عربي، ابن مشيش، أبو مدين الغوث، عبد الرحمن الثعالبي، أبو الحسن الشاذلي، ابن مسرّة، ابن سبعين، زروق الفاسي، محمد بن عبد الرحمن الأزهري، أحمد التيجاني، الأمير عبد القادر، ابن عليوة المستغانمي ... إلخ).

المدارس (الشاذلية، العلاوية، الرحمانية، القادرية، التيجانية ... إلخ).

المحور الرابع: أثر تصوّف الغرب الإسلامي في انتشار الإسلام في الغرب وتصحيح صورته.

(مارتن لينجز، إتيان دينيه - رينو جينو- ميشال شود كيفيتش – فريجتوف شيون – لويس ميشون- دونيس داود جريل – إيفا ديفيتراي ميروفيتش - كلود عدّاس- أنيماري شيمل ... إلخ).

المحور الخامس: تقويم جهود المستشرقين في دراسة تصوّف الغرب الإسلامي

(عدم الشمولية – قصور المناهج التي وظفت في دراسة التصوف المغاربي – التحيّز – علمنة التصوف ... إلخ).

المحور السادس: تصوّف الغرب الإسلامي وآفاق التعايش مع الآخر ونبْذ خطاب الكراهيّة.

أعضاء اللجنة العلمية (تحكيم الأبحاث)

- **د. أحمد عامر باي** (جامعة الوادي – رئيس اللجنة)
- **أ.د خريف زتون** (جامعة الوادي)
- **أ.د رزقي بن عومر** (جامعة وهران 2)
- **أ.د ساعد خميسي** (جامعة قسنطينة 2)
- **أ.د سميح جيخان.** (أسطنبول)
- **أ.د شريف طوطاو** (جامعة خنشلة)
- **أ.د عبد المنعم القاسمي** (جامعة ورقلة)
- **أ.د عبد الوهاب فرحات.** (السعودية)
- **أ.د عزيز ادريس الكبيطي.**
- **أ.د عمار جيدل** (جامعة الجزائر 1)
- **أ.د لخضر قويدري** (جامعة الأغواط)
- **أ.د مباركة حاجي** (جامعة الجزائر 2)
- **أ.د محمد جرادي** (جامعة أدرار)
- **أ.د مرزوق العمري** (جامعة باتنة 1)
- **أ. عبد الباقي مفتاح** (الوادي)
- **د. بشير بوساحة** (جامعة الوادي)
- **د. بلخير عمراني** (جامعة الأغواط)
- **د. جمال الاشراف** (جامعة الوادي)

- د. حاج بنيرد (جامعة تيزي وزو)
- د. حمو فرعون (جامعة مستغانم)
- د. خالد حباسي (جامعة الجلفة)
- د. خالد محجوب (جامعة الجزائر 1)
- د. خالد محمد عبده. (مصر)
- د. رشا روابح (جامعة الجزائر 1)
- د. زهرة لحلح (جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة)
- د. زهير بن كتفي (جامعة الوادي)
- د. سعاد كعب.
- د. شوقي محمد الزين (جامعة وهران 2)
- د. عبد الحميد كرومي (جامعة أدرار)
- د. عبد الرحمن طيبي (جامعة الجزائر 1)
- د. عبد القادر بلغيث (مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة الأغواط)
- د. عبد القادر شاريف (جامعة الشلف)
- د. علي عدلاوي (جامعة الأغواط)
- د. عمارة نصيرة (جامعة الوادي)
- د. عمران بودزقدام (جامعة الجزائر 1)
- د. ماجدة القاسمي (جامعة المسيلة)
- د. محمد عمارة (جامعة الوادي)
- د. معمر قول (جامعة الوادي)

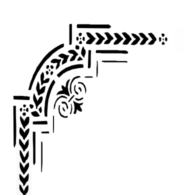
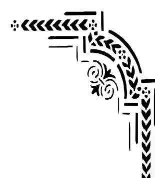
أعضاء اللجنة التنظيمية للملتقى

- د. مختار قديري (جامعة الوادي – رئيس اللجنة)

د. الجباري عثماني
د. الصادق ذهب
د. زكرياء قادي
د. عباس منصر
د. فهيمة بن عثمان
د. محمد الصديق قادري
د. محمد السعيد مسعي
د. نبيل صوالح محمد
أ. علي حبى
ط.د محمد العربي رحومة
ط.د سميّة بن بردي
ط.د السعيد مستور
ط.د الصادق غمام

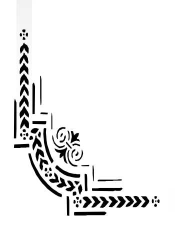
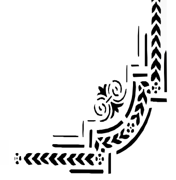
أعضاء لجنة التدقيق والمراجعة

د. العيد حذيق
د. إدريس ريمي
د. الجباري عثماني
د. العيد بلالي
د. بشير بوساحة
د. زهير بن كتفي
د. عباس منصر
د. علي خضرة
د. عمارة نصيرة
د. محمد الصديق قادري
د. محمد رمضاني
د. محمد عمارة
د. معمر قول
أ. نبيل بوراس
أ. محمد الصالح غريسي

البحوث العلمية

بحوث المحور الأول: مدخل مفاهيمي
(التصوف والاستشراق مفهوما ونشأة وتطورا)

أصالة التصوف الإسلامي

بقلم

الشيخ عبد الباقي مفتاح

مختص في التراث الأكبري

ameftah66@gmail.com



أولا: في مفهوم التصوف والتربية الروحية

1- الأصول الأولى:

البذرة الأولى للتربية الروحية الإسلامية هي قول الله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (2) وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (3) ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ**﴾ [الجمعة :2-4]. فهذه الآيات تبيّن الوظائف الثلاث التي بُعث بها النبي - صلّى الله عليه وسلم- وَوَرثَتْها أمّته وهي: تعليم الكتاب، وتعليم الحكمة أي السنة النبوية، والقيام بالتزكية أي التربية الروحية. فورث علماء القرآن علم الكتاب، وورث الفقهاء علم السيرة والسنة، وورث المربون علم التزكية، وهو الذي اصْطُلح على تسميته بعلم التصوف. وفي هذا المعنى يقول الإمام القشيري (ت: 465هـ) في رسالته:

"إنّ المسلمين بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يتسمَّ أفاضلهم في عصره بتسمية علم سوى صحبة رسول الله - صلى الله عليه وسلم- إذ لا فضيلة فوقها فقيل لهم: الصحابة. ولمّا أدركهم أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة بالتابعين ورأوا ذلك أشرف سِمة. ثم قيل لخواص الناس ممن لهم شديد العناية بأمر الدين: الزهّاد والعبّاد. ثم ظهرت البدع وحصل التداعي بين الفرق، فكّل فريق أدعوا أنَّ فيهم زهادا، فانفرد خواص أهل السنَّة والمراعون لأنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة، باسم:"أهل التصوف". واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة" انتهى.

وبحكم التخصص نشأت منذ العهد النبوي جماعات كانت حلقاتها مدارس لعلم التزكية أو التصوف المتمثل في ترقي المسلم عبر معارج التقوى والمعرفة بمقاماتها الثلاث: الإسلام ثم الإيمان ثم الإحسان، كما بيّنها الحديث المشهور بين النبي و جبريل عليهما السلام. فالطريقة هي السلوك في هذا المعراج، أو بعبارة أخرى هي ترقي المسلم من وراثة أقوال الرسول، صلى الله عليه وسلم، إلى وراثة أحواله ومنازلاته ومعاملاته مع الحق تعالى ومع الخلق، وما ينتج عنها من أذواق ومواجيد ومعارف وعلم بالله تعالى لا نهاية له. كل ذلك تحقيقا لقوله تعالى: ﴿**فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا**﴾ [الإنسان:29]. فالصوفي الحق هو

المتحقق بمقام الإحسان الذي عرّفه - صلى الله عليه وسلم - بقوله: «**أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك**». والسالكون الصادقون لطريق التصوف هم الموصوفون بقول الله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ**﴾ [العنكبوت:69]. فغاية الطريقة هي معرفة الحقائق الإيمانية والأذواق الإحسانية، ونيلها عبر السلوك الروحي في ظل المعراج الأحمدي تحت راية القرآن، بخطوات القلب من مراحل اليقين علما ثم عينا ثم حقا وحقيقة، ووصولا إلى حياة وجدانية وعرفانية يتحقق فيها المسلم بولاية الرحمن الولاية الخاصة بالمقربين من عباد الله تعالى. ومفاتيح هذا السير القلبي ووسائل الترقي الروحاني هي دوام ذكر الله وصحبة الصالحين من الدعاة إليه بإخلاص وفق أمره تعالى:﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ**﴾ [التوبة:119].

فالولاية حجة الرسالة، والطريقة برهان الشريعة. ذلك لأن ما بلَّغته الرسالة من حقائق الإيمان، تشهدها الولاية في درجة عين اليقين بالبصيرة القلبية والذوق والوجدان. وتصديقها هذا حجة قاطعة لأحقية الرسالة. ولهذا فسلوك طريق التصوف السُنّيِ والانخراط في مدارس طرقه لم يكن عند أسلافنا أمرا غريبا أو بدعة مريبة، بل بالعكس تماما كان تتويجا تلقائيا للتربية الإسلامية المتكاملة التي تلبّي تطلعات العقل القويم مع أشواق وأذواق القلب السليم في إطار التكامل والانسجام بين ظاهر الشريعة وباطنها، وبين أشكال الرسوم وحقائقها. وإذا رجعنا إلى تراجم علماء الإسلام وأئمة الدعوة والجهاد، نجد أنّ جُلهم كانوا من شيوخ التصوف، أو المنتسبين إلى طرقه، أو المحبّين لأهله.

2- مميزات مدارس التربية الصوفية:

إن بلادنا الإسلامية تحتضن اليوم شبكة من الزوايا تمثل ميراثا أو امتدادا لمدارس التربية الروحية الإسلامية، الأصيلة مبادئها، العريق تاريخها، والمصطلح على تسميتها بالطرق الصوفية. وإنّ زوايا القرآن والعلم والتربية كانت ولا تزال محاضن علماء الدين، ورباطات المجاهدين، فيها تربوا، وفيها تعلموا، ومنها تخرجوا، وانطلقوا لمحاربة الجهل وسرطان الاستعمار، واستئصال جذوره عن أرض الإسلام الطيبة، لقد كانوا دعاة ورعاة وبناة علموا الأمة، وربوا الأجيال وأناروا الطريق للمدلجين، ولولاهم ما بقي الإسلام ولا لغة القرآن في كثير من البلدان، ولا بقيت الأمة بكيانها وشخصيتها القوية.

وإن من مميزات هذه المعاهد والطرق الصوفية أنها تجمع جميع شرائح وطبقات الأمة من الأمير إلى الأسير، ومن الغني إلى الفقير، ومن العالم النحرير إلى المتعلم الصغير، بل تربط أقطارا متباعدة وتجمع المشاعر والسلوك حول وحدة وقدوة، مُعَزِّزَةً الرابطة المعنوية والديمومة في الإسلام كحضارة وتاريخ وثقافة. فكبرى الطرق الصوفية تساهم بفعالية في توحيد الأطراف المتباعدة في العالم الإسلامي لأنّ من أهمّ العوامل الفعالة للتواصل والتفاهم بين المذاهب المختلفة وجود الإمام القدوة الذي يجمع بين وسع الفكر علما دراية

ورواية، وبصيرة القلب نورا وهداية. وقد تجسد هذا في كبرى الطرق الصوفية السُنّية حيث أنّ الملايين من أتباعها بمختلف مذاهبهم وتباعد أوطانهم موحّدون في نمط سلوكي روحي واحد، بفضل الاقتداء بمرجعية الشيخ القدوة الذي لا يُلْزِمُ الناهلين من مشربه الروحي أن يتبعوا مذهبه الفقهي. ولأئمة التصوف مكتوبات رائعة في هذا الميدان التوحيدي الذي تظهر فيه مختلف المذاهب والفرق كألوان متكاملة في طيف شعاع الشريعة الواحدة التي روحها الحب والرحمة والصدق والسّماحة.

ومن أبرز ما تتميز به الطرق الصوفية أيضا عن غيرها من الحركات الإسلامية هو عمقها في الزمان ووسعها في المكان، لأن – كما قيل - : "ما كان بالله لله دام واتصل وما كان لغير الله انقطع وانفصل". فكبرى الطرق الصوفية لم تزل أجيالها منذ عهد الصحابة – رضي الله عنهم – إلى اليوم متصلة الحلقات في سلاسلها الذهبية بعروة، ﴿ **ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا** ﴾ [فاطر:32] كالشجرة الطيبة المباركة أصلها ثابت في مركز ﴿ **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ** ﴾ [الحجر:9] وتؤتي أكلها كل حين بإذن ربها بمدد ﴿ **وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُواْ وَكَانُواْ بِأَيَٰتِنَا يُوقِنُونَ** ﴾ [السجدة:24]. ﴿ **وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ** ﴾ [الحشر:10].

3- التأصُّل والتجديد في التربية الروحية:

والأصل القرآني الثابت للتصوف السُنّي وفروعه المتجدِّدة، هي التي جعلت مفكرا معاصرا غير متصوف ولكنه منصف، وهو الأستاذ عباس محمود العقاد يعرّف التصوف في كتابه الذي عنوانه " الله " فيقول عنه:" هو العبقرية الدينية إذا بلغت التأصّل والابتكار". هذا التأصّل الذي عَبَّر عنه في القرن الثالث إمام الطائفة الجنيد بقوله: "علمنا هذا مشيّد – أو مقيد – بالكتاب والسنة".

وهو نفس ما عبر عنه الصوفي الأصيل والمجاهد الشهير الأمير عبد القادر الجزائري (1222- 1300هـ)حيث كتب في "المواقف" :"أهل طريقنا - رضي الله عنهم – ما أدعو الإتيان بشيء في الدين جديد، وإنما ادعوا الفهم الجديد في الدين التليد".

والسؤال اليوم: هل في زوايا اليوم شجرة النور المباركة الموروثة عن الأسلاف تُثمر ثمار التأصيل والتجديد؟ وهل من حياضها يتدفق ماء الحياة ﴿ **عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا** ﴾[الإنسان:6]؟ الجواب على هذا السؤال لا ينبغي تعميمه لأنه يختلف باختلاف ظروف الوسط، مجتمعا وزمانا ومكانا، ومعلوم أن تلك الشجرة وحوض عينها ليست الهياكل المادية للزاوية، بل روحها المحرك لها أي الأشخاص القائمون بشؤونها الممثلون لمناهج تربيتها.

فالزاوية ككل المؤسسات الدينية والدنيوية تصلح أو تفسد بصلاح أو فساد أهلها.

وبالتالي فالتأصيل والتجديد اللذان هما وجها التصوف العملي ينبغي أن يتجسدا قبل كل شيء في هؤلاء الرجال، رجال الزوايا، لأنَّ فاقد الشيء لا يعطيه. وللتأصيل والتجديد بُعدَان: بعدٌ عمودي، وآخر أفقي، العمودي صاعد إلى ﴿ **فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ** ﴾ [القمر:55]، في صحبة ﴿**وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ**﴾ [الواقعة:12]. وفْقَ سبيل ﴿**وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ [البقرة:282]، لتحقيق ﴿ **إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ** ﴾ [النحل:128]. وبالثبات في هذا البعد العمودي ينشأ البعد الأفقي ليَسَعَ ﴿**أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ**﴾ [الأنعام:122]، وفْقَ منهاج ﴿ **وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّة يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ**﴾ [آل عمران:104].

لكن عمليا كيف يكون التحقق بهذين البعدين؟ الجواب معروف ومعمول به عند القوم وهو: يتم التحقق بهذين البعدين بعد التمكن من الجمع بين العلم الشرعي الظاهر والسلوك التربوي الروحي الباطن على يد الشيخ المربي الحي، وهذا الجمع بين العلمين هو ما تعبر عنه مقولة:"من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن جمع بينهما فقد تحقق".

4- التكامل بين المنهاجين السلفي والصوفي:

هذه التربية هي البذرة الأولى لكل الطرق الصوفية، وهي قطب رحى كل الزوايا الأصلية النافعة والتي منها تنشأ وتتفرع كل الأنشطة الدعوية والعلمية والاجتماعية والجهادية والحضارية الأخرى.. وبدونها ينضب ماء حياة الزوايا أو يتعكر بالملح الأجاج. وهذا الماء العكر الذي تسرب لبعض الطرائق هو الذي حجب الكثيرين عن ورود ماء السلسبيل المعين الذي لا يزال نقيا طهورا عند أهله. وذلك الدخن الذي تراكم على المفاهيم الصوفية هو من أسباب الشقاق المرير بين التيار الصوفي وما يُسمَّى بالتيار السلفي. والحق أن الصوفي الحقيقي هو عين السلفي الملتزم، وأن الخلاف لا يقع إلا بين المنتسبين الزائفين للتصوف وأدعياء السلفية. وبالفعل فعند الإطلاع على تراجم علماء الأمة نجد أن أئمة الصوفية في كل عصر كانوا نماذج حيّة للسلف الصالح علما وعملا وخُلُقا وحالا؛ وكذلك أئمة السلفية الصحيحة كانوا ذوي قدم راسخة في التصوف بأذواقه ومعارفه ومواجيده.

والانحراف ينتج دوما من الإفراط أو التفريط، والعدول عن الوسطية والاعتدال والإنصاف إلى التعصب والغرور بدعوى احتكار كل الحقيقة في زاوية واحدة من الاجتهاد. وقد ابتليت الأمة بهذا الانحراف عند شرائح من أبنائها، فظهرت تيارات السلفية المشوّهة وطرائق منحرفة يزعم أتباعها الانتساب للتصوف النقي الأصيل.

السلفية المشوهة هي التي تُبدّع وتكفر كل اجتهاد وفهم يخالف نظرتها، وهي التي تحنط النصوص الشرعية في قوالب يابسة خالية من رَوْح الروح وعبير الحب وسكينة التواضع

وسماحة المعاملة ووسع الفهم لمقاصد الشّرْع وحسن الأدب مع عباد الله تعالى، حتى أنها تكاد أن تعبد الشكل وتميت الحرف الحي متطاولة على أئمة الأمة وأوليائها، ودعواها أن كل من خالفها ما هو إلاّ صاحب بدعة مذمومة في النار.. السلفية المشوهة هي التي تضخم الفرعي والتّافه وتتناسى الأصلي الأهم.

والطرائق المنحرفة المنتسبة للتصوف هي المتشبثة بالدخن الكثير والركام الكثيف الذي أحاط بالمفاهيم الإحسانية النقية والذي شُحنت به الكثير من المكتوبات الصوفية من أحاديث موضوعة وضعيفة، ومن غلو وشطح، ومن انحراف نحو الخرافة أو البدعة في العقيدة والعبادة، أو تقديم للفروع الثانوية على الأصول الأساسية، مثل تهويل فضائل بعض النوافل وتهوين الفرائض، ونسبة العديد من الأقاويل لشيوخ صالحين هم منها برءا.

واحتد الخلاف بين الفريقين في مسائل هامشية تَم البتُّ في مختلف وجوه الاجتهاد حولها منذ القرون الأولى، وأكثرها بعيد عن الأصول المشتركة الموحدة للأمة. وهكذا بذرت شرائح كبيرة من الأمة كل طاقاتها في صراعات جوفاء جعلت بأسهم بينهم شديدا، في وسط عالمي خطير يكيد فيه أعداء الإسلام للمسلمين كل يوم مكائد جديدة.

5- ضرورة إحياء التربية الروحية النقية في عصرنا الحاضر:

وفي عصرنا هذا الذي فشلت فيه أكثر الحركات المنتسبة للإسلام تفطّن العديد من العلماء والدعاة إلى سبب فشلها وإلى مكمن الداء في الأمة ألاَ وهو انحصار أو فقدان التربية الروحية. مثلا في كتابه المفيد " ربانية لا رهبانية " للداعية الهندي الكبير الأديب الشيخ أبي الحسن علي الندوي يقول ما خلاصته:

"قَيَّضَ الله للمسلمين في كل عصر وجيل من ينفون عن هذا الدين تحريف الغالبين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، ويدعون إلى التزكية الخالصة أي: إلى الإحسان وفقه الباطن من غير تحريف وانتحال وسوء تأويل، ويجدّدون هذا الطب النبوي لكل عصر وينفخون في الأمة روحا جديدة من الإيمان، فيصلون القلوب بالله، والمجتمع بالأخلاق والعلماء بالربانية، ويوجدون في الجمهور قوة مقاومة الشهوات والفتن، وفي الخواص قوة مقاومة أهل الجاه والحكم بوعدهم ووعيدهم ... ولا شك أنه لولا هؤلاء أصحاب النفوس المزكاة لانهار المجتمع الإسلامي إيمانا وروحانية، وابتلعت موجة المادية الطاغية البقية الباقية من إيمان الأمة وتماسكها ... انظر إلى بلاد ضعفت فيها الربانية وتزكية النفوس من زمان وندر فيها وجود الدعاة إلى الله بإصلاح البواطن،إنك لتشعر فيها بفراغ هائل لا يملؤه التبحر في العلم ولا التعمق في التفكير، ولا فضل من ذكاء...، ولا نسب بلغة الكتاب والسنة... إنها أزمة روحية وخُلُقية، لا علاج لها، ومشكلة من أدق مشكلات المجتمع لا حل لها، فالدهماء والشعب فريسة المادية الرعناء، ونهامة المال العمياء، والأمراض الاجتماعية والخلقية، والمثقفون الثقافة الدينية أو المدنية، فريسة الحرص على الجاه والمنصب

والأمراض الباطنية من حسد وشح ورياء وكبر وأنانية وحب الظهور ونفاق وخضوع للمادة والقوة. والحركات الاجتماعية والسياسية تفسدها الأغراض وعدم تربية النفوس وضعف القادة، والمؤسسات يفسدها الخلاف وقلة الشعور بالمسؤولية والتفكير الزائد في المادة وزيادة الرواتب، والعلماء يضعف سلطانهم اهتمامهم الزائد بالمظاهر، وخوفهم الزائد من الفقر واعتيادهم الزائد للحياة الرحبة، ولا علاج لكل ذلك إلا في التزكية النبوية التي نطق بها القرآن وبعث بها الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي الربانية التي طولب بها العلماء ﴿ **لَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ، وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ** ﴾ [آل عمران: 79]. إنني لا ألح على منهاج خاص من التزكية ولا أبرىء طائفة ممن تصدّر هذه الدعوة واضطلع بها، من نقص في العلم والتفكير، أو خطأ في العمل والتطبيق، ولا أعتقد عصمتها فكل يخطئ ويصيبُ ولكن لا بدَّ أن نملأ هذا الفراغ الواقع في حياتنا، ونسد هذا المكان الذي كان يشغله الدعاة إلى الله والربانيون المجددون لصلة القلوب بالله وإصلاح الباطن والعناية بالفرد قبل المجتمع". انتهى.

وقد ظهرت بحمد الله في السنين الأخيرة مكتوبات ممتازة تقدم المفاهيم الصوفية بلغة وأسلوب مناسبين للعقلية السائدة اليوم، فالتجديد يستلزم مثل ذلك، كما يستلزم الشجاعة في نبذ ذلك الدخن الكثير والركام الكثيف، الذي أحاط بالمفاهيم الصوفية. وكمثال أذكر في هذا الإطار ما كتبه الشيخ سعيد حوَّى - وهو معدود من زعماء الصحوة الإسلامية في عصرنا هذا - خصوصا في كتابه " تربيتنا الروحية " وفيه يقول ما خلاصته:

"إن تسعين بالمائة من الأمة الإسلامية خلال قرون متعددة لهم صلة بالتصوف وأهله بشكل من الأشكال، إما بالاشتغال فيه أو بالتلمذة على أهله، أو بالصلة بهم أو بالثقة فيهم، أو بالانتساب الاسمي لهم. ولا زال التصوف وأهله حتى الآن هم الذين يصلون إلى بيئات ومناطق لا يصل إليها غيرهم. ولا يكفي أن تبين الخطأ في شيء، وإنما عليك أن تبين الصواب وأن تقدم البديل الصالح للمُبَدَّل الخاطئ... وإن عصرنا عصر الشهوة والنزوة والمادية، ولا بد من مقابلة هذه الأشياء بما يكافئها، وبجزم أقول: إن التربية الصوفية وحدها هي التي تقابل ذلك، فالشهوة لا يحل مشكلتها المقال وحده بل لا بد من الحال ولا بد من البيئة والتربية، والمادية لا يكافئها الكلمة وحدها بل لا بد من الشعور والذوق والإحساسات الإيمانية مع المقال، والتمرد لا يُعالجَ بالكلمة وحدها بل يُعَالَج بالإخبات لله والتقوى والورع والأدب، وهذه طريقها العملي التصوف... لقد جربتُ كثيرا، ونادرا ما وجدت كمالا في النفس أو إحسانا في السلوك أو قدرة على التعامل العاقل إلا وجدت تربية إسلامية صوفية صافية، وذلك لأن مفاتيح النفس البشرية إنما هي في هذه التربية وأصولها وقواعدها، لأن الصوفية هم الذين ورثوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تربية النفس وتخصصوا لذلك وفطنوا لما لم يفطن له غيرهم، وقامت لهم فيه أسواق من التجارب الثرية في كل

عصر؛ فما لم يأخذ الإنسان عنهم تبقى نفسه بعيدة عن الحال النبوية. إن الصوفية هم الذين ملكوا العلم الذي تهذب به النفس في علاقتها مع الله أو في تعاملها مع الناس". انتهى.

ثانيا: خطأ الإصطلاح الشائع في استعمال كلمة "التصوّف الفلسفي":

وبالرّجوع إلى النصوص والرّسائل التي كتبها كبار علماء الصوفية المربّين، يتبيّن أنهم كانوا يمزجون بين المنحى السلوكي التربوي الذي منهاجه العملي يتجسّد في تحقق المريد بالتكاليف الشرعية ظاهرًا وباطنا، وبين العمق العرفاني السّامي كما نجده بالخصوص عند الشيخ الأكبر محيي الدّين ابن العربي(560-638هـ). ومثل هذا الجمع المتكامل لم يستوعبه الكثير من الباحثين الدارسين للتصوّف من خارج ميدانه، والذين لا ذوق ولا تحقق عندهم لأدنى مدارجه. فهم يفرّقون بين ما يسمّونه بـ"التصوّف السّنّي" وبـ"التصوّف الفلسفي". ثمّ يصنِّفون أصحاب التصوّف الفلسفي إلى من يصفونهم بالقائلين بالاتحاد كأبي يزيد البسطامي(ت:261هـ)، والقائلين بالحلول كالحسين بن منصور الحلاج(ت:309هـ)، والقائلين بوحدة الوجود ووحدة الأديان كابن العربي، والقائلين بالوحدة المطلقة كعبد الحق ابن سبعين(ت:669هـ).

أمّا الصوفية أنفسهم، بمختلف مشاربهم-وأهل مكّة أدْرَى بشعابها، كما يُقال-فلا يُقرّون بوجود هذه الفروق كما يزعم أولئك الباحثون، ولا يقولون بتاتا بالحلول والاتحاد، ولا بوحدة الوجود، ولا بوحدة الأديان بالمنظور العقلاني المادّي الضيّق المبتور عن ظواهر النصوص الشرْعية.

إن العرفان الصّوفي هو تحقق ذوقيّ روحيّ خالص نتيجة التقوى الشرعية والإلهام والفتح الربّاني، وهو بعيد جدا عن الفلسفة التي هي نتيجة فكر بشري.

فمن الخطإ النظر إلى العرفان الصوفي كأنه فلسفة، بينما هما في الواقع متباينان تماما منطلقا ومنهاجا وغاية. فالفلسفة عبارة عن محاولات العقل البشري إدراك بعض الحقائق بطريق الفكر، والفكر يختلف من شخص إلى آخر، ولهذا توجد اختلافات كثيرة وكبيرة جدّا بين شتى الفلسفات. والعرفان الصوفي بالعكس لا يعتمد على الفكر، وإنما مرجعه الدائم لوحي الأنبياء وفتوحات إلهام الأولياء؛ وحيث أن مصدر هذا العرفان واحد، وهو الله تعالى، فلا وجود بتاتا لاختلاف في ما جاء به الأنبياء والمحققون من عرفاء الأولياء في مختلف العصور، وعند مختلف الأمم. يقول الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿ **أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا** ﴾ [النساء: 82].

ومع هذا فهناك ما لا يّحصى من الباحثين، خاصة المحدثين منهم، الذين يخلطون بين العرفان الصوفي ومذاهب فلسفية شتى، ويزعم هؤلاء الباحثون التابعون لمناهج البحث الغربي، أنّ أصحاب التصوف الفلسفي تأثرُوا بمذاهب فلسفية أو غنوصية سابقة على الإسلام.

وهذا الخلط الخاطئ ناجم خصوصا من عدم معرفة الحقيقة العملية السلوكية للتصوّف، ومن أسبابه أيضا وجود تشابهات أحيانا بين كلام الصوفية وكلام بعض الحكماء القدامى، فيسارعون دون أدنى دليل على أنّ اللاحق اقتبس من السابق. أمّا المتفق عليه عند جميع الصوفية، فهو أنّ مصدر المذاهب الفلسفية هو الفكر، بينما منبع الحقائق والمعارف الصوفية هو الفتح الإلهي والكشف الرباني، النابعيْن من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، بالفهم الذي يخصّ به الحق تعالى من شاء من أوليائه الذين وفقهم لحقيقة التقوى، ومكنهم في معارج الإحسان، وعلّمهم من لدنه علما. يقول ابن العربي في الباب 88 من كتابه "الفتوحات المكية":"فأصل رياضتنا ومجاهدتنا وجميع أعمالنا التي أعطتنا هذه العلوم والآثار الظاهرة علينا إنما هو من عملنا بالكتاب والسنة (...) وفيضنا روحاني وإلٰهي لكوننا سلكنا على طريقة إلٰهية تسمى: "شريعة"، فأوْصلتنا إلى المشرّع وهو الله تعالى لأنه جعلها طريقا إليه.

وفي الباب 181 من الكتاب نفسه، يقول:

لا تقتدي بالذي زالت شريعته عنه ولو جاء بالأنباء عن الله

ويقول أيضا في كتابه "مواقع النجوم":

ما نال من جعل الشريعة جانبا شيئا ولو بلغ السماء منارُه

وحيث إنّ الحقيقة واحدة في كل الأزمنة والأمكنة، فإن جُلّ ما عبّر عنه عُرَفاء الصوفية في المسائل المتعلقة بالتركيبة الكونية والنشأة الإنسانية قريب جدا، بل متطابق في الكثير منها، رغم اختلافات كبيرة في أشكال التعبير، مع ما هو مؤصّل عند حكماء وعُرفاء جلّ الأمم الحائزة على تراث روحيّ نابع من الوحي الإلهي. وهذا التطابق لا يعني بتاتا اقتباس اللاحق من السابق، وإنما يعني أن الحقيقة الواحدة يفتح الله بها على من شاء من عباده في أيّ مكان وأيّ عصر وأيّ مِلّة. فبما أن الأصل واحـد، وهو الدين الإلهي الواحد الموحَى به إلى جميع الأنبياء من آدم إلى خاتمهم سيدنا محمد على جميعهم السلام فلا عجب أنْ تكون فروع ومستلزمات ذلك الأصل متماثلة أو متطابقة.

وبالفعل، فإنّ أكثر من تسعين بالمائة من أولياء المسلمين في المشارق والمغارب، وهم الممثلون الحقيقيون للتصوّف الأصيل، لم يقرؤوا سطرًا واحدا من كتب الفلسفة، وإنما تعلموا القرآن العظيم وعملوا به، وتخلّقوا بأخلاق من نزل عليه صلى الله عليه وسلم.

1-أسباب خطأ القول بالتصوف الفلسفي:

لقد تفشى هذا الخطأ في أغلب الدراسات حول التصوّف، بل حتى عند المحبّين لأهله والمتعاطفين. ولا شك أنه خطأ للأسباب التالية:

أ-لأنه لا يفرّق بين الفلسفة والجانب العرفاني للتصوّف المتعلق بالحقائق. فما يطلقون

عليه اسم "تصوف فلسفي"، هو في الحقيقة: "علم الحقائق"، بينما ما يسمّونه "تصوّف سُنّي أو شرعي" هو: "علم التزكية" أو "التربية الرّوحية"، وعلوم الحقائق ما هي إلا ثمرة هذه التربية الشرْعية الكاملة، وليست نتيجة توَغّل في متاهات فكرية فلسفية.

ب-أهل الطريق الصّوفي، وهم أعلم الناس بشأنهم، لا يرتضون هذا الاصطلاح، ولا فرقان عندهم بتاتا بين طريق السلوك وثمرته، بحيث يصبح هذا مقبولا نسبيا والآخر مرْفوضا. والحقيقة التاريخية تثبت أنّ سلاسل الشيوخ الظاهرين بالتربية الشرعية هي نفس سلاسل الشيوخ الظاهرين بعلوم الحقائق والعرفان السّامي؛ فهم أبناء نفس المدرسة. والمتكلمون في الحقائق تكلموا وعملوا بما تكلم به وعمل به القائمون بالتسليك الشرْعي. وكذلك مشاهير شيوخ التربية الشرْعية يستشهدون بكلام عُرَفاء الحقائق، ويعظمّونهم ويعتزون بالانتساب إلى سلاسل أسانيدهم.

ج-أقطاب الجانب العرفاني من التصوّف، أي أكابر المتكلمين في الحقائق كابن العربي، وصدر الدّين القونوي(ت:672هـ)، وابن سبعين، وعفيف الدّين التلمساني(610- 690هـ)، وعبد الكريم الجيلي(767- 832هـ)، كانوا أئمّة في علوم الشريعة، عاملين بها ظاهرًا وباطنا، وبها ربّوا تلاميذهم. يقول الأمير عبد القادر الجزائري- وهو من هذه الطبقة العليّة- في الموقف الثالث من كتابه "المواقف": "وكل من ادعى أنّه شم رائحة من طريق أهل الله تعالى ولم يزدد للشرع تعظيماً وللسنة إتباعاً، فهو مفتر كذاب". ويؤكد على أن فتوحات العارفين بالله ليست نتيجة بحث فكري ولا رياضات نفسية بل نتيجة اتباع الشرع، فيقول مثلاً في آخر الموقف 173 من الكتاب نفسه: "فمن أراد معرفة إله الرسل والأنبياء، ومن تبعهم - عليهم الصلاة والسلام - فليتبع سنتهم، ويقف عند حدودهم التي حددوها، ويقتدي بهم ظاهراً وباطناً، ويستعمل الأسباب التي وضعها كمّل العارفين الداعين عباد الله تعالى إلى معرفته على طريقة الأنبياء، فليواظب عليها فإنّه لا سبيل إلى معرفة الله المعرفة المطلوبة منها إلا بهذه الطريق، لا بغيرها من الطرق العقلية أو الرّياضية على غير طريق الرسل وسننهم. اللّهم إنّي قد بلغت النصيحة".

ولا تحصى نصوص الشيخ الأكبر ابن العربي وأتباع مدرسته في وجوب الالتزام المطلق ظاهرا وباطنا، عقيدة وعملا وقولا، بالشريعة. وآخر مكتوباته – وهو باب الوصايا – أي الباب الأخير من "الفتوحات المكية" – كأولها – ككتاب "مواقع النجوم" – كلها مشحونة بذلك. مثلا يقول في الباب 146 من "الفتوحات المكية":

"فحقيقة الفتوة أن يؤثر الإنسان العلم المشروع الوارد من الله على ألسنة الرسل على هوى نفسه وعلى أدلة عقله، وما حكم به فكره ونظره، إذا خالف علم الشارع المقرّر له. هذا هو الفتى، فيكون بين يدي العلم المشروع كالميت بين يدي الغاسل (...) فيقف عند تقييده. فما أوجب عليك مما هو له أن تنسبه إلى نفسك أو إلى مخلوق من المخلوقات سوى

الله، فمن الفتوة أن تنسبه إلى ذلك لا إلى الله حقيقة، كما أمرك. وإنْ دلَّك على خلاف ذلك عقلك، فارم به وكن مع العلم المشروع. وما أوجب أن تنسب إليه سبحانه فانسبه إليه تعالى، وما خيّرك فيه فإن شئت أنْ تقف ولا تعيّن، وإنْ شئت نظرت بما يتعلق بالمخبر فيه من حمد فانسبه إليه، وما تعلق به من ذمّ فانسبه إلى نفسك أدبا مع الله. فإن الأدب عبارة عن جماع الخير (...) فما يلزم من الأمر الذي لله منه حكم أن يُطلق عليه منه اسم، فأسماؤه من حيث إطلاقها عليه موقوفة على ورودها منه. فلا يُسمى إلا بما سمى به نفسه. وإن عُلم فيه مدلول ذلك الاسم فالتوقيف في الإطلاق أولى. وما فعل هذا سبحانه كله إلا ليعلم الخلق الأدب معه، إذ وقد علم أن من أهل الله من له شطحات ليتأدبوا فلا يشطحوا. فإن الشطح نقص بالإنسان. فيلحقه الشطح بالجهل بالله وبنفسه. وقد وقع من الأكابر ولا أسميهم لأنه صفة النقص. وأما رعاع الناس فلا كلام لنا معهم، فإنهم رعاع بالنظر إلى هؤلاء السّادة".

فالصوفي الحق عند كل الشيوخ الصادقين هو الملتزم باطنا وظاهرا في جميع أحواله وأقواله بالسنة المحمدية. يقول مثلا في جوابه عن السؤال 58 من أسئلة الحكيم الترمذي في الباب 73 من "الفتوحات المكية": "فإنه لا يرث أحدا نبيا على الكمال (...) قال بعض السادة من رجال الله: جعلك الله محدثا صوفيا ولا جعلك صوفيا محدثا، فإن الغالب أن تكون بحكم الأصل المتقدّم إلا أنْ يعصم الله".

وكثيرا ما ينكر الشيخ أشد الإنكار على كل الطوائف التي تخرج نصوص الشريعة عن العمل بظاهرها حتى وإن وعملوا بها تقيّة وعصمة لدمهم، فيقول مثلا ما ملخصه من الباب 143 من "الفتوحات المكية": "وقد وقعنا بقوم يرجحون كشفهم وفهمهم مما يبطل حكم الشرع فيعتمدون عليه في حق نفوسهم ويسلّمون ذلك الحكم المقرر في الظاهر للغير، وهذا ليس بشيء عندنا ولا عند أهل الله، وكل من عوّل عليه فقد لحق بالأخسرين أعمالا. وربّما يبقى صاحب الكشف على العمل بظاهر ذلك الحكم ولا يعتقده في حق نفسه، ويقول إنّي قد اطلعت على سره، فحكمه على سرّي خلاف حكمه على ظاهري، فلا يعتقده في سره عند العمل به، فمن عمل على هذا حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين، ولحق بمن اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم. فتحفظوا يا إخواننا من مكر هذا الكشف فقد نصحتكم". ويقول أيضا ردًا على من يفرق بين الشريعة والحقيقة في الباب 263 من الكتاب نفسه: "فما ثم حقيقة تخالف شريعة، لأنّ الشريعة من جملة الحقائق (...) فالشريعة هي الحقيقة".

وكذلك كثيرَة هي نصوص ابن سبعين في نفس هذا السّياق. فمن ذلك قوله في رسالة عهده لتلاميذه:

"لمّا كانت الشرائع مقدمات علميات وعمليات، وعلمها يفيد معرفة وظائفها. والعمل بوظائفها يزيل الحظوظ النفسانية، و يميت الشهوات البدنية، و يقطع الرّوابط العادية، و

يجرّد الإنسانية، و يكشف الحضرة الرّحمانية: و هي حضرة الحق، وحضرة الحق هي الحضرة الجامعة لحقائق الأكوان، و هي بُدّ كل شيء و وجوده، و هي الماهية التي توجد فيها كل ماهية من حيث التقويم و التتميم، قال: فيها نتيجة الشرائع.

ونقول: علم الشريعة مقدمة العمل بوظائفها، والعمل بوظائفها مقدّمة لرضوان اللّه يقيم العبد في حضرته، فعِلم الشريعة، والعمل بها يقيم العبد في حضرته، فحضرته هي نتيجة الشرائع، وحضرته فيها كل شيء، فهي الحقيقة الجامعة.

و نقول: الشريعة تحمل لرضوان اللّه، ورضوانه صفته، و الصفة لا تفارق الموصوف، والموصوف: هو اللّه، فالشريعة تحمل إلى اللّه، فاللّه هو نتيجة الشرائع بالوجه الذي ذكرنا (...) وعلوم الشريعة بهذا الوجه هي علوم التحقيق".

ومن وصاياه لأصحابه: "حافظوا على الصلوات، وجاهدوا النفوس في اتباع الشهوات، وكونوا عباد الله أوّابين توّابين، واستعينوا على الخيرات بمكارم الأخلاق، واعملوا على نيل الدّرجات السّنيّة، ولا تغفلوا عن الأحكام السُّنّيّة (...) وعليكم بالاستقامة على الطريقة، وقدِّموا فرض الشريعة على الحقيقة، ولا تفرّقوا بينهما فإنهما من الأسماء المترادفة (...) واعلموا أنّ القريب إليّ منكم من لا يخاف سُنّة أهل السنّة، ويوافق طاعة من له العزة والمنة، ويؤمن بالحشر والنار والجنة، ويفضل الرّؤية على كل نعمة، ويعلم أنّ الرّضوان بعدها أصل كل نعمة (...) وأشهد الله أني بريء من كل مخالف سخيف العقل واللسان، ولا مسبة بيني وبينه في الدنيا ولا في الآخرة".

وفي هذا السياق المبيّن لبطلان القول بما يسمّى بالتصوّف الفلسفي المخالف للتصوف الشرعي كتب الأستاذ عبد الإله بن عرفة في تقديمه لكتابنا "بحوث حول مفاهيم وكتب ابن العربي" ما يلي:

"ومن القضايا الأساسية التي أود أن أشير إليها في هذا التقديم، الفروق المصطنعة التي يقيمها بعض الباحثين في التصوف، وحتى ممن يدعون الانتماء إلى هذا المشرب بين ما يسمونه التصوف السني والتصوف الفلسفي. ولعمري إنها مكيدة أخرى من مكائد سوء الفهم وأحبولة من أحابيل التدجيل الجديد وتلبيساته أتتنا عبر بعض مدارس الاستشراق الغربي فأوهمهم أن هناك تصوفاً سنياً وآخر فلسفياً وأن الأول شرعي والثاني ليس كذلك. فمن أين أتوا يا ترى بهذه البدعة الجديدة التي لم نسمع عنها من قبل؟ بل الأغرب من ذلك أنك إذا سألت بعضهم، ومن هم هؤلاء الصوفية السنيون ذكروا لك فيمن ذكروا الغزالي والشيخ عبد القادر الجيلاني ومولاي عبد السلام بن مشيش والشاذلي وأبو العباس المرسي وابن عطاء الله وابن عباد الرندي والشيخ زروق والجزولي وغيرهم. فإنْ ذكرتَ لهم ما كانوا عليه من التعظيم لهؤلاء الذين يُحسبون على التصوف الفلسفي أبدوا استغرابهم. وإذا أتيت بأحد نصوصهم واحتججت بها على أن نَفَسها عال يضاهي نفس من يحسبونهم على

التصوف الفلسفي، قالوا لك إنهم وإنْ قالوا ذلك الكلام فهم لم يقصدوا تلك المعاني المغرقة في التجريد. فسبحان الله، فها هي الصلاة المشيشية لمولاي عبد السلام بن مشيش وهي في شروحها بالعشرات ونفَسُها لا يقِلُّ عن الصلاة الفيضية للشيخ الأكبر أو كلام ابن سبعين في رسالة أنوار النبي، أو غيرها حول الحقيقة المحمدية.

وإذا كان ولا بدّ من إيقاع مقابلة بين التصوف السني وغيره، فالأوْلى أنْ يكون مع الطّرُقية المنحرفة أو المبتدعة التي ترى بعض مظاهرها في أشكال من التعّبد الشعبي البعيد عن نقاء التصوف وتزكية النفس التي يدعو إليها الإسلام. وهو أمر يجب معالجته بالهدوء وتوجيه الناس وجهة حسنة والأخذ بأيديهم إلى الخير، وإعادة الاعتبار لمؤسسات الصلاح والأضرحة وجعلها منابر للعلم والتربية الحقيقية، بدل مظاهر الشعوذة والخرافات التي تصاحبها. إنّ مشاعر الناس الدينية حقيقية رغم أن مصارفها خاطئة، ويستغلها البعض ممّن لا دين له ولا ضمير لكسب المال والنفوذ.

والحقيقة أن هناك خلطاً واضحاً في أذهان هؤلاء الذين أرادوا تسييس التصوف ومأسستته على مساق معيّن، فأخطؤوا وسحبوا الخطأ على من اعتقد في أقوالهم. أما التصنيفات الصوفية لمذهبهم ورجالاتهم فقد عبّر عنها الشيخ زرّوق، محتسب الصوفية وحامل لواء الشريعة والحقيقة في كتابه قواعد التصوف لدى إيراده للقاعدة 59 حيث يقول:

"تعدّد وجوه الحسن، يقضي بتعدد الاستحسان، وحصول الحسن لكل مستحسن. فمن ثم كان لكل فريق طريق.

فللعامّي تصّوف حوته كتب المحاسبي، ومن نحا نحوه.

وللفقيه تصوّف، رَامه ابن الحاج في مدخله.

وللمحدِّث تصوّف، حام حوله ابن العربي (المعافري في سراجه).

وللعابد تصوف، دار عليه الغزالي في منهاجه.

وللمتريّض تصوف، نبّه عليه القشيري في رسالته.

وللناسك تصوّف، حواه "القوت" (لأبي طالب المكي) و"الإحياء" (للغزالي).

وللحكيم تصوّف، أدخله الحاتمي (الشيخ الأكبر ابن العربي) في كتبه.

وللمنطق تصوّف، نحا إليه ابن سبعين في تآليفه.

وللطبائعي تصوف، جاء به البوني في أسراره.

وللأصولي تصوّف، قام الشاذلي (الشيخ أبو الحسن) بتحقيقه.

فليعتبر كل بأصله من محله. وبالله التوفيق".

هذا كلام محرّر نفيس، ولا عبرة بهذه الأنواع العشرة فقط، بل إنّ الحقائق بعدد أنفاس الخلائق. وقد بيَّنَ هذا الفقيه الصوفي هنا أصل كل واحد من هؤلاء الأعلام، ولم يذهب مذهب هؤلاء الذين يضعون فروقاً مصطنعة بين تصوّف سُني وآخر فلسفي، كما لو أن من نُعتوا بكونهم من أصحاب التصوف الفلسفي لم يكونوا تابعين لسنة المصطفى على نفس القدر. وهيهات هيهات، فالأمر بخلاف ذلك، بل إنّ السنة شرط في التصوف، ومن لا سنة له فلا تصوف له. وقد نُسِب إلى الإمام مالك قوله: «من تصوَّفَ ولم يتفقَّه فقد تزندق، ومن تفقَّه ولم يتصوَّف فقد تفسَّق، ومن جمع بينهما فقد تحقَّق». ولا مفهوم للتصوف إلا أنه الإحسان الذي عرفة النبي عليه الصلاة والسلام بقوله: «**الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لمتكن تراه فإنه يراك**»، أو قوله: «**إنّ الله كتب الإحسان على كل شيء**».

2-شبهة أخرى في تقسيم التصوف إلى سني وفلسفي:

ثم إن هناك شبهة أخرى في هذا التقسيم بين تصوف سُني وآخر فلسفي مؤدّاها أن التصوّف السني مبني على التربية والسلوك، وأن التصوف الفلسفي مبني على الأفكار المجرّدة والتأمل الفكري والعقلي بدون سلوك. ثم حتى على افتراض هذا الزعم البعيد، أليس العقل أحد الإدراكات التي ينبغي العناية بها، أم أن الإنسان يجب أن يتشظى إلى إدراكات نافعة وأخرى ضارة؟ ثم أليس في الدين عقلانية مثل ما فيه من إيمان؟ ونحن نسائل من زعم هذا الزعم، هاتوا الدليل على أن ابن العربي الحاتمي وابن سبعين والحلاج والسهروردي لم يكونوا أهل سلوك. ولنكتف بذكر نبذ مما ذكروه عن أنفسهم. ونمثل لذلك بما جاء لدى الحاتمي. فلقد بدأ موسوعته العرفانية "الفتوحات المكية" بإيراد عقيدته السنية في مستهل هذا الكتاب وختم بالباب 560 المعنون بـ«في وصية حكمية ينتفع بها المريد السالك والواصل ومن وقف عليها إن شاء الله تعالى». وهذا الباب كله وصايا نبوية أو للصحابة والحكماء، مبناها على السلوك وتحقيق العلم الشرعي. وكأنه يقول لنا إن كل ما ذكرته بين هذه المقدمة المشتملة على عقيدة أهل السنة والجماعة التي أدين بها الله تعالى، وهذا الباب الأخير من وصايا النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الكرام يجب أن يرجع فيه إلى هذين الطرفين، فالحكم لهما. فإن المطلق يُرَدُّ إلى المقيد، والمتشابه يرد إلى المحكم، والعام يرد إلى الخاص، والمجمل يرد إلى المفصل، والمبهم يرد إلى المبين، وهكذا الحال في كل أمر مشكل".

ثالثا: براءة الصوفية من المفاهيم الخاطئة للتوحيد:

ومن أكثر الأباطيل شيوعا عند الباحثين في التصوّف دون ذوق ولا فهم، دعوى أنّ من أئمّته القائلون بالحلول، أو الاتحاد، أو وحدة الوجود الفلسفية، أو الوحدة المطلقة المجرّدة من كل المظاهر. لكن نصوص هؤلاء الأئمة هذه الدعوى الخاطئة تماما.

والذي ينبغي التأكيد عليه هنا هو أنّ الصوفية الصادقين أبعد الناس عن هذه العقائد المنافية للتوحيد الإسلامي الخالص. . وقد لخص الشيخ عبد الوهاب الشعراني (ت:973هـ)

أهمّ مسائل العقيدة عند الصوفية وغيرهم من علماء أهل السنة في كتاب كبير ممتاز عنوانه: "اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر"، يقول عنه في مقدمته:"حاولت فيه المطابقة بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الفكر حسب طاقتي (...) وقد ألّف كل من الطائفتين كتبا لأهل دائرته. فربما ظن من لا غوص له في الشريعة أن كلام إحدى الدائرتين مخالف للأخرى. فقصدت في هذا الكتاب بيان وجه الجمع بينهما ليتأكد كلام أهل كل دائرة بالأخرى".

ونكتفي بهذه الجمل التي نقلها الشعراني من الفتوحات المكية لابن العربي الذي تردّدت فيه آية ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ [الشورى:11] أكثر من غيرها من الآيات، فتكرّرت قريبا من مائتي مرّة. يقول ابن العربي:

"ما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد، كما أن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول. فمن فصل نفسه عن الحق فنعم ما فعَل (...) إياك أن تقول: "أنا هو" وتغالط، فإنك لو كنتَ هو لأحطت به كما أحاط تعالى بنفسه (...) أنت أنت، وهو هو. فإياك أن تقول كما قال العاشق: " أنا من أهوى ومن أهوى أنا". فهل قدر هذا أن يردّ العين واحدة ؟ لا والله ما استطاع. فإنّه جهل والجهل لا يُتعقل حقا (...) ولذلك يرجع أحدهم عن هذا القول إذا صحا من سكره (...) وهذا يدلك على أن العالم ما هو عين الحق ولا حلّ فيه الحق، إذ لو كان عين الحق أو حل فيه الحق لما كان تعالى قديما ولا بديعا". ويقول في الباب 351 "من الفتوحات المكية":

" الربّ ربّ والعبد عبد*** فلا تغالط ولا تخالط".

فالعبد عبد والربّ ربّ، منذ خلق الله تعالى العبد إلى الأبد، ولا يترَقى العبد بحيث يتألّه متحدًا بالله تعالى، الله الذي ليس كمثله شيء عن كل تصوّر عقلي للحلول أو الاتحاد أو وحدة أو اندماج بين وجودين، وهذا ما أكّده كل أئمة الصوفية في كل زمان. يقول اين العربي في الفتوحات: "وهو سار في جميع ما تعلق به علم العقل، إلا علم تجريد التوحيد خاصة فإنه يخالف سائر المعلومات من جميع الوجوه، إذ لا مناسبة بين الله- تعالى- وبين خلقه البتة (...) وإلاّ فأيّ نسبة بين المحدث والقديم؟ أم كيف يشبه من لا يقبل المِثل من يقبل المثل؟ هذا محال".

وأورد الشعراني العديد من أمثال هذه النصوص من الفتوحات في الأبواب الأولى من كتابه المذكور ثم قال: "ولعمري إذا كان عباد الأوثان لم يتجرؤوا على أن يجعلوا آلهتهم عين الله، بل قالوا: ﴿ **ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى**﴾ [الزمر:3]، فكيف بأولياء الله تعالى أنّهم يدّعون الاتحاد بالحق على حدّ ما تتعلقه العقول الضعيفة؟ هذا كله محال في حقهم رضي الله تعالى عنهم، إذ ما من وليّ إلا ويعلم أنّ حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق، لأنّ الله بكل شيء محيط".

وخطأ المنكرين لوحدة الوجود بمعانيها القرآنية هو توَهمهم تطابقها مع بعض الفلسفات التي تنضوي تحت ما يُسمّى باللغة الفرنسية: «البونتيييزم»، وهو المذهب الذي لا يفرّق بين الله تعالى والعالم، فكأن فيه إرادة لحصر المطلق اللامتناهي في مقيّد محصور حادث؛ وفي كثير من الأحيان ينجرّ عن هذا الانحراف في التصور الشرك بمختلف دركاته وأنواعه، بل آل أحيانا إلى النظريات الطبائعية التي تفاقم تفشيها في العصر الحديث، وحتى إلى الإلحاد التام. والحقيقة هي أنّ كل ما سوى الله تعالى حادث مخلوق محدود متناه، والمتناهي، حتى إن كان قابلا لامتدادات غير محدّدة، يبقى معدوما تماما بالنسبة للامتناهي؛ وبالتالي لا يمكن اعتبار أيّ شيء ولا أي كائن كأنه «جزء من اللامتناهي».

رابعا: انطلاقة التعريف بالتصوف الإسلامي في الغرب:

الانطلاقة الأولى للتعريف الصحيح الدقيق بالتصوف الإسلامي في الغرب كانت على يد عالمين موسوعيين. الأوّل هو الرسّام السويدي: "إيفان أغيلي"(1869- 1917) الذي أسلم بعد تعمقه في دراسة مختلف الأديان والملل وإثر رؤيا للشيخ محيي الدّين بن العربي، وتسمى باسم: "عبد الهادي". وساح في الشرق وأخذ الطريقة الشاذلية عن شيخها مفتي المالكية في مصر الشيخ عبد الرحمن عليش(توفي سنة 1930)، وأصبح ممثلا له في الغرب، وعلى يده أسلم حوالي سنة 1910 العلامة الثاني الفرنسي المنشأ المصري المهجر "رنيه جينو" أو الشيخ عبد الواحد يحيى.

والدارس بعمق ودقة للحركات الفكرية والتوجهات الروحية في الغرب، يكتشف أنّ لهذا العارف الكبير أكبر الأثر في الأوساط المثقفة ثقافات عالية وفي الباحثين بصدق عن الحقيقة خلال القرنين العشرين والواحد والعشرين. بل يمكن القول – بلا مبالغة في تقديري- أن فترة حياة "جينو" مفصلية في التطور الروحي والفكري للعالم الغربي خلال القرن العشرين، فبحوثه ومصنفاته وآثارها أحدثت في الدراسات الروحية والفكرية في الغرب نقلة هائلة، ارتفعت بها من مستويات متعصبة ومظللة وتافهة ومغلقة، إلى مدارج رائعة وفحوص عميقة وانفتاح على التراثيات الروحية العالمية لمختلف الأمم والأديان.

وقد كُتبتْ حوله مئات البحوث والكتب، وتوجد منذ عقود عدة مجلات ودوريات منهاجها مستلهم مباشرة من مذهبه العرفاني. وكثير هم الذين اقتدوا به في اعتناقه الإسلام دينا، والتصوف السني مسلكا. وحتى الذين لم يعتنقوا الإسلام ممن تأثروا به رجعوا إلى الإيمان بالله ورُسله وكتبه المنزلة عليهم وإلى التمسك بتراثهم الديني والنظر إلى الإسلام بعين الاحترام والتعظيم. لكن، رغم تأثيره البالغ في الغرب، بقي التعرف عليه في العالم الإسلامي، وبالأخص في العالم العربي، محدودا جدا، لا يعدو أفرادا قلائل من المطلعين على الحركات الفكرية والاتجاهات الروحية في الغرب.

خامسا: هذا هو تصوف المسلمين

ومن أحسن ما يمكن أن نختم به مداخلتنا، هذه الأبيات الشعرية لفضيلة الأستاذ الإمام السيد محمد زكي إبراهيم رحمه الله تعالى في ديوانه الموسوم بـ"ديوان البقايا" في جزئه الأول، حيث تلقى سؤالا من أحد المحبين جاء فيه:

يَا سيّدي يا إِمامَ العصر قِيلَ هنا * "إن التَّصوُّفَ تَضْليلٌ وتَعْوِيجُ"
كَيْفَ التَّصَوُّفُ في الإسلام؟ صِفْهُ لَنَا * فإن فَتْوَاكَ لِلْمَكْرُبِ تَفْرِيجُ

فأجاب فضيلته بقوله:

بُنيَّ إنِّي أَقولُ الحقَّ مقتنعًا * وليس في الحق تَعْدِيلٌ وتَعْوِيجُ
العذرُ للمدَّعي مما رآه فلا * تَغْضَبْ فما قد رآه ثَمَّ مَمْجُوجُ
ليس التَّصَوُّف رَقصَ الراقصين ولا * طبلٌ وزمرٌ وتَصْخَابٌ وتَهْيِيجُ
ولا هُوَ الذكرُ بالألفاظ سَاذَجَةً * محرفاتٍ ولا صَعْقٌ وتَشْنِيجُ
ولا مواكبُ رايات مُلَوَّنَةٍ * فيها لما يغضبُ الدَّيَّان تَرْوِيجُ
ولا هو العِمَّةُ الكُبْرَى ولا سُبَحٌ * حول الرقابِ ولا جَمْعُ مَفَالِيج
ولا التعطُّل أو دَعْوى الولاية أو * صُنْعُ الخوارق أو كِذْبٌ وتَدْبِيجُ
ولا وشاحُ وعُكازٌ ولا نَسبٌ * إلى النَّبيِّ مِنَ الْبُهْتَانِ مَنْسُوجُ
ولا الإجازات تُشْرَى بالدراهم أو * وظائفٌ صِرْفُها بالزَّيفِ مَمْزُوجُ
ولا مظاهر آثام الموالد أو * تَكاثرٌ برجال خيرهُم عُوجُ
وليس بالفلسفات الهوجُ يَنْقُلهَا * كالبَبَّغاوَاتِ جَهْلاً قِلَّةٌ هُوجُ
إنّ التصوف "فقه الدِّين" قاطبةٌ * والفقه بالدِّين توثيقٌ وتَخْرِيجُ
هو الكتابُ وما جاء النَّبِيُّ به * وكلُّ شيء سوى هذا فَمَحْجُوجُ
إنَّ التصوف سِرُّ الله يمنحه * من قد أحبَّ وحُبُّ الله تَتْوِيجُ
وَإِنَّما الحُبُّ أَخلاقٌ ومَعْرِفَةٌ * ذِكرٌ وفكرٌ وَترويحٌ وتَأْرِيجُ
إنَّ التَّصَوُّفَ "تحقيقُ الخلافة في * أرضِ الإله" وإلَّا فَهْوَ تَهْرِيجُ

والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

الاستشراق والسياق التاريخي لتطوُّره (المفهوم، الأهداف، سُبُل المواجهة)

بقلم
د. محمد العابد حشلوف
جامعة وهران 02- محمد بن أحمد- الجزائر
hachmohammedabed@gmail.com
hachelouf.mohammad@univ-oran2.dz

مقدمة

إنَّ تشكُّل الحضارات في سيرورة التاريخ البشري عبر جميع العصور بوجه عام، لم يكن محصوراً في أُطُر زمانية أو مكانية مُحدَّدَة، بل كان في كل زمان أو مكان يُلبِّي شروط تشكُّلها ومعاييرها، فمفهوم الحضارة لطالما ارتبط بالرُّقي والازدهار والإبداع في جميع المجالات المعرفية بمختلف أنواعها وتفرُّعاتها: (الأديان والعلوم والفنون...).

لكن وفي الوقت نفسه، لم تكن الحضارات لتتشكَّل في هذا الوجود الإنساني بوصفها كُتلة واحدة تجمع بين جميع البشر بمُختلف مجتمعاتهم وإيديولوجياتهم وأجناسهم وثقافاتهم وألوانهم ولغاتهم وعاداتهم وتقاليدهم...، وإنَّما انصاعت لهذا التنوُّع والاختلاف الذي حتَّم عليها الصراع فيما بينها سواءً بشكل مُباشر عن طريق الحروب والاستعمار العسكري، أو بشكل غير مُباشر عن طريق المواجهات العلمية والثقافية وحتى النفسية.

ومنه، اتَّفق العديد من الباحثين والدارسين لتاريخ الفكر الإنساني بوجه عام ومغامرته الأولى في سير التحضُّر، وحتى وقتنا الراهن، على أنَّ هذا الصراع الحضاري كان يُمثِّلُه اتجاهان رئيسيان: الأوَّل "غربي" تجسَّد في كل فكر ذا مرجعية مسيحية، والآخر "شرقي" تجسَّد في كل فكرٍ ذي مرجعية إسلامية عربية.

وكما هو معلوم عند العام والخاص، أنَّ الحضارات الإسلامية والعربية والتي كانت تُمثِّل الاتجاه "الشرقي" بكل تأكيد، قد كتبت اسمها بأحرف من ذهب في السِجل الحضاري، مِمَّا وَلَّدَ نوعاً من النقص عند نظيرتها "الغربية"، وهذا ما جعل هذه الأخيرة تحاول اللَّحاق بها بشتى السُبُل والطُرُق، ومن بينها "الاستشراق" أو "الحركة الاستشراقية" التي كانت أهم وسيلة لدى "الفكر الغربي" لمحو الهوية الشرقية والتقليل من شأنها، أو على أقل تقدير اللَّحاق بها في ظل ذلك السباق الحضاري.

فأين ومتى بدأ الاستشراق؟ وما هو مفهومه؟ وميادينه ومجالاته؟ ووسائله؟ وأهدافه؟ وهل يُأخذ من هذا المنظور التصادمي بين الغرب والشرق بصفة مطلقة؟ وما هي أهم السبل والآفاق لتجاوزه؟

1) لمحة تاريخية حول الاستشراق:

لقد تفرَّعت الآراء واختلفت حول تحديد تأريخ بعينه لظهور "الاستشراق" تَبعاً لتفرُّعها واختلافها عندما يتعلَّق الأمر بضبط تعريفه ودوافعه وحتى مراحله منذ ظهوره إلى أيامنا هذه، لأنَّ رسم الحدود بين الحقب الزمنية المُتتالية أمر بالغ التعقيد، خاصة أنَّه ارتبط بتفاعلات عكسية تطوَّرت في ظل الجغرافيا الحضارية القديمة.[1]

والاستشراق من حيث الرؤية العامة النظرية، يُفترَض فيه رؤية موضوعية لتاريخ العلاقة التاريخية: القديمة والوسيطة والحديثة بين "الشرق" و"الغرب"، من أجل التواصل الحضاري والروحي بين أبناء شعوب حضارات ضاربة في القدم، مختلفة جغرافياً أو مُتباعدة تاريخياً، ضرورة استمرار الوجود الحضاري، وإقامة جسر ثقافي للتبادل المعرفي، وهو مبدأ عرفته البشرية كوسيلة فعَّالة لإحياء حوار الحضارات، وفي ذلك كُلِّه ما يُعين على الخروج من الأزمات الحضارية التي كثيراً ما تتعقَّد وتتشابك علاقاتها، وفي ذلك خير للشرق والغرب والتواصل الحضاري بين الشعوب[2]، حيث بدأ الوعي بـ"الأنا" و"الآخر، "الأوروبي" و"غير الأوروبي" وفي مرحلة لاحقة "المسيحي" و"غير المسيحي" وبصورة أخص "المسلم". هذا التمايُز الذي يجعل من البحث عن هذا "الآخر" ضروريا، وتقصِّي عاداته وتقاليده وأنماط عيشه وحتى طرائق تفكيره وكل ما يُحيط به أمرا في غاية الأهمية.[3]

فللاستشراق تاريخ طويل ممتد، ما يُناسب مفهوماً يُسهم في إضفاء قوة وحياة على تعيين "الهوية الغربية" وكما هو مُتَّفق عليه فإنَّه يجري التعبير عن تاريخ الاستشراق بالقول إنَّه يتطابق مع ظهور دراسة فعلية واقعية يتِمُّ من خلالها، استناداً إلى أساس ثقافي متين، السير قُدُماً في تعزيز الأخطاء الأولى الناشئة عن السذاجة والجهل وسوء الفهم.[4]

إنَّ الاستشراق، في صورته الحديثة، هو نتاج جسم من الاستقصاء والتعلُّم المُستمر المُتزايد لتحقيق معرفة أكثر تجرُّداً وحيادية وعقلانية. ويتمثَّل الادعاء الأكثر شيوعاً في الدفاع عن الاستشراق، بوصفه بحثاً واستقصاء عقلانياً "علمياً" في القول بأنَّ هناك موضوعاً يستحق الدراسة هو "الشرق Orien". ويُرينا فحص تاريخ الاستشراق، استناداً إلى عملية اشتغاله الفعلي، كيف أنَّ هذا الادعاء باطل، إذ ظهر في النهاية أنَّ أسانيده وافتراضاته

---

[1]- عبد الرحمان خرشي، فلسفة الإستشراق وأثرها في الصراع الحضاري، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع، بوزريعة (الجزائر) (د.ط)، 2013، ص (24).

[2]- محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة (مصر)، (د.ط) 1994، ص (09).

[3]- عبد الرحمان خرشي، المرجع نفسه، ص (24).

[4]- ضياء الدين ساردار، الاستشراق (صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربية)، ترجمة : فخري صالح، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة (مشروع كلمة)، أبو ظبي (الإمارات العربية المتحدة)، ط1، 2012، ص (39).

مجرد توهُّمات.[1]

نحب أن نُؤكِّد بادئ ذي بدء، ونحن نبحث ظاهرة "الاستشراق": أنَّه لا يجوز أن نبحث ظاهرة "الاستشراق على أنَّها سياسية استعمارية فحسب، بل يجب أخذ أي ظاهرة علمية أو ثقافية من مختلف جوانبها، وتعدُّد أُطُرها، ووجوهها، بالمنهج العلمي الموضوعي، مُبتعدين عن التعميم خشية الالتباس، حتى تتميَّز خصائصها، وتتبيَّن عناصرها، من خلال الدراسة والبحث، لذا يشترط علينا تعدي ضيِّق الرؤية "الاستعمارية" للاستشراق والبُعد عن الحُكم التسجيلي ووضعهم جميعاً في قفص الاتهام تحت حكم واحد وحيثيات حكم واحد.[2]

يُظهر تاريخ الاستشراق أنَّه لم يكن نظرة الغرب الخارجية نحو موضوع مُحدَّد ثابت هو "الشرق". إنَّه شكل من التأمُّل الداخلي مشغول بالاهتمامات والمشاكل والمخاوف والرغبات الخاصة بالغرب والتي يعمل على تفقُّدها باستخدام موضوع جرى اصطناعه، وإنشاؤُه اتفاقاً، يُدعى "الشرق".[3]

وإذا ما أخذنا بهذا المعنى الواسع في تحديد نقطة البدء للدراسات الاستشراقية، أمكننا اعتبار (هيرودتس) المؤرخ اليوناني الشهير، أوَّل من اهتم بذلك النوع من الدراسات ميدانياً في سفره الخالد إلى: (أرض الرافدين ومصر وبلاد الشام والجزيرة العربية) مُسجلاً ما استقاه في رحلته من معلومات حول سكان "الشرق" وعاداتهم وتجارتهم وحتى تُراثهم الأُسطوري، وقد دَشَّنَ بذلك رحلة البحث عن هذا "الشرقي" وعالمه الذي لم تَدَّخِر البحوث التالية جُهداً في الكشف عن خباياه وسبر أغواره.[4]

ويُرجِعُ كل من (أحمد الاسكندراني) و(أحمد الشرباصي) و(جورجي زيدان) و(أسعد داغر) الاستشراق إلى القرن العاشر الميلادي، عندما كانت العلوم العربية في (الأندلس) في لحظة الذروة، ولذلك نفترض من البداية أنَّ (الإسبان) وضعهم خاص في هذه الفترة، لسبب بسيط يتمثَّل في "الرسالة الحضارية التي أدَّتها اسبانيا المسيحية كوسيط بين الشرق وأوروبا" فقد كانت بالإضافة إلى (البرتغال وجنوب إيطاليا) جسراً لنقل المعارف والعلوم والآداب والفنون إلى (أوروبا)، وكان المُستعربون في القرون الأولى للاحتكاك الحضاري مع المسلمين، يُقبلون على العربية وآدابها وعلومها، حتى أنَّ العارف بها والمُتشبِّع بثقافتها كان يحظى بالتقدير والاحترام.[5]

تبدأ حركة الاستشراق الفعلية برحلة (جربير دي أورياك G.de Aurillac) من (فرنسا)

---

[1]- ضياء الدين ساردار، الاستشراق (صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربية) ص (39).

[2]- محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، ص (09).

[3]- ضياء الدين ساردار، المرجع نفسه، ص (39).

[4]- عبد الرحمان خرشي، فلسفة الاستشراق وأثرها في الصراع الحضاري، ص (24)

[5]- عبد الرحمان خرشي، فلسفة الاستشراق وأثرها في الصراع الحضاري، ص (24).

سنة (967م) إلى (قرطبة) طلباً للحكمة في عهد الحكم الثاني، وقد مكث في (الأندلس) ثلاث سنوات يدرس "الرياضيات والفلك والكيمياء" ويتزوَّد بالحكمة التي ينشدها على أيدي علماء مسلمين، ثُمَّ رحل بعدها إلى (روما) صحبة قديس (برشلونة) (بورل Borel) والأسقف (أوتو Otto)ليُعرب عن نُبوغه ومعارفه أمام الإمبراطور (أوتو الأوَّل Otto1).[1]

ولذلك فقد توافد الأوروبيون إلى (الأندلس) و(صقلية) من كل الأقطار لطلب العلوم ونقل المعارف واستكشاف الحضارة العربية، وكانت (اسبانيا) يومئذٍ منارة علم ومفخرة حتى (للإسبان المسيحيين) العامة والعلماء والملوك على حد سواء، فقد تسمَّى (ألفونسو السادس) بإمبراطور العقيدتين "الإسلامية" و"النصرانية"، أمَّا (ألفونسو العاشر) فقد بلغت العلوم العربية في عهده مبلغاً عظيماً وقرَّب إليه أعلام "المسلمين" و"النصارى" و"اليهود"، واستحدث معهداً للدراسات العليا في (مرسيه) ومن طلائع المستشرقين "الإسبان" يذكر (بدوي) و(العقيقي): (يوحنا بن داود الإسباني، يوحنا الإشبيلي- روبرت أوف تشستر- هرمان الدلماطي- أفلاطون التيفولي ودومنجو جونثالث)، أمَّا في (ألمانيا) فإنَّ أوَل من اشتغل بالعربية وتثقَّف بثقافتها هو (ألبرت الكبير 1193- 1280م) الذي اطَّلع على كنوز الثقافة "الوثنية" و"اليهودية" و"المسيحية" و"العربية".[2]

ولو انتقلنا إلى جنوب (إيطاليا) التي استضاءت بنور العقل بسبب السيادة العربية ما بين (827=1098م) في (صقلية)؛ لوجدنا ميناء (ساليرنو) إلى جانب كونه مركزاً للتبادل التجاري، فقد تميَّز بإشعاع نور العقل الإسلامي العربي على (أوروبا) وذلك حينما أسَّسَ عالم عربي مسلم ومعه عالم يوناني وآخر روماني أوَّل جامعة أوروبية، تُعرف بمدرسة (ساليرنو)، اهتمت بالدرجة الأولى بالعلوم الطبية. وباسترداد الأمير النورماندي (روبارت كسجارد) سنة (1070م) لمدينة (ساليرنو) التي كانت بمثابة المصحة العالمية أُصيبت بهزة مُخِلَّة بمظاهر الحياة اليومية والحضارة العملية لخروج الكثير من الأطباء والعلماء والفنِّيين المسلمين من هذه المدينة، مِمَّا حذا بـ(كسجارد) لأن يُحوِّل مدرستها في جوهرها إلى مدرسة "ترجمة" خاصة ترجمة الكتب الطبية وذلك من العربية إلى اللَّاتينية وقد وُصفت هذه النقلة بنهاية عصر الظلام في أوروبا.[3]

ويبدو أنَّ سقوط (طليطلة) عام (1085م) وما تلاه من الجهود التي نسقها ورعاها (بطرس المحترم) بدء بترجمة "القرآن الكريم" ترجمة مُشوَّهة إلى اللَّاتينية عام (1143م)، وإخراج (مايكل سكوت) لترجمته الإسبانية في (1142م) ضمن مجموعة من الكتب الإسلامية

---

[1]- محمد ياسين عريبي، الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط (المملكة المغربية)، ط1 1991، ص (137).

[2]- عبد الرحمان خرشي، المرجع نفسه، ص (24، 25).

[3]- محمد ياسين عريبي، الاستشراق وتغريب العقل التاريخي الإسلامي، ص (138).

بهدف عرض الإسلام من وجهة نظر مسيحية، وقائع تُمثِّل البداية الحقيقية لإنتاج المعرفة الاستشراقية المُتخصِّصة، وبحجم لم تشهده القرون الماضية. أمَّا التحديد الزمني الذي يُرجِّحه آخرون فهو قرار المجمع العام للكنائس المُنعقد في (فيينا) عام (1311م) الداعي إلى دراسة "العبرية" و"العربية" و"الكلدانية" في جامعات (روما) و(باريس) و(أوكسفورد) و(سلامنكا)، وذلك استجابة لدعوة (روجر بيكون) و(ريموند لول) اللَّذينناديا بضرورة التبحُّر في اللُّغة العربية للنفاذ إلى عمق التطوُّر الحاصل في ميادين "الطب والفلسفة والعلوم"، وقد كانت العربية وقتها كالانجليزية اليوم، لغة الرُقي والمدنية، بوابة الخلاص من الجهل والتخلُّف إلى بهو النور والمعرفة، وظلَّت علوم المسلمين، وخصوصاً في (حوض المتوسط) منهلاً للأوروبيين المُتعطِّشين للمعرفة، وقد أدركوا تأخُرهم العلمي فانكبُّوا على الترجمة لأعلام العلم العربي (كابن سينا وابن رشد والزهراوي والرازي والخوارزمي) وغيرهم. وقد كان لإنشاء "كراسي اللُّغات الشرقية" في الجامعات الأوروبية دوراً مركزياً في ازدهار الدراسات الاستشراقية.[1]

ويُضيف (عبد الرحمان الوهابي) إلى ما ذكرناه اتجاهاً آخر يُحدِّد ظهور "المؤسَّسات الاستشراقية" بفروعها المختلفة الواضحة المعالم بعد سقوط (القسطنطينية). والحق أنَّها كانت مركزاً حصيناً للعلوم والآداب والفنون التي خلَّفها (الإغريق) و(الرومان)، فلمَّا سقطت؛ رحل علماؤُها وكثير من "نصارى الشرق" إلى (غرب أوروبا). فقد يكون ذلك سبباً من جملة أسباب ساهمت في ظهور ذلك النوع من الدراسة للشرق عامة والعرب والمسلمين بصفة خاصة...أمَّا (عبد الحميد صالح حمدان) ورغم أنَّه يُقِرُّ بأنَّ الاستشراق بدأ على يد رجال "الكنيسة المسيحية" من "الرهبان" و"رجال اللَّاهوت" في (إيطاليا) و(إسبانيا) و(فرنسا) و(إنجلترا) بادئاً إيَّاهم (ببطرس المُبجَّل المُحترم) و(جيرار دي كريمون) و(ألبير الكبير) و(ميكيل سكوت) و(روجر بيكون) و(ريموند لول)، إلَّا أنَّه يعتبر أخيراً أنَّه لم يظهر الاستشراق الحقيقي إلَّا في القرن السادس عشر، ولم يتطوَّر إلَّا بتطوُّر أوروبا ثقافياً وحضارياً ومحاولتها اللَّحاق بالعرب والتفوُّق عليهم، وينطبق هذا الرأي مع ما ذهب إليه (حمدي زقزوق) في تحديده لبداية الاستشراق مع النصف الأوَّل للقرن السادس عشر، وبالتحديد مع (غيوم بوستيل)، وهو مستشرق من "عصر النهضة"، اشتُهر بأنَّه كان يتباهى بقدرته على عبور أقطار الشرق كلها وصولاً إلى (الصين) دون مترجم، شغل أوَّل كرسي للُّغة العربية في (الكوليج دو فرونس) سنة (1539م)...ويرجع الفضل في انتشار تلك الدراسات وتوسُّعها إلى استحداث أوَّل مطبعة بالحرف العربي عام (1586م) على يد (فرديناند دو ميتشي)، ولنا أن نتخيَّل مدى إسهامها في تنشيط حركة النقل والترجمة التي سخَّرها الأوروبيون لخدمة نهضتهم التي نشهد تقدُّم أطوارها إلى اليوم. ويحاول المستشرقون عموماً ربط الاستشراق بالحركات التي ظهرت في

[1]- عبد الرحمان خرشي، فلسفة الاستشراق وأثرها في الصراع الحضاري، ص (28، 29).

"عصر النهضة"، كالنزعة العالمية والحركة الموسوعية، وبالمناسبة؛ فإنَّ وجهات نظر مُتعدِّدة، غربية وعربية ترى في القرون المُتأخِّرة، لدى ميلاد فكر التنوير والنهضة العلمية والاستعمار الأوروبي للبلاد الإسلامية، النقطة الفاصلة في بدء الدراسات الاستشراقية.[1]

كان هذا هو عصر "النهضة الاستشراقية"، وهذه النهضة هي نوع من اليقظة التي تجسَّدت في إطلاق تيار ثقافي غربي قوي يرنو لاكتشاف "الشرق"، مُعلناً نهاية "النهضة الأوروبية" (المستقلة، والذاتية التمحور) المُعتمدة على فكرة إحياء الثقافة الأوروبية الكلاسيكية.[2]

لقد حطَّمت هذه "النهضة الاستشراقية" الجديدة الخيال والخيلاء الغربي الذي طالما راود الأوروبيين كونهم حضارة ذاتية الاعتماد، حضارة متكاملة وذات صفات خاصة، لم تكن بحاجة إلى الاعتماد على غيرها من الحضارات الأخرى في خارج أوروبا. ولكن كانت عمليَّة إماطة اللِّثام عن حضارات عظيمة دفينة في الأتربة خارج أوروبا، حضارات لم تكن أقل شأناً وتشكيلية (في تكوين أوروبا ذاتها) عن سواها من الحضارات الأوروبية الكلاسيكية، فقد عرَّضت الذهنية الأوروبية لـ"رجَّة وعي" عنيفة.[3]

إنَّ "الشرق" إذن، موجز مختصر compendium مُتغيِّر غامض، شيء يتطابق مع ما يرغب الكاتب، أو المُدوِّن أو المُراقب المفترض، قوله عنه في التو واللَّحظة. ينبغي للتاريخ الحقيقي للاستشراق، في مُقابل التاريخ الزائف له، أن يشغل نفسه بالخطوط والاتجاهات والاتفاقات التي جرى وفقاً لها إعداد الحفلة المُرتحلة التي تُدعى "الشرق" والتي قام عليها المستشرقون.[4]

وممَّا لا شك فيه أنَّ الاستشراق لم ينتظم أمره ولم تتحدَّد أُطُرُه العامة كتخصُّص مستقل قائم بذاته إلَّا بعد مخاض فكري عسير، وبغض النظر عن دوافع تلك الدراسات وحتى أهدافها، فقد مرَّت بمحطات هامة منذ بداياتها الأولى، وإن لم تتحدَّد تلك الدوافع والأهداف بالصورة التي نعرفها اليوم، غير أنَّ إحداث قطيعة زمنية بين القرون المُتأخِّرة وبدايات التأسيس الأولى أمر غير مقبول، وفي اعتقادي أنَّنا نكون مُخطئين إذا قلَّلنا من قيمة مباحث المستشرقين الأوائل، ومثل ذلك التحديد الزمني يُجافي الحقيقة ولا يخدمها، لأنَّه يقوم على تهميش الدور الذي اضطلعت به بحوث ودراسات منذ مئات السنين.[5]

إنَّ تاريخ الاستشراق هو بالضرورة تاريخ الأفكار التي حرَّكت عواطف "الغرب"، وهو ليس بالتأكيد تاريخ الحركة اللَّصيقة للتعامل مع "الشرق" وفهمه من قِبل "الغرب"، فهذه

---

[1]- عبد الرحمان خرشي، فلسفة الاستشراق وأثرها في الصراع الحضاري، ص ص (29...32).

[2]- محمد الدعمي، الاستشراق (الاستجابة الثقافية الغربية للتاريخ العربي الإسلامي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، ط2، 2008، ص (52).

[3]- محمد الدعمي، الاستشراق (الاستجابة الثقافية الغربية للتاريخ الإسلامي)، ص (52).

[4]- ضياء الدين ساردار، الاستشراق (صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربية)، ص (39، 40).

[5]- عبد الرحمان خرشي، فلسفة الاستشراق وأثرها في الصراع الحضاري، ص (32، 33).

التفاصيل مجرد أشياء عرضية ثانوية. إنَّ شرق المستشرقين هو نِتاج (صنعي artifact) أنشأه "الغرب" وقام بشرحه والدفاع عنه وتشييئه والبرهنة على الانشغالات المعاصرة الخاصة به.[1]

2) أطوار الاستشراق:

- المرحلة الأولى: (مرحلة التكوين والتبلوُر):

من الشواهد التي لا تغيب عن المُتأمِّل في نشأة الاستشراق وتطوُّره، ما "للتبشير" من أثر في ولادته على نحو لافت، وقد كان أهم الأهداف البحثية المُعلنة لترجمة القرآن إلى اللَّاتينية ودراسته، هو التعرُّف على الإسلام و مبادئه وتعاليمه من طرف رجال الدين المسيحيين ولإظهار أنَّه هرطقة مسيحية، كما كان الغرض الأساسي هو محاولة تنصير المسلمين وردِّهم عن دينهم، باعتبارهم من المظلِّلين الذين تركوا الديانة المسيحية الصحيحة واعتنقوا هذا الدين، ولتحقيق ذلك الغرض كان لِزاماً على "الكنيسة" أن تستعين بجهود أبنائها المُخلصين، بما تملك عليهم من سُلطة مرجعية، وهو ما تمَّ فعلاً على يد الكثير من المُبشِّرين على اختلاف مشاربهم، ولِثِقَلِ المُهمة على عاتقه، فقد أُريد للمُبشِّر أن يكون عارفاً بلُغة الأرض التي سيرتحل إليها، ومُعتقدات سُكانها وعاداتهم وتقاليدهم، وأن يكون مُطَّلِعاً على أساليب الدعوة المسيحية ومُستوعباً لفنون الحوار وطُرُق الإقناع، عند الهجوم على الديانات الأخرى[2]، وحسب ما يرى بعض الباحثين فإنَّ الاستشراق قد بدأ بنشاط "الرهبان" في مجال الترجمة، حيث توجَّهت البعثات العلمية المسيحية إلى (الأندلس)[3]، ونخُصُّ بالذكر هنا مدرسة (طليطلة) للمطران (ريموند) التي كان لها دور ريادي في عملية الترجمة حيث: "تكاثفت الجهود المُنظَّمة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين لنقل أُمَّات الكُتُب العربية إلى اللَّاتينية في شتى العلوم، وقد استطاع البابا (سلفستر الثاني) في القرن العاشر الميلادي أن يُؤسِّس مركز الدائرة لحركة الترجمة ب(روما) التي يمتدُّ قُطرُها إلى (صقلية) جنوباً وإلى (طليطلة) شمالاً، أمَّا استيلاء (ألفونس السادس) على (طليطلة) سنة (1085م) التي كانت تَعُجُّ بالمكتبات العربية والإمكانات البشرية العلمية، فقد وضع الوسائل الفعلية لبداية "حركة النقل والترجمة"، وقد هَيَّأَ لهم (يهود إسبانيا) الوسط الذي يصلهم بالعقل المكتوب والعقول العربية القائمة على نشر المعرفة والعلم في ربوع (الأندلس).[4]

- المرحلة الثانية: (مرحلة الانطلاق والتقدُّم):

خلَّفت الحروب الصليبية تراكمات كثيرة غيَّرت ملامح العلاقة بين العالم المسيحي

---

[1]- ضياء الدين ساردار، المرجع نفسه، ص (40).

[2]- عبد الرحمان خرشي، فلسفة الاستشراق وأثرها في الصراع الحضاري، ص (34، 35).

[3]- عبد الله محمد الأمين النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية ، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الخرطوم (السودان)، ط1 1997، ص (18).

[4]- محمد ياسين عريبي، الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، ص (148).

والإسلامي وشكَّلت إرهاصات لمرحلة جديدة في فصول التعامُل مع "الشرق" بكل أبعاده[1]، حيث: "احتدم الصراع بين (الشرق) و(الغرب) بسبب ظهور حضارة العرب الإسلامية التي سرعان ما امتدَّت من (الجزيرة العربية) إلى (شرق آسيا) و(شمال إفريقيا)، بل امتدَّ إشعاعها إلى جنوب (أوروبا) وشمالها كما في (الأندلس) و(صقلية) وجنوب (فرنسا) وغيرها. وإذا كان المجال المغناطيسي لهذه هو "العقيدة" كشرط نفسي لبناء الشروط الموضوعية، فإنَّ الكنيسة (الرومانية) تنبَّهت إلى خطر هذا المجال الذي كاد يستوعبها بسبب ما للتوحيد من تطابق بين العقيدة والعقل في هذه الحضارة الجديدة، ومن هنا واجهت الكنيسة هذا التحدي سراً وعلناً وعلى كل المستويات حتى صيَّرته من الدفاع إلى الهجوم في ظاهرة "الحروب الصليبية" التي بدأت مع نهاية القرن الحادي عشر ميلادي.[2]

وإذا كانت الحروب الصليبية الحدث العسكري الهام في توجيه مسار الاستشراق في هذه المرحلة فإنَّ حدثاً علمياً لا يقل أهمية، وقع في بداية القرن الرابع عشر ميلادي، هو إنشاء "كراسي اللُّغات الشرقية" في عدد من الجامعات الأوروبية[3]، فمثلاً في (انجلترا): "هناك 56 جامعة أو معهداً يُعلِّم مُعظم اللُّغات الشرقية ومن أشهرها: جامعة (أوكسفورد- 1167م)، فقد خَصَّت العربية والعبرية والكلدانية والسريانية بأوَّل كرسي فيها نزولاً عند رغبة البابا (إكلمنص الخامس) في مجمع (فيينا) (1311- 1312م)، ثُمَّ أنشأ كبير الأساقفة (لود) كُرسياً للعربية فيها سنة (1636م)، وفي مطلع القرن الثامن عشر أُضيف إليه كرسي آخر، فوقفا على اللُّغة العربية، وألسُنية اللُّغات السامية والدراسات الإسلامية، وتاريخ الشرق الأدنى الحديث، والفلسفة العربية...وهكذا انتهى تطوُّر الاستشراق إلى هذا المذهب العلمي الذي استمر من مطلع القرن التاسع عشر حتى اليوم، وإنَّما يُفهم من المذهب العلمي التخصيص لا التعميم، فما كانت الدراسات الشرقية قط مجرد نوع من أنواع الرياضة، أو في سبيل الخدمة العامة كالتعليم أو التجارة أو السياسة، وإن أفاد بعضهم من بعضها.[4]

- المرحلة الثالثة: (مرحلة الاحتراف والتخصُّص):

يمكن التأريخ لهذه المرحلة في أواسط القرن السادس عشر، ذلك أنَّ المعرفة الاستشراقية التي تبلوَّرت بداياتها الأولى في القرن العاشر الميلادي وانطلقت بفعل الحروب الصليبية وإنشاء كراسي اللُّغات الشرقية في الجامعات الأوروبية، وكذا تعاظم الدور الذي لعبته الترجمة لعلوم العرب وثقافتهم في بناء صرح علمي، كان يومئذٍ في طور التأسيس، انطلقت كمعرفة تتَّجه نحو التخصُّص والاحتراف بالتوازي مع النهضة العلمية الفَنِّيَّة التي

---

[1]- عبد الرحمان خرشي، فلسفة الاستشراق وأثرها على الصراع الحضاري، ص (37)

[2]- محمد ياسين عريبي، الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، ص (132).

[3]- عبد الرحمان خرشي، المرجع نفسه، ص (37).

[4]- نجيب العقيقي، المستشرقون ج2، دار المعارف، القاهرة (مصر)، ط5، 2006، ص (09، 10).

تدين بالكثير لحركة الترجمة[1]، وخير مثال على ذلك ترجمة "تهافت الفلاسفة" ضمن "تهافت التهافت" حيث قام اليهودي (كولونيموس ماير) بترجمة "تهافت التهافت" مبتوراً إلى اللَّاتينية بطلب من (روبرت الأنجوي)، أمَّا (كالونيموس داود بن تودور) فقد ترجم "تهافت الفلاسفة" كاملاً ضمن "تهافت التهافت" إلى العبرية تحت عنوان: (هبالا هاهبالا) وذلك لقصور الترجمة الأولى إلى اللَّاتينية خاصة فيما يتعلَّق بنصوص تهافت (الغزالي).[2]

وتميَّزت هذه المرحلة بزيادة الاهتمام باللُّغة العربية، واستحداث كراسي اللُّغات الشرقية[3]، فقد: "بات الاستشراق بجميع تياراته واتجاهاته الفكرية النفعية والحيادية في حاجة ماسة إلى تعلُّم اللُّغة، فالذي اتَّصل منهم بالدوائر الاستعمارية بشكل مباشر أو غير مباشر...احتاج إلى العربية ليتمكَّن بها من التفاهم مع أهل المنطقة ولقراءة عاداتها وتقاليدها، ورسم خُططها، وإعادة صياغتها في ضوء المصالح الاستعمارية، وكذلك من كانت لهم أغراض ثقافية دون أن تكون لدُولهم طموحات عسكرية بارزة بروز الأهداف التنصيرية، فقد احتاجوا إلى معرفة العربية للوقوف على معاني القرآن، والحديث النبوي الشريف، والسيرة والتاريخ الإسلامي، ثُمَّ لمعرفة واقع المجتمع الإسلامي نفسياً واجتماعياً، وأفضل السُبُل لإدخال الثقافة البديلة إليه، ولذا فقد بات لِزاماً أن تُنفَق الأموال الحكومية والكنيسة في سبيل إجراء الدراسات العربية الصارمة الجادة في جميع المجالات[4]، ولذلك فقد عَرَّفَ (بارت) الاستشراق بقوله: **"الاستشراق علم يختص بفقه اللُّغة خاصة".**[5]

2) مفهوم الاستشراق:

أ- لغة:

من الواضح أنَّ لفظة "الاستشراق" من مادة "الشرق"، و"الشرق": حيث تشرق الشمس ومنه اسم الموضع "المشرق"، وأشرقت الأرض إشراقاً: إذا أنارت بإشراق الشمس. ويُقال أشرق "البلح" بلون الحُمرة بمعنى أضاء، والإشراق: انبعاث النور من العالم غير المحسوس إلى الذهن وتتمُّ المعرفة به، أمَّا المصدر "استشراق" فهو حديث، لم يرد له ذكر أو لأي من مشتقاته في لغة العرب القدماء ولا في مصنفاتهم ولا يعثر الباحث عليه في معجم أو كتاب عربي وسيط كـ"لسان العرب" لـ(ابن منظور) و"تاج العروس" لـ(الزبيدي)، و"القاموس المحيط" لـ(الفيروزبادي)، وقد ظهر لأوَّل مرة في معجم: (متن اللُّغة) للشيخ (أحمد رضا) الذي

---

[1]- عبد الرحمان خرشي، فلسفة الاستشراق وأثرها في الصراع الحضاري، ص (38، 39).

[2]- محمد ياسين عريبي، الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، ص (142).

[3]- عبد الرحمان خرشي، المرجع نفسه، ص (39).

[4]- إسماعيل أحمد عمايرة، المستشرقون وتاريخ صلتهم بالعربية (بحث في الجذور التاريخية للظاهرة الاستشراقية)، دار حنين للنشر والتوزيع وخدمات الطباعة، عمان (المملكة الأردنية)، ط2، 1992، ص (54، 55).

[5]- محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، ص (12).

يقول: "استشرق: طلب علوم الشرق ولغاتهم".[1]

ب- اصطلاحاً:

الاستشراق كمذهب علمي، أوجده (نابليون بونابرت)، خلال حملة (مصر) وبعدها. فقد أبدى تآخياً مع المسلمين، بل لقد زعم أنَّه هو نفسه اعتنق الإسلام، لكسب صداقة المسلمين، لكي يُواصل بفضل هذه الصداقة، معركته ضد (بريطانيا العظمى)، وكان هذا الخليط من التعاطف النبيل والمصلحة السياسية الخفية، قد طبع منذ البدء الاستشراق الذي تميَّز كفرع علمي مستقل منذ نهاية القرن التاسع عشر، ومع ازدياد أطماع الغرب، طرأت تغييرات على مسرح الأحداث، حتَّمت ضرورة دراسة "الشرق" بصورة أعمق. وكان الباعث على ذلك هو ما عُرف باسم "المسألة الشرقية" أو توزيع تركة "الرجل المريض" وإعادة تشكيل جغرافية العالم العربي بل والعالم الإسلامي وتقسيمه إلى مناطق نفوذ للاستعمار.[2]

فالقُوَّة الثقافية والعسكرية والغنى الاقتصادي والثقافي لتلك الحضارات هو الذي تسبَّب في بروز "الاستشراق"، وبهذا المعنى فإنَّ "الاستشراق" مُقيَّد بالجغرافيا- لقد نشأ من حقيقة كون الحضارات القوية المُؤَثِّرَة في "الشرق" مثَّلت إغواء لرغبات الحضارة الغربية، كما أنَّ حضارات "الشرق" لم تسقط عندما بدأت قوة "الغرب" في الصعود. لكن "الغرب" نفسه لم يكن دائماً هو "الغرب".[3]

إنَّ فكرة "الغرب" ككينونة سياسية تعود إلى القرن التاسع عشر، فقبل ذلك كان هناك: (العالم المسيحي)، ويمكن أن نتتبَّع أصول "الاستشراق" ومعظم تاريخه في المواجهات التي حصلت بين العالم المسيحي وأقرب جيرانه أي (الإسلام). ففي المواجهة بينه وبين الإسلام طوَّرَ "الغرب" رؤيته "للشرق" بوصفه موضعاً للغرابة ومثاراً للدهشة ومكاناً شبقياً حيث تسكن العجائب والغرائب وتعرض المشاهد الوحشية والبربرية. لقد عملت الحروب الصليبية، على سبيل المثال، على خلق تمثيلات للمسلمين وإدامتها، بوصفهم أشراراً وفاسدي الأخلاق، فاسقين وبرابرة، جهلة وأغبياء قذرين ومن نوع أدنى متوحِّشين وبشعين، مهووسين وعنيفين. من وجهة نظر العالم المسيحي، كان "الإسلام" الوجه المظلم لأوروبا. يعمل الاستشراق إذن بوصفه الفرد الخارجي والرغبة لامتلاك "الشرق"، وفي الوقت نفسه بوصفه الرغبة الداخلية في تنسيب الشرق وملائمته.[4]

من هنا نستطيع القول بأن الخلفية التاريخية للاستشراق هي التي حدَّدت مفهومه

---

[1]- عبد الرحمان خرشي، فلسفة الإستشراق وأثرها في الصراع الحضاري، ص (17).

[2]- محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، ص (47).

[3]- ضياء الدين ساردار، الاستشراق (صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربية)، ص (22، 23).

[4]- ضياء الدين ساردار، الاستشراق (صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربية)، ص (23).

وأهدافه ونشأته فهو مصطلح يشير إلى الدراسات الغربية للشرق بأنواعه الثلاثة: الأقصى والأوسط والأدنى، من حيث شعوبه ودياناته...الخ، رغبة في اكتشافه لتطويعه لسياسة الغرب وخدمة لأهداف الاستعمار.[1]

والاستشراق بهذا المعنى هو معرفة يُنتجها غير الشرقي عن "الشرق"، وبالمعنى العام هو معرفة بالشرق وشعوبه وعاداته وتقاليده وأديانه ولغاته وتراثه وتاريخه، لذلك فإنَّه غالباً ما يختلط بميادين بحوث وتخصُّصات أخرى "كاللَّاهوت وعلم الآثار والحفريات والفيلولوجيا والفلسفة والفنون..الخ"، ذلك ما يستوقفنا للنظر في كون الاستشراق ظاهرة فكرية أو أنَّه علم كبقية العلوم الإنسانية والاجتماعية. إنَّ المعرفة الاستشراقية هي معرفة علمية بما اجتمع لها من البحث والتحليل والمقارنة والتحقيق وهو الجهد الذي يظهر في تأليف الكتب وفهرسة المخطوطات وإصدار الموسوعات والمعاجم والدوريات والترجمات، ويتعزَّز ذلك الحُكم عند النظر إلى صبر المستشرقين وجُهدهم في البحث، وتخصُّص دراساتهم ونفاذهم إلى لُغات "الشرق"، وهي صفات علمية بحتة.[2]

3) من هو المستشرق:

يُحدِّده (ميكائيل أنجلو جويدي) بقوله: "وليس صاحب علم الشرق الجديد بهذا اللَّقب بالذي يقتصر على معرفة بعض اللُّغات المجهولة، أو يستطيع أن يصف غرائب عادات بعض الشعوب، إنَّما هو من جمع بين الانقطاع إلى درس بعض أنحاء الشرق وبين الوقوف على القوى الروحية الأدبية الكبيرة التي أثَّرت على تكوين الثقافة الإنسانية. هو من تعاطى درس الحضارات القديمة ومن أمكنه أن يُقدِّر شأن العوامل المختلفة في تكوين التمدُّن في (القرون الوسطى) مثلاً أو في (النهضة الحديثة)، وفي هذه الكلمات ما يدب على إمكان بل وجوب التعاون في ما بين الشرقيين والمستشرقين، إذ لا شك أنَّه قلَّما أُتيح لمن لم ينشأ في بلاد الغرب مثلاً أن يجد الإجادة كُلَّها في معرفة هذه اللُّغة الشريفة".[3]

ويتَّفق علماء الغرب أنَّ من شروط المستشرق أن يُتقن واحدة من لغات الشرق أو أكثر، ويُحدِّده (ديتريش) بقوله: "المستشرق هو ذلك الباحث الذي يحاول دراسة الشرق وتفهُّمه، ولن يتأتَّى له الوصول إلى نتائج سليمة في هذا المضمار، ما لم يُتقن لغات الشرق"، والحق أنَّ المستشرقين تعدو تعلُّم أُمهات لغات الشرق والتشرُّب من قواعدها، إلى إجادة اللهجات المحلية للشرقيين".[4]

---

[1]- محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، ص (48).

[2]- عبد الرحمان خرشي، فلسفة الاستشراق وأثرها على الصراع الحضاري، ص ص (20...22).

[3]- محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق (رسالة استعمار)، دار الفكر العربي، القاهرة (مصر)، (د.ط)، 1993، ص (151).

[4]- عبد الرحمان خرشي، فلسفة الاستشراق وأصرها في الصراع الحضاري، ص (19).

4) مجالات الاستشراق:

نشأت عن هذا التيار الفكري الاستشراقي المؤلفات الرئيسية لأهم المدارس الاستشراقية في الغرب: (فرنسا، ألمانيا، هولندا، إيطاليا، إسبانيا، روسيا، الولايات المتحدة)، ويُميّز (يوسف أسعد داغر) بين عناصر إيجابية في الدراسات العربية الإسلامية: (دراسة الحضارات القديمة - تجميع المخطوطات العربية في المكتبات الأوروبية. - إنشاء لوائح بالمخطوطات - نشر مُؤلَّفات عديدة مهمة - إلقاء درس منهجي بطريقة الاستشراق على العلماء الشرقيين - تنظيم مؤتمرات الاستشراق – كتابة بعض الدراسات التي كثيراً ما تكون ناقصة ومغلوطة من الناحية اللُّغوية لكنَّها مُتماسكة ودقيقة من حيث المنهج). تلك مجالات الاستشراق، ولا شكَّ في أنَّها قد ساهمت في تنبيه الوعي القومي في مختلف بُلدان الشرق وفي تنشيط حركة النهضة العلمية واليقظة الفكرية.[1]

5) تصنيف الاستشراق:

يذهب بعض النُقاد للاستشراق إلى محاولة التخفيف من النقد الهجومي عليهم بما يحاوله من إيجاد تصنيفات عقلية إلى أنَّ هناك ثلاثة مستويات للاستشراق:

- **معتدل في رؤيته**: وهو "الجامعي الأكاديمي"[2]: وهي المعرفة الأكاديمية والعملية: معرفة أحوال الشرقيين ومعرفتهم: "أي معرفة الجنس الذي ينتمون إليه، وشخصيَّتهم وثقافتهم وتاريخهم وتقاليدهم ومجتمعهم وإمكانياتهم".[3]، يتوسط بينهما: - **متطرف:** وهم الذين نبتوا في حضن الاستعمار. وذلك من حيث هي قسمة عقلية مقبولة غير أنَّها خالية تماماً من الصدق، لأنَّ الخارج وهو الواقع لا يخضع لها. ولا تلقى قبولاً بين أوساط النُقاد للدراسات الاستشراقية فنرى (إدوارد سعيد) يُقسِّمه إلى: (الإستشراق الجامعي.- الإستشراق المسيحي "الغربي" أو "الديني".- الإستشراق المُعلمن المُبَطَّن.- الإستشراق السياسي). ويذهب (ماكسيم) إلى تقسيمه إلى ثلاثة تيارات:

- **تيار نقص:** يقوم على الشعور بتفوُّق الغرب واحتقار جميع الحضارات الأخرى.
- **تيار رومانسي:** يستنشق بمتعة عبق الشرق، ويزيد هذه المتعة فقر الشرق المُتزايد.
- **تيار علمي تخصصي:** اهتمامه الأساسي على ماضي الشرق.

وهناك تقسيمات أخرى مثل:

- **تيار تقليدي:** وهو الذي ساير الاستعمار وجعله أداته.

---

[1]- محمد إبراهيم الفيومي، المرجع نفسه، ص (153).

[2]- محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، ص (24).

[3]- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة (مصر)، ط1، 2006 ص (93).

- تيار تجديدي...

بيد أنَّ (إدوارد سعيد) يُعطيه سمة واحدة تحت مُسمى واحد وهي: "مؤسَّسَة مُشتركة للتعامل مع الشرق". فمهما تعدَّدَت مفاهيمه وساهم نشاطه الدؤوب على جعلها مُتداولة فهو وجه واحد من حيث كونه ذا دلالة أكاديمية أي "بحثاً جامعياً"، أو كونه أُسلوباً فكرياً قوامه تمايُزان أساسيان: "وجودي" و"معرفي" بين: "غرب" يَدَّعي أنَّه يعرف نفسه تماماً- بنفسه- وبين "شرق" قابل لمعرفة الغير، وعاجز ذاتياً عن معرفة نفسه.[1]

4) أهداف الاستشراق ووسائله :

1- الوسائل: كانت وسائل المستشرقين لتحقيق أهدافهم تتمثَّل في:

أوَّلاً: اكتساب عُضوية مجامع اللُّغة العربية.

ثانياً: إصدار المجلات المُتخصِّصة.

ثالثاً: إلقاء المحاضرات.

رابعاً: نشر المقالات في الصحف والمجلات العربية.

خامساً: إصدار الموسوعات الإسلامية بعدة لغات.

سادساُ: تطبيع الفكر الاستشراقي أو "شرقنة الشرق"، وذلك من خلال إيجاد كوادر محلية تتبنَّى الطروحات الاستشراقية، حيث يتِمُّ تعليم هذه الكوادر على أيدي المستشرقين في الجامعات المحلية أو أقسام الدراسات الإسلامية والعربية في الجامعات الغربية.[2]

2- الأهداف:

أ) هدف علمي مشبوه، ويهدف إلى:

- التشكيك بصحة رسالة النبي "صلى الله عليه وسلم" ومصدرها الإلهي.
- إنكارهم أن يكون الإسلام ديناً من عند الله.
- التشكيك في صحة الحديث النبوي الشريف.
- التشكيك بقيمة الفقه الإسلامي الذاتية.
- التشكيك في قدرة اللُّغة العربية على مُسايرة التطوُّر العلمي.[3]

ومن خلال هذه الأهداف العلمية المشبوهة، يمكننا لمس مدى عُمق فكرهم وإحاطتهم بمكامن القوة في الفكر الإسلامي والمُتمثِّلة في ثلاثة عناصر أساسية: (القرآن الكريم- السنة

[1]- محمد إبراهيم الفيومي، المرجع نفسه، ص ص (24...26).

[2]- عبد الله محمد الأمين النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية، ص (26، 27).

[3]- مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (ما لهم وما عليهم)، دار الوارق للنشر والتوزيع، (د.ب.ن)، (د.ط) (د.س.ن) ص (26).

النبوية الشريفة- اللُّغة العربية)، فحاولوا تشويهها بطُرُق عليمة بحتة، ليظُّن المشارقة أنَّها دراسات علمية محضة لا أكثر، وحق مشروع لأي باحث أو دارس مهما كان انتماءه وتوجُّهُه حتى ولو لم يكن من المسلمين أو العرب لكنَّها تحمل في طيَّاتها مقاصد أخرى لا تمُت بأي صلة للأُطُر العلمية المُتعارف عليها.

ب) الأهداف الدينية والسياسية:

وتتلخَّص فيما يلي:

1- تشكيك المسلمين بنبيِّهم وقرآنهم وشريعتهم وفقههم، ففي ذلك هدفان: "ديني"، و"استعماري".

2- تشكيك المسلمين بقيمة تراثهم الحضاري، يدَّعون أنَّ الحضارة الإسلامية منقولة عن حضارة الرومان ولم يكن العرب والمسلمون إلَّا نقلة لفلسفة تلك الحضارة وآثارها، لم يكن إبداع فكري ولا ابتكار حضاري، وكان في حضاراتهم كل النقائص.

3- إضعاف ثقة المسلمين بتُراثهم، وبث روح الشَّك في كل ما بين أيديهم من قيَّم وعقيدة ومُثُل عُليا ليسهُل على الاستعمار تشديد وطأته عليهم، ونشر ثقافته الحضارية فيما بينهم، فيكونوا عبيداً لها.

4- إضعاف روح الإخاء الإسلامي بين المسلمين في مُختلف أقطارهم عن طريق إحياء القوميات التي كانت لهم قبل الإسلام، وإثارة الخلافات بين شعوبهم، ومنع الوحدة بين البلاد العربية.[1]

5- تصوير الشرق في صورة الشعوب المُتخلِّفة فطرياً، والتي لا تتمتَّع بالقدرة على التحليل والنقد والتركيب، وأنَّها عقلية بسيطة ساذجة تُؤثِّر عليها الخرافات وتفِر من التطوُّر، وأن تولَّد لدى الشرقيين القناعة اللَّازمة بتقدُّم الغرب الأوروبي وتفوُّقه الحضاري الفطري عبر العصور.

6- تأصيل نزعة "محاكاة الغرب" في العقل الشرقي وذلك من خلال تشجيع المُثقفين في الارتباط بأوروبا ثقافة ولغة وتقاليد والابتعاد عن الهوية الثقافية والحضارية الشرقية.[2]

وكانت نظرية "العرق" تُلخِّص التعبير الحقيقي عن موقف الغرب من الإسلام ومن العرب. وبالرغم من أنَّها نظرية أدبية تحمل صيغاً بلاغية ولا تمُت إلى أساليب البحث العلمي بأدنى سبب فقد أشاعها الاستعمار وتبنَّاها مُفكِّرون غربيون وحكَّموها فيما شجر بين "الغرب" و"العرب" من اختلاف واعتبروا اختلافنا مع "الغرب" وعداوتنا مع سياسته في

---

[1]- مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (ما لهم وما عليهم)، ص (30، 31).

[2]- فاروق عمر فوزي، الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى)، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان (المملكة الأردنية)، ط1، 1998، ص (35).

الأوطان العربية تعبيراً حقيقياً عن عدم قابليتنا للتحضُّر، وليس عن عدم قابليَّتنا للاستعمار وعجزنا عن فهم حضارة الغرب.[1]

ج) أهداف علمية خالصة:

مِمَّا لا شك فيه أنَّ هناك فئة من المستشرقين اندفعت برغبة علمية صادقة وبدافع ذاتي وهواية شخصية تطوَّرت إلى احتراف لدراسة التاريخ الإسلامي، ومحاولة التعرُّف على الحقيقة قدر المُستطاع وحسب جهدها في فهم وقائع التاريخ. وقد ظهرت ومن خلال هذا الجهد العديد من الدراسات القيِّمة التي تُقدِّم فائدة علمية في تفسير التاريخ الإسلامي[2]، ولا يُقصد منها إلَّا البحث والتمحيص ودراسة التراث العربي والإسلامي دراسة تجلو لهم بعض الحقائق الخافية عنهم، وهذا الصنف قليل عدده جداً، وهم مع إخلاصهم في البحث والدراسة لا يُسلمون من الأخطاء والاستنتاجات البعيدة عن الحق، إمَّا لجهلهم بأساليب اللُّغة العربية، وإمَّا لجهلهم بالأجواء الإسلامية التاريخية على حقيقتها فيُحبون أن يتصوَّروها كما يتصوَّرون مجتمعاتهم، ناسين الفروق الطبيعية والنفسية والزمنية التي تُفرِّق بين الأجواء التاريخية التي يدرسونها، وبين الأجواء الحاضرة التي يعيشونها. وهذه الفئة أسلم الفئات الثلاث في أهدافها، وأقلُّها خطراً، إذ سرعان ما يرجعون إلى الحق حين يتبيَّن لهم، ومنهم من يعيش بقلبه وفكره في جو البيئة التي يدرُسها، فيأتي بنتائج تنطبق مع الحق والصدق والواقع، ولكنَّهم يلقون عنتاً من أصحاب الهدفين السابقين، إذ سرعان ما يتَّهمونهم بالانحراف عن "المنهج العلمي"، أو الانسياق وراء العاطفة، أو الرغبة في مُجاملة المسلمين والتقرُّب إليهم، كما فعلوا مع (توماس أرنولد) حين أنصف المسلمين في كتابه العظيم: "الدعوة إلى الإسلام"، فقد برهن على تسامح المسلمين في جميع العصور مع مُخاليفهم في الدين، على عكس مخاليفهم معهم.[3]

ولَعَلَّ ظاهرة ثقافية أوروبية أخرى ساعدت على نُمُو الدراسات الاستشراقية وتطوُّرها في أوروبا وهي ما يُسميها الدكتور (عبد الحميد) ظاهرة "الاغتراب الغربي" ويعني بها توجُّه العديد من الباحثين الغربيين لدراسة تُراث "الشرق" وخاصة التُراث العربي الإسلامي بدافع ذاتي وشخصي لا شائبة فيه كرد فعل لانغماس الثقافة الغربية والحياة الأوروبية في النزعة المادية. وقد تأمَّلت هذه الفئة من المستشرقين أن تجد في الحياة الروحية والإيمانية الشرقية، الطمأنينة النفسية والاستقرار الروحي الذي يفتقده الفرد الأوروبي.[4]

---

[1] - محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق (رسالة استعمار)، ص (233).

[2] - فاروق عمر فوزي، الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى)، ص (36، 37).

[3] - مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (ما لهم وما عليهم)، ص (31، 32).

[4] - فاروق عمر فوزي، المرجع نفسه، ص (38).

7) مؤتمرات المستشرقين:

بلغت مُؤتمرات المستشرقين الدولية (1873- 1968م) "30" مُؤتمراً، ضَمَّ الواحد منها مئات العلماء من أعلام المستشرقين والعرب والمسلمين والشرقيين، أسهموا فيما بينهم في أقسام كل منها الأربعة عشر، عن (آسيا) و(إفريقيا)، وتناولوا بالمحاضرات والأبحاث والنظريات والمُقترحات، ثُمَّ نشروها في مُجلَّدات للاهتداء بها كنُظُم ومناهج ووسائل، ثُمَّ أصبحت، مع دراسات مُؤتمراتهم الموضوعية والإقليمية، أُصولاً وأُمهات وأسانيد للباحثين، وهذا إحصاء لها مع نماذج من دراساتها:[1]

مكانها:	تاريخها:	أعمالها:
1- باريس	1873م	مجلدان في ثلاث أجزاء.
2- لندن	1874م	مجلدان.
3- بطرسبرج	1876م	مجلدان.
4- فلورنسا	1878م	مجلدان.
5- برلين	1881م	مجلدان في ثلاثة أجزاء.
6- ليدن	1883م	أربع مجلدات.
7- فيينا	1886م	خمس مجلدات.
8- ستوكهولم	1889م	ثلاثة مجلدات في خمسة أجزاء.
9- لندن	1892م	مجلدان.
10- جنيف	1894م	أربعة مجلدات.
11- باريس	1897م	ثلاثة مجلدات في خمسة أجزاء.
12- روما	1899م	ثلاثة مجلدات في أربعة أجزاء.
13- هامبورج	1902م	مجلد.
14- الجزائر	1905م	ثلاثة مجلدات في أربعة أجزاء.
15- كوبنهاجن	1908م	مجلد.
16- أثينا	1911م.[2]	
17- أوكسفورد	1928م	
18- ليدن	1931م	
19- روما	1935م	
20- بروكسل	1938م	
21- باريس	1948م	

[1]- نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، دار المعارف، القاهرة (مصر)، ط5، 2006، ص (365).

[2]- نفسه، ص (365، 366).

22- كمبردج 1951م

23- اسطنبول 1954م

24- ميونيخ 1957م

25- موسكو 1960م

26- نيودلهي 1964م

27- ميتشيجان 1967م

28- كامبرا 1971م

29- باريس 1973م

30- مكسيكو 1976م

فمنذ أواخر القرن التاسع عشر، طفق المستشرقون يعقدون المُؤتمرات الدولية، مَرَّة كل ثلاث سنوات أو سنتين أو بعد أربع، وتَشَرَّفَ على تنظيم كل مُؤتمر لجنة من علماء الدولة التي يُعقد فيها، لبحث جدول أعماله، ولها زيادتها أو إنقاصها وتحديد موعد انعقاده ومُدَّتِه. ويضُمُّ المُؤتمر مئات العلماء من أعلام المستشرقين وأقطاب الوطنيين في "الغرب" و"الشرق" (فقد اشترك في مؤتمر "أوكسفورد" 900 عالم، عن 25 دولة و85 جامعة و69 جمعية علمية). وينقسمون إلى أربع عشرة جماعة تنفرد كل منها بقسم من جدول الأعمال، وهي: (الدراسات المصرية القدية، الدراسات الآسيوية البابلية، وآثار الشرق الأدنى والعهد القديم، وآثار الكتاب المُقَدَّس، والشرق المسيحي، وبيزنطية، والدراسات السامية، والدراسات الإسلامية (اللُّغة والأدب)، والدراسات الإسلامية (التاريخ والفن)، والدراسات التركية، والدراسات الخاصة بإيران والقوقاز وما جاورها، والدراسات الهندية، ودراسات آسيا الوسطى والشرقية، والدراسات الإفريقية).[1]

8) أهم المواقف الغربية والشرقية من حركة الاستشراق:

أ - موقف المستشرقين:

هذه أدِلَّة مُتناثرة على مواقف المُستشرقين من إسهامات أترابهم، فيها ردود عليهم وطعن لهم بأنَّهم أساؤوا الفهم، فأساؤوا مع سوء الفهم العرض والمنهج والاستدلال، ذلك لأنَّهم لم يتمثَّلوها ولم يعيشوها فتعذَّر عليهم التعبير عنها بموضوعية وتجرُّد.[2]

وكان هناك عديد المواقف من المستشرقين التي كان لها هذا الرأي، حيث لم تسمح لهم توجُّهاتهم الموضوعية وأماناتهم العلمية ذلك، نذكر منهم (توملين) الذي قال في هذا الصدد: "هناك محاورات في الفلسفة الهندوسية والفلسفة الشرقية بوجه عام لا تزال في الحقيقة

---

[1]- نجيب العقيقي، المستشرقون ج3، ص (366، 367).

[2]- علي بن إبراهيم الحمد النملة، الاستشراق والدراسات الإسلامية، مكتبة التوبة، الرياض (المملكة العربية السعودية)، ط1 1998، ص (193).

ترجمتها إلى اللُّغات الأوروبية عسيرة، ولذلك رُبَّما كانت المعرفة التَّامة للُّغات الشرقية شرطاً لنكون على مقدرة فائقة لفهم الفكر الشرقي...وفي الوقت نفسه، اعترف رجال شديدو الذكاء، بعد أن كَرَّسوا الكثير من وقتهم للأبحاث الشرقية، أنَّهم لو كان عليهم أن يصلوا إلى فهم تام للفلسفة الشرقية لاستلزم الأمر أن يعتزلوا أوروبا كُلَّها، ولبدءوا الحياة من جديد كشرقيين...".[1]

كما يذكر المستشرق الألماني (أولريش هارمان) أنَّ: "الدراسات الألمانية حول العالم الإسلامي قبل عام 1919م أقل براءة وصفاء نيَّة، فقد كان (كارل هينرش بيكر)- وهو من كبار مستشرقينا- مُنغمساً في النشاطات السياسية، حتى أصبح في عام 1914م شديد الحماس لمُخطَّط استخدام الإسلام في إفريقيا والهند كدرع سياسية في وجه البريطانيين". ويقول (برنارد لويس): "لا تزال آثار التعصُّب الديني الغربي ظاهرة في الحواشي المرصوصة في الأبحاث العلمية". وينتقد (مكسيم رودنسون) بعض المستشرقين بقوله: "ولم ير المستشرقون في الشرق إلَّا ما كانوا يريدون رُؤيته، فاهتموا كثيراً بالأشياء الصغيرة والغريبة، ولم يكونوا يريدون أن يتطوَّر الشرق ليبلُغ المرحلة التي بلغتها أوروبا، ومن ثَمَّ كانوا يكرهون النهضة فيه". وقريب من هذا ما يذكر عن (بريستيد) قوله عن المستشرقين: "إنَّهم يريدون قتل حضارة الشرق عمداً لأنَّهم يريدون إخفاء الحقيقة".[2]

ب - موقف العلماء المسلمين ومفكري العربية:

انحصرت مواقف علماء الإسلام ومفكري العرب إلى ثلاث: (القبول المُطلق- الرفض- المواجهة).

أَوَّلاً: القبول المطلق:

وهذا التوجُّه نحو قبول إسهامات المستشرقين يُعدُّ أوَّل المواقف الثلاثة بُروزاً، إذ أنَّ بداية النهضة في (مصر) و(سوريا) قد اتَّكأت على مجموعة من المُفكرين والأُدباء الذين تلقوا عُلومهم من "الغرب" إمَّا بالابتعاث أو بالمتابعة، ويتَّسم هذا الموقف بالتأثُّر المباشر والقوي بالمعلومات الواردة عن المستشرقين حول التفسيرات الجديدة للإسلام من حيث كونه: "فكرة دينية عامة"، أو من حيث: "النظر إلى أحداث فرعية في حياة المسلمين" بدءاً بحياة الرسول [صلى الله عليه وسلم] ثُمَّ الصحابة وقادة المسلمين وعلمائهم، حتى أصبح الاستشهاد بإنتاج المستشرقين في قضية إسلامية مدعاة أو مقياساً لمدى اطِّلاع المؤلف وسِعة أُفقه وكسبه من الآخرين. وكان من أسباب هذا: (القبول المطلق) هو الانبهار بإسهامات المستشرقين الذين يتحدَّثون عن دين لا يدينون به، ويظهر عليهم الحديث الإيجابي عنه، ولكنَّه بتفسير جديد،

[1]- أ.ف.توملين، فلاسفة الشرق، ترجمة: عبد الحليم سليم، دار المعارف، القاهرة (مصر)، ط2، 1994، ص (168).

[2]- على بن إيراهيم النملة، المرجع نفسه، ص ص (194...198).

ويُقدِّمون للإسلام والعروبة أَجَلَّ الخدمات.[1]

كما أنَّ هذه الإسهامات الاستشراقية: "لا تخلو من كثير من الدراسات الجادة والحقائق الجزئية أو الكُلِيَّة الصحيحة. وقد تعمَّقت بعض هذه الدراسات في المجتمع الإسلامي تعمُّقاً يَلفت النظر واستحضرت لذلك البيانات الهائلة والمعلومات المُهمَّة الكثيرة، وناقشتها مناقشة لا تخلو من فائدة جمَّة. وكان من ثمار ذلك الفهارس وتحقيق النصوص، والعناية بها، ومُناقشتها، والدراسات الإحصائية والاجتماعية الميدانية، والمقارنات البيانية، فضلاً عن الدراسات اللُّغوية التي كثيراً ما وصلت بالبحث العلمي إلى نتائج لم يتوصَّل إليها أبناء هذه اللُّغات، فالدراسات الاستشراقية مكتبة ثرية عريقة في مجال البحث العلمي، لا يُحسن بنا أن نتجاهلها. وقد أعطت هذه المدرسة أصحابها الفرصة لدراسة الشرق بغرض تحجيمه، ثُمَّ بغرض إعادة تشكيله وإعادة تفصيله على النحو الذي يُحقِّق ما يُريدون. ومع ذلك كُلِّه، فإنَّ هذه المدرسة التي كثُرت مُؤسَّساتها في الغرب، لم تحظ من جانبنا بعد بدراسات جادة. ورغم أنَّ الاستشراق ظاهرة مُتحرِّكة مُتطوِّرة، وحركة مُنظَّمة أصبح يتخرَّج من مؤسَّساتها الباحثون من الشرق نفسه بما يزيد بكثير عن عدد الدارسين الغربيين أنفسهم للشرق".[2]

ثانياً: الموقف الرافض:

وقف مجموعة من المفكرين المسلمين موقف الرفض المطلق، فلم يقبلوا أي إسهام في الثقافة الإسلامية من أُناس لا يدينون بالإسلام. لم يقبلوه على أنَّه حجة وعلى أنَّه يُقدِّم جديداً في المفهوم، حتى ما جاء من باب الإطراء والمديح التي تلفَّظ بها بعض المستشرقين أو بعض الشخصيات الغربية. وينظُر هذا الفريق إلى الاستشراق على أنَّه "علم أوروبي"، وهو صورة لما توصَّلت إليه أوروبا في معرفة الشرق وهو يعكس موقفاً أوروبياً وعقلية أوروبية[3]، يقول (عبد الرحمن حسن الميداني) : "الاستشراق إنَّما هو من أجنحة المكر الثلاثة، يتساوى في هذا مع الاستعمار والتنصير، بل إنَّه المُغذي للاستعمار والتنصير على حد سواء، ويُعد مركز المعلومات لهذين التيارين". ورأى آخرون أنَّ الموقف الغربي الفوقي المُعبِّر عن نظرة دونية للماضي العربي الإسلامي استعمل الفكر الاستشراقي في مصادرة تاريخ الآخر لصالح ثقافته وحضارته[4]، يقول (إدوارد سعيد): "والاقتصار على القول بأنَّ الاستشراق تبرير منطقي للحكم الاستعماري معناه أن نتجاهل مدى تبرير الاستشراق للحكم الاستعماري وانطلاقه منذ البداية لا بعد أن حدث، فلقد دأب البشر دوماً على تقسيم العالم إلى مناطق تتميَّز عن بعضها البعض بسمات حقيقية أو مُتَخَيَّلَة واستغرقت نشأة التحديد المطلق

---

[1]- علي بن إبراهيم الحمد النملة، الاستشراق والدراسات الإسلامية، ص (205، 206).

[2]- إسماعيل أحمد عمايرة، المستشرقون وتاريخ صلتهم بالعربية (بحث في الجذور التاريخية للظاهرة)، ص ص (65..67).

[3]- علي بن إبراهيم الحمد النملة، الاستشراق والدراسات الإسلامية، ص (210، 211).

[4]- عبد الرحمان خرشي، فلسفة الاستشراق وأثرها على الصراع الحضاري، ص (103، 104).

للشرق والغرب"[1]، فالتاريخ إنَّما يتطوَّر على نحو خيطي وخطي حيث تدفع حضارة وخبرات جميع الأُمم الذروة النهائية لتاريخ العالم، تلك الذروة المُتمثِّلة في الحضارة الغربية[2]، يقول (صلاح الدين المنجد): "إنَّهم أثرت في دراساتهم مآرب السياسة والتعصُّب للدين فوجَّهوا الحقائق وفسَّروها بما يُوافق أغراضهم أو يسعون إليه. ولعلَّ هذا الضرب هو الذي دفع الشرقيين من المسلمين أن يرتابوا من المستشرقين جميعاً"[3]، وخلاصة هذا الموقف عامة، أنَّ: "الخطاب الاستشراقي لم يكن أميناً في عرضه للتُراث الإسلامي والتاريخي، فكان من الصعب على الاستشراق أن يُقيم علاقات اعتراف ولا سيما إذا أخذنا بالاعتبار الواقع الانقسامي السياسي في العلاقات الدولية بين العرب والغرب".[4]

ثالثا: موقف المواجهة:

الموقف الثالث هو ذلك الموقف القائم على الدراسة والبحث والغوص في إسهامات المستشرقين والتعرُّف على مواطن الضعف في هذه الإسهامات مع معرفة تامة بمواطن القوة في الإسلام. وهذا موقف "المواجهة الإيجابية" كما يُسميه أحد الباحثين وهذا يعني، فيما يعني، أنَّ هناك مواجهة والمواجهة تعني أنَّ هناك اختلافاً في أمر من الأمور التي تحتاج إلى مواجهة، مِمَّا يدُلُّ على أنَّ هذا الفريق لا يُقِرُّ المستشرقين إقراراً تاماً، فيقبل ما يجيئون به قبولاً غير مشروط كأصحاب الموقف الأوَّل ولا هو يرفض جميع ما جاء به المستشرقون رفضاً تاماً دون عناء النظر في هذه الإسهامات مثل مُعظم أصحاب الموقف الثاني[5]، ذلك أنَّ الرد الحضاري هو من أهم وسائل التصدي للفكر الاستشراقي ولأنَّ المواجهة بين الإسلام والتيارات الهدَّامة في الغرب هي مواجهة فكرية أوَّلاً، يجب أن يكون الإعداد لها في غاية الإمعان والدقة، فالكثير من ردود المفكرين المسلمين على الاستشراق هي اندفاعات عاطفية وردود فعل عابرة رُبَّمَا لم يتعرَّف أصحابها حتى على الاتجاهات السائدة في الفكر الاستشراقي أنَّ أغلب الانتقادات المُوَجَّهة من المُثقَّفين العرب للاستشراق لا تتعدى الإدانة الإيديولوجية إلى البحث الإبستمولوجي الخاضع للمنهجية العلمية الموضوعية، فلا ينبغي أن يكون التخصيص في طبيعة مُشينة للبحث العلمي الرصين عند بعض المستشرقين مُنطلقاً للتعميم في عداوة الاستشراق[6]، وقد تجسَّد هذا الموقف عند (حسن حنفي) وذلك في: "تأسيس علم جديد (الاستغراب)، تماهياً مع عِلَّة الاستشراق ومفاعيله، وذلك ذوداً عن إسلام شرقه، ودرءاً لخطر الذوبان في بحر حداثة الغرب، حتى إنَّه يستدعي آليات التفكُّر

---

[1]- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ص (95، 96).

[2]- عبد الرحمان خرشي، المرجع نفسه، ص (104).

[3]- علي بن إبراهيم الحمد النملة، المرجع نفسه، ص (212).

[4]- محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق (رسالة استعمار)، ص (207، 208).

[5]- علي إبراهيم الحمد النملة، الاستشراق والدراسات الإسلامية، ص (223).

[6]- عبد الرحمان خرشي، فلسفة الاستشراق وأثرها على الصراع الحضاري، ص (107).

الغربي بالتمام، من دون أن يولي أهمية تذكُّر لمُغايرة معرفتهم- تجربتهم ومُشكلاتهم المُختلفة عن ميدان معرفتنا- تجربتنا ومُشكلاتنا...".[1]

إنَّ المستشرقين لا يَصدُرون عن مذهب واحد أو فكر واحد، بل يختلفون فيما بينهم أَشَدَّ الاختلاف في تحليل ودراسة التراث والتاريخ والحضارة الإسلامية، لذلك ينبغي أوَّلاً فحص آرائهم وتمحيصها ثُمَّ الحُكم عليها، وذلك يتطلَّب صبراً من صبر جنس المستشرقين وتأصيلاً علمياً لأبحاثهم.[2]

9) سبل مواجهة الآثار الفكرية للاستشراق وآفاق التقارب:

رغم صعوبة التخلُّص من الموروث الاستشراقي المُثقَّل بتراكُمات رسخها تعامل أولئك الكُتَّاب الغربيين مع تُراثنا وتاريخنا، إلَّا أنَّ العقود الأخيرة عرفت مُحاولات جادة للتعرُّف على الإسلام وحضارته، بعيداً عن الصورة الضبابية التي رسمتها أيادٍ آثمة وأقلام مُوظَّفة على مدى القرون الماضية. والأمثلة على ذلك كثيرة سنقتصر على أهمّها فيما يلي:[3]

1- تأسيس أقسام علمية في جامعاتنا، ومراكز بحث مُتفرِّعة عندنا لدراسة الظاهرة الاستشراقية في شتى مؤسَّساتها ومراكزها وألوان نشاطاتها، ولُغاتها، ودورياتها، ومؤتمراتها الدورية، ومناهجها، فتُدرس هذه الظاهرة في تاريخها: نشأةً وماضياً وحاضراً، دراسة منهجية قائمة على التمحيص والتوثيق، بعيدة عن التعصُّب والهوى.[4]

2- مُطالبة الإنسان المسلم عامة، والمُثقف خاصة، بضرورة العودة إلى الدين والتمسُّك بتعاليمه ومبادئه وأداء الفروض والواجبات الدينية المطلوبة منه، وتثقيف نفسه دينياً، والتفقُّه في أُمور الدين ففي هذا كُلِّه يتحقَّق تحصين الإنسان المسلم ضد الآراء المُنحرفة التي ينشُرها الاستشراق والتنصير.[5]

3- دعى (جاك بيرك) إلى "استشراق جديد لا نفعي وملتزم"، في مقابل الاستشراق القديم المُتحامل فطرياً وعقائدياً، والمرادف لأغراض غير بريئة.[6]

4- مُطالبة الحكومات والمؤسسات الإسلامية القادرة بضرورة التحكُّم فيما تبُثُّه وسائل الإعلام المرئية والمسموعة من مواد فكرية مُتنوِّعة مُعادية للفكر الإسلامي ومساعِدة على

---

[1]- نديم نجدي، أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند (إدوارد سعيد- حسن حنفي- عبد الله العروي)، دار الفارابي بيروت (لبنان)، ط1، 2005، ص (213).

[2]- عبد الرحمان خرشي، المرجع نفسه، ص (108).

[3]- عبد الرحمان خرشي، فلسفة الاستشراق وأثرها على الصراع الحضاري، ص (200).

[4]- إسماعيل أحمد عمايرة، المستشرقون وتاريخ صلتهم بالعربية (بحث في الجذور التاريخية للظاهرة الاستشراقية)، ص (69).

[5]- محمد خليفة حسن، آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية القاهرة (مصر)، ط1، 1997، ص (142).

[6]- عبد الرحمان خرشي، المرجع نفسه، ص (200).

تسرُّب الفكر الغربي المُنحرف إلى المجتمعات الإسلامية. ومُطالبة الجهات الإعلامية المُختلفة، وبخاصة "الصِحافة"، بضرورة وضع رقابة صارمة على ما يُنشر في الجرائد اليومية من أفكار استشراقية. ونضرب مثلا: بـ"الأصولية".[1]

5- "تنقية الفكر الإسلامي من الأفكار المشبوهة والمُشوَّهة التي دخلته عبر السنين بفعل (الفِرَق) و(الحركات الضالة)، وبفعل الاستشراق والتنصير. وفي هذا الخصوص، لا بد من تخليص الفكر الإسلامي من جسمين غريبين تغلغلا فيه، وتسبَّبا في كثير من التشويه له، الأوَّل عرَّفه العُلماء المسلمون باسم: "الإسرائيليات" أي الأفكار الإسرائيلية وغيرها مِمَّا وَجَدَ طريقه إلى بعض كتب التفسير والحديث وبعض مصادر التاريخ الإسلامي. أمَّا الجسم الثاني الغريب الذي تسرَّب إلى الفكر الإسلامي فهو: "الاستشراقيات"، وهو مصطلح قد يبدو غريباً لأوَّل وهلة ولكنَّه مُعبِّر تعبيراً حقيقياً عن مصدر الغزو الفكر الحديث ألا وهو "الاستشراق". كما أنَّ له علاقة دلالية بمصطلح "الإسرائيليات" القديم ليس هنا مكان تفصيلها. فالاستشراقيات امتداد طبيعي للإسرائيليات من حيث الدلالة، وفيها من الشمولية ما يجعلها كمصطلح محتوية على "الإسرائيليات". ومن الطبيعي أن نقول هنا أن واجب تخليص الفكر الإسلامي من "الإسرائيليات" القديمة و"الاستشراقيات" الحديثة يقع على عاتق العلماء المسلمين.

6- ضرورة العمل على توفير الكتاب الإسلامي البديل للكتاب الاستشراقي، وبخاصة في اللُّغات الأجنبية التي يعتمد أصحابها اعتماداً كُلِّياً على الكتابات الاستشراقية في الحصول على المعرفة الإسلامية"[2]، ورأى السير (هاملتون جيب) أنَّه: "إذا لم يكن بُدٌّ من أن يحل التعاون محل الشقاق بين المجتمعات العظيمة في الشرق والغرب، فإنَّ وساطة الإسلام شرط لا بُد منه، لأنَّ في يده إلى حد كبير حل المُعضلة التي تُواجه أوروبا في علاقاتها مع الشرق"، لذلك فقد بات من الضروري فتح قنوات اتصال بين المُفكِّرين المسلمين والمعتدلين المستشرقين وأرباب الفكر الغربي المُعاصرين، الذين يُحاولون التجرُّد من الصيغة الذاتية وينشرون الدراسة الموضوعية الجادة.[3]

7- "الإسراع في تحقيق تنمية المجتمعات الإسلامية، ووضع حلول إسلامية ناجعة لمشاكلها بدلاً من التوجُّه إلى الغرب لحل المشاكل والأزمات الإسلامية على اختلاف أشكالها فينفتح بذلك باب للغزو الفكري.

8- تقوية الدعوة الإسلامية كمُؤسَّسة فكرية قادرة على مواجهة آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية إذا ما توفَّرت لها الإمكانات المُتاحة للاستشراق والتنصير".[4]

[1]- محمد خليفة حسن، المرجع نفسه، ص (142، 143).

[2]- محمد خليفة حسن، آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، ص (143، 144).

[3]- عبد الرحمان خرشي، فلسفة الاستشراق وأثرها على الصراع الحضاري، ص ص (200...203).

[4]- محمد خليفة حسن، المرجع نفسه، ص (145، 146).

ـ خاتمة

ومن خلال ما تطرَّقنا له، يُمكننا الخروج بخلاصة مفادها أنَّ الاستشراق بوجه عام لم يتشكَّل دفعة واحدة في مرحلة معيَّنة من مراحل تاريخ الفكر البشري عامة، وإنَّما كان نتيجة مخاض للعديد من العوامل: (التاريخية، والعقائدية، والإيديولوجية، والثقافية، والسياسية...) التي يمكن اعتبارها جزئيات مترابطة فيما بينها في خط مُتَّصِل كان نهايته الفكر الاستشراقي.

فكما رأينا في السياق التاريخي للاستشراق ومراحل تطوُّره، بدأ كفكرة ثُمَّ أخذ يتطوَّر شيئاً فشيئاً حسب طبيعة المرحلة التي يكون فيها بإطاريها الزماني والمكاني من جهة، وطبيعة المُفكِّرين الاستشراقيين الذين عايشوها من جهة أخرى، حتى وصل إلى مفهومه الأكاديمي العلمي بتقدُّم العلوم في بلاد الغرب.

لكن ومع ذلك، من الإجحاف أن نفهم "الاستشراق" بهذا المفهوم السلبي بأبعاده العقائدية والإيديولوجية (الاستعمارية) جملة وتفصيلاً، حيث لا يُمكننا إنكار أبعاده العلمية المحضة، لأنَّ هناك عديد العلماء والمفكرين الغربيين الذين تناولوا مختلف العلوم والحضارات الشرقية بالدراسة والتحليل بأهداف وغايات علمية لا غير، دون أيَّة خلفيات أو إيديولوجيات لأي جهات أو أطراف مُعيَّنَة.

وفي الأخير يُمكننا القول أنَّ الاستشراق، قد تأرجح بين ما هو "عقائدي إيديولوجي سياسي" وما هو "علمي صرف"، وذلك حسب أغراض وأهداف الباحث "للشرق" في حد ذاته، وحسب انتماءاته الإيديولوجية والمذهبية من جهة أخرى.

ـ قائمة المصادر والمراجع:

1- أ.ف.توملين، فلاسفة الشرق، ترجمة: عبد الحليم سليم، دار المعارف، القاهرة (مصر)، ط2 .1994

2- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة (مصر)، ط1، 2006 ص (93).

3- إسماعيل أحمد عمايرة، المستشرقون وتاريخ صلتهم بالعربية (بحث في الجذور التاريخية للظاهرة الإستشراقية)، دار حنين للنشر والتوزيع وخدمات الطباعة، عمان (المملكة الأردنية)، ط2، .1992

4- ضياء الدين ساردار، الاستشراق (صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربية)، ترجمة : فخري صالح هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة (مشروع كلمة)، أبو ظبي (الإمارات العربية المتحدة)، ط1 2012.

5- عبد الرحمان خرشي، فلسفة الإستشراق وأثرها في الصراع الحضاري، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع، بوزريعة (الجزائر) (د.ط)، 2013.

6- عبد الله محمد الأمين النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية ، المعهد العالي للفكر الإسلامي الخرطوم (السودان)، ط1، 1997.

7- علي بن إبراهيم الحمد النملة، الاستشراق والدراسات الإسلامية، مكتبة التوبة، الرياض (المملكة العربية السعودية)، ط1 1998.

8- فاروق عمر فوزي، الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى)، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان (المملكة الأردنية)، ط1، 1998.

9- محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق (رسالة استعمار)، دار الفكر العربي، القاهرة (مصر)، (د.ط) 1993.

10- محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة (مصر)، (د.ط) 1994.

11- محمد الدعمي، الاستشراق (الاستجابة الثقافية الغربية للتاريخ العربي الإسلامي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، ط2، 2008.

12- محمد خليفة حسن، آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية القاهرة (مصر)، ط1، 1997.

13- محمد ياسين عريبي، الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، المجلس القومي للثقافة العربية الرباط (المملكة المغربية)، ط1، 1991.

14- مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون (ما لهم وما عليهم)، دار الوارق للنشر والتوزيع (د.ب.ن)، (د.ط) (د.س.ن).

15- نجيب العقيقي، المستشرقون ج2، دار المعارف، القاهرة (مصر)، ط5، 2006.

16- نجيب العقيقي، المستشرقون، ج3، دار المعارف، القاهرة (مصر)، ط5، 2006.

17- نديم نجدي، أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند (إدوارد سعيد- حسن حنفي- عبد الله العروي)، دار الفارابي بيروت (لبنان)، ط1، 2005.

مصطلح التصوف بين الدراسات الإسلامية والاستشراقية
وعوامل الاختلاف فيه

بقلم
ط.د. زكرياء بخوش ، إشراف: أ.د عمار جيدل
جامعة بن يوسف بن خدة الجزائر 1
bekhouchezakaria1@gmail.com

مقدمة

الحمد لله الذي يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم، أحمده سبحانه نهى العباد عن سلوك كل طريق يفظي إلى نار الجحيم، وصلى الله وسلم على محمدا الداعي إلى طريق الجنة دار النعيم وبعد:

حظيّ التّصوف الإسلامي باهتمام الباحثين المسلمين والمستشرقين، وهذا كون جدّية وأهمية مواضيعه المتعلّقة بالذات الإنسانية وجوهر وجودها، والبعد الرّوحي الذي ميّز المدرس الصوفية عن باقي المدارس الإسلامية التي اهتمت بالجدل والكلام، وكذا الفلسفات المادية التّي أهملت الجانب الروحي بتاتا، الأمر الذي ساعد على انتشار التّصوف في شتى بقاع العالم...

كلّ هذا وغيره كفيل أن يهتم الدارسون على مختلف مشاربهم بالمباحث الصوفية، فقدّموا لنا بذلك دراسات متنوّعة تناولت كلّ القضايا المتعلّقة به من حيث النّشأة والأصل، وكذا من حيث الأعلام والمدارس، والتأثير والتّأثر....

وتأتي قضية "المصطلح والنّشأة" على رأس الدراسات التي عنوا بها وأولوها اهتماما بالغا، فتباينت قراءاتهم واختلفت تأويلاتهم باختلاف مشاربهم ومنطلقاتهم المعرفية في دراسة " المصطلح " الصوفي الذي عرف تجاذبا واختلافا كبيرا حول أصله ومدلوله.

الإشكالية الأساسية:

تتمحور الإشكالية الأساسية للموضوع في ماهية الاختلاف الكبير حول مصطلح التّصوف وما هي عوامل ذلك.

وتتفرّع عليها إشكاليات فرعية من شأنها أن تجعلنا نحيط بالموضوع من كلّ جوانبه وهي:

-فيما تتمثل دواعي التّسمية بمسمى الصوفية؟

-إلى ما أرجع العلماء على مختلف مشاربهم أصل كلمة التّصوف؟

-وهل هناك علاقة بين التّصوف الإسلامي وغيره في البيئات الأخرى؟

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدّراسية في إبراز وكشف اللّثام عن مصطلح التّصوف، وإثبات بيئته وحاضنته الإسلامية.

أهداف الدراسة:

وتهدف دراستنا أساسا إلى ما يأتي:

- التّعريف بمصطلح التّصوف والتّنقيب عن جذوره ومدلولاته.
- الوقوف على تعريف مصطلح التّصوف كعلم قائم بنفسه وذاته، لا هو معبرا عن الأحوال والمقامات.
- نفي العلاقة بين التّصوف الإسلامي وغيره في البيئات الأخرى.
- والكشف عن أوجه الشبه بين التّصوف الإسلامي وغيره في الحواضن الصوفية الأخرى، وأن العلاقة هي علاق تشابه في بعض المضامين لا تأثر ولا تأثير.

المنهج المتّبع:

لأجل معالجة الإشكالية الأساسية للموضوع وما يلحقها من إشكاليات فرعية اعتمدت على المنهج الوصفي التّحليلي ، وذلك من خلال تتبع مصطلح التّصوف وتحليل وجهات نظر المفكرين في ذلك.

كما اعتمدت على المنهج النّقدي كمنهج مساعد وذلك من خلال نفي زعم من قال: أن التّصوف الإسلامي ذو حاضنة غير إسلامية، مرجعا تأثره بالفلسفات والديانات الوضعية والسّماوية.

الخطة المعتمدة:

مقدمة

أولا: إرهاصات مصطلح التّصوف.

ثانيا: الأصل اللّغوي لمصطلح التّصوف.

ثالثا: الاشتقاق اللّغوي لمصطلح التّصوف من المنظور الاستشراقي.

رابعا: التّصوف اصطلاحا.

خامسا: أسباب اختلاف المسلمين والمستشرقين في الأصل اللّغوي لمصطلح التّصوف.

خاتمة

أولا: إرهاصات المصطلح: "التّعريف اللّغوي واشتقاقات المصطلح".

اتّسم العالم الإسلامي في بداياته الأولى باجتماع الكلمة وتوحّد الصّف، والإقبال على دين ربّ العالمين فلم يعرف المسلمون من ذلك باسم ولم يتّصفوا بوصف يميّزهم من كونهم مسلمين موّحدين.

وفي بدايات القرن الثاني دبّت الخلافات وظهرت الانشقاقات، وكثرت الجماعات وانتصر النّاس للفرق والجماعات، وحافظ صنف منهم على الخط الذي تركه النّبي صلى الله عليه وسلم، من الإقبال على الآخرة والإعراض عن الدنيا وعن كل المظاهر التّي تنغّص العلاقة بين العبد وربّه، فكانت بذلك البيئة مهيئة لظهور مصطلح التّصوف ليعبّر لنا عن الخط الإسلامي المحافظ والمجانب لكل المظاهر المادية والخلافات العقدية.

فقد ذكر القشيري عن ظهور مصطلح التّصوف ودواعيه :" اعلموا رحمكم الله تعالى أنّ المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يتسمّ أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ لا فضيلة فوقها فقيل لهم الصّحابة، ولمّا أدركهم أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة التابعين ورأوا ذلك أشرف سمة، ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين، ثم اختلف النّاس وتباينت المراتب فقيل لخواص النّاس ممن لهم شدة عناية بأمر الدّين الزّهاد العبّاد، ثمّ ظهرت البدع وحصل التّداعي بين الفرق فكلّ فريق ادعوا أنّ فيهم زهادا، فانفرد خواص أهل السّنة المراعون أنفاسهم مع الله الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التّصوف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة"[1].

فاشتهر المحافظون على أمر الله بهذا الاسم، فأقبلوا على الله بقلوبهم وقالبهم وزهدوا في متاع الدنيا وشهواتها عاكفين على طريق الحق.

فعلى هذا الاعتبار يتبين لنا أصالة المصطلح الصوفي وامتداده الشّرعي إلى سلف الأمة، يقول ابن خلدون:" إن هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملّة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمّة وكبارها من الصّحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزّهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسّلف، فلمّا فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح النّاس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوّفة"[2].

---

[1] الرّسال القشيرية، زين الدين أبي القاسم القشيري، دار الكتاب العربي، بيروت، ص70.

[1] مقدمة، عبد الرحمان بن خلدون، المكتبة العصرية بيروت، ط5،2005، ص142.

وقد أكّد الأستاذ ماسينيون غياب المصطلح- التّصوف- في بدايات العصر الإسلامي وتشكّله بدواعيه في بدايات القرن الثاني فقال:"...وقيل لم يعرف هذا الاسم " الصوفية" إلى المائتين من الهجرة النّبوية لأن في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم كان أصحابه يسمّون الرجل صحابيا لشرف صحبته...وكون الإشارة إليها أولى من كلّ إشارة، ولهذا نجد أنّ الثورة السياسية التي نقلت مركز الخلافة الأموية من الشّام إلى بغداد أدّت بالإسلام إلى التّماس المباشر والاصطدام بالأفكار والمدنيات التّي نشأت قبل الإسلام"[1].

ثانيا: الأصل اللّغوي لمصطلح التّصوف:

التّصوف: قال ابن فارس: الصاد والواو والفاء أصل واحد صحيح وهو الصوف المعروف.

يقال كبش أصوف وصوف وصائف، وصاف كلّ هذا يكون في كثير الصوف، ويقولون خذ بصوفه قفاه إذا أخذ بالشعر السائل في نقرته[2].

وكبش صاف: أي كثير الصوف[3].

وصاف السّهم عن الهدف يصوف ويصيف، عدل عنه، ومنه قولهم صاف عنّي شرّ فلان وأصاف الله عنّي شرّه[4].

وقال: الصوف للشاة والصوفة أخصّ منه وصوفة أي حيّي من مضر وهو الغوث بن مريم بن أدين بن طالحة بن إلياس بن مضر كانوا يخدمون الكعبة في الجاهلية، ويجيزون الحاج أي يغيضون بهم.

وقول الشاعر: حتى يقال أجيزوا آل صوفانا[5].

وهذا الإطلاق اللّغوي وإن صحّ فإنّ القوم لم يسلّموا به مطلقا وأرجعوا مصطلح التّصوف إلى اشتقاقات ونسب أخرى غير اشتقاق ونسبة الصوف، يقول الدكتور عفيفي:"...أمّا الأصل اللّغوي لكلمة الصوفي، فقد تضاربت فيها الأقوال قديما وحديثا وذهب فيه المؤلفون كلّ مذهب ممكن، وذكروا أن الكلمة مشتقة من الأصل-ص-و-ف- أو –ص-ف-و- أو –ص-ف-ف. فنسبوها إلى الصوف وإلى الصفاء وإلى الصّف وإلى الصّفة، صفة مسجد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بالمدينة وإلى الصفة، وإلى رجل اسمه " صوفة" وإلى صوفة القفا وإلى الصوفانة وهي نبتة تنبت في الصحراء، وإلى الكلمة اليونانية سوفيا"[6].

---

[1] دراسة عن المنحى الشخصي لحياة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام، ماسينيون لوي، مجلة " الله حي" ص 103، 1945م.

[2] معجم مقاييس اللّغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس،(3/322).

[3] المصباح المنير، ص481.

[4] الصحاح، الجوهري (4/1388).

[5] معجم مقاييس اللّغة، أبي الحسن أحمد بن فارس بن زكرياء، ط1، (3/322) القاهرة.

[6] التّصوف الثروة الرّوحية في الإسلام، الدكتور أبو العلا عفيفي، دار الشعب- بيروت- د-ت، د ط، ص29.

وهذا التّضارب والاختلاف مرده إلى عدم اتفاق القوم على أنّ مصطلح التّصوف اسم أم هو لقب تسمّى به خواص النّاس فقال القشيري:"...وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق والأظهر أنّه كاللقب، فأمّا من قال أنّه من الصوف، وتصوّف إذا لبس الصوف – كما يقال تقمّص إذا لبس القميص- فذلك وجه، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف، ومن قال أنّهم منسوبون إلى صفة مسجد الرّسول فالنّسبة إلى الصّفة لا تجيئ على نحو الصوفي، ومن قال أنّه من الصفاء، فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللّغة، وقول من قال أنّه مشتق من " الصّف" فكأنّهم في الصّف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة مع الله تعالى، فالمعنى صحيح ولكنّ اللّغة لا تقتضي هذه النّسبة إلى الصّف"[1].

وقال أبو العلا العفيفي معلقا على قول القشيري:" وأبرز ما في عبارة القشيري قوله" والأظهر أنّه كاللّقب أي أنّه يعتبر اسم الصوفي اسما جامدا أو لقبا أطلق على هذه الطائفة لتميّزها عمّن عداها، فلا يسأل عن معناه أو اشتقاقه، أمّا نسبتهم إلى الصوف فلا يعارض فيها القشيري لصحّتها لغويا ولكنّها في رأيه قول ضعيف لأنّ الصوفية لم يختصوا بلبس الصوف"[2].

ولكن حتى وإن لم يعرفوا ولم يختصوا بلبس الصوف فقد أرجع معظم علماء الصوفية نسبة المصطلح إلى الصوف، فقد ذكر الكلاباذي أنّ الصوفي نسبة إلى الصفاء، والصفة، والصوف، ثم اختار النّسبة الأخيرة فقال:"...أمّا النّسبة إلى الصفة ففيها خروج عن اللّغة لأنّها يجب أن تكون الصفي لا الصوفي، وأهل الصّفة جماعة من فقراء المهاجرين أخرجوا من ديارهم فآووا إلى صفة مسجد الرسول بالمدينة، وصفهم أبو هريرة فقال:" يخرجون من الجوع حتى تحسبهم الأعراب مجانين، وكأنّ لباسهم الصوف، حتى إن كان بعضهم يعرق فيه، فيوجد فيه ريح الضأن، إذا أصابه المطر، وقيل إنّ فيهم نزلت الآية" فيه – أي في مسجد رسول الله –رجال يحبّون أن يتطهروا".

وبالإضافة إلى بطلان نسبة الصوفي إلى أهل الصفة على أساس لغوي، لا نرى ما يسوّغ لنا هذه النّسبة على أساس آخر، وهو أنّ أهل الصفة كانوا من أوائل المهاجرين حين لم يكن للتّصوف وجود بمعناه الحقيقي...

أمّا بالنّسبة إلى الصفاء فصفائي، أو صفاوي لا صوفي، وإن كان من الواضح أنّ الذي أغرى بعض الصوفية بهذه النّسبة هو أنّ الطريق الصوفي أساسه تصفية النّفس من أدران البدن وشهواته فعقدوا المقارنة بين الصوفي والصفاء.

والنّسبة إلى الصف – أي الصّف الأول بين يدي الله – صفى لا الصوفي لهذا يرى

---

[1] الرّسالة، القشيري، ص: 126.

[2] التصوف الثورة الروحية في الإسلام، د أبو العلا عفيفي، ص: 33.

الكلاباذي أنّ المستقيم من هذه الاشتقاقات كلها هو اشتقاق الصوفي من الصوف وأنّ الاشتقاقات الأخرى تشير إلى صفات الصوفي الظاهرة أو الباطنية ولكن لا أساس لها من اللّغة"[1].

وللإمام ابن جني كلام نفيس سار فيه على منحى الكلاباذي قال فيه تحت عنوان: "باب الكشف عن اسم الصوفية، ولم يسموا بهذا الاسم ولم نسبوا إلى هذه اللّبسة" قال الشيخ: "...إن يسأل سائل، فقال قد نسبت أصحاب الحديث إلى الحديث ونسبت الفقهاء إلى الفقه، فلم قلت الصوفية ولم تنسبهم إلى حال ولا إلى علم ولم تضف إليهم حالا كما أضفت الزهد إلى الزهاد والتّوكل إلى المتوكّلين والصبر إلى الصابرين، فيقال له لأنّ الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسّموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم، وذلك لأنهم معدن جميع العلوم ومحمل جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة سالفا ومستأنفا، وهم مع الله تعالى في الانتقال من حال إلى حال مستجلبين للزيادة، فلمّا كانوا في الحقيقة كذلك لم يكونوا مستحقين اسما دون اسم، فلأجل ذلك ما أضفت إليهم حالا دون حال، ولا أضفتهم إلى علم دون علم، لأنّي لو أضفت إليهم في كلّ وقت حالا ما وجدت الأغلب عليهم من الأحوال والأخلاق والعلوم والأعمال، وسمّيتهم بذلك لكان يلزم أن أسميهم في كل وقت باسم آخر، وكنت أضيف إليهم في كلّ وقت حال دون حال حسب ما يكون الأغلب عليهم، فلمّا لم يكن ذلك نسبتهم إلى ظاهر اللّبسة كان ذلك اسما مجملا عاما مخبرا عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق الشريفة المحمودة، ألا ترى أن الله تعالى ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى عليه السلام، فنسبهم إلى ظاهر اللبسة، فقال عزّ وجل" وإذ قال الحواريون" وكانوا يلبسون البياض فنسبهم إلى ذلك ولم ينسبهم إلى نوع من العلوم والأعمال والأحوال التّي كانوا بها متمرّسون لأنّ لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام والصّديقين وشعار المتنسّكين"[2].

وجاء على لسان الغزالي ما يفيد أن لبس الصوف كان دأب الأنبياء والصالحين من بعدهم، ففيهم من لبسه تواضعا وفيهم من لبسه زهدا تربية للنفوس، قال:" كان لبس الصوف دائما دأب الأنبياء والصالحين، كما تدلّ على ذلك الأخبار والروايات فقد أثر عن عيسى عليه السلام أنّ هذا كان يلبس الصوف تعبّدا وأنّ النّبي صلى الله عليه وسلم لبس الصوف تواضعا وبعدا عن الرياء وزهدا في الدنيا، وورد في مرثية عمر بن الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم قوله " ولبست الصوف وركبت الحمار وأردفت خلفك"[3].

---

[1] التّعرف، الكلاباذي، ص: 05- 06.

[2] اللّمع في التّصوف، أبي نصر عبد الله بن علي السّراج الطوسي، تحقيق رنولد الّن نيكليسون، مطبعة بريل لندن، 1914، ص: 20-21-22.

[3] إحياء علوم الدّين، أبي حامد محمد بن محمد الغزالي،ج1، دار المعرفة – بييروت-ص320-، د ط، 1402- 1982.

فدلّ هذا أن لبس الصوف سمة الأوائل الذين زهدوا في ملذّات الدنيا وأقبلوا على الآخرة فصحّ نسبتهم إليهم لمقتضى ومناسبة ما دللنا عليه من اعتبارات لبس الأوائل للصوف.

وقد أجمل الدكتور عفيف القول في صحّة نسبة الصوفية للصوف بالرّغم من عدم صحّة الاشتقاق من النّاحية اللغوية، وسلامة ذلك من حيث النّسبة والحال فقال بعدما استعرض كل الآراء المتعلقة باشتقاق مصطلح التّصوف، "ظهر من كلّ ما تقدم أنّ الصوفي مشتق من الصوف وأن كلمة "تصوّف" معناها لبس الصوف أو تقلد شعار الصوفية، وعلى هذا انعقد إجماع جمهور الباحثين قديما وحديثا، ويؤيد ذلك اللّغة والعرف فإنّنا نقرأ أنّ فلانا لبس الصوف أو لبس العباءة أو لبس المسوح أو لبس الشعر أو لبس المدّرعة، بمعنى أنّه تزهّد أو سلك طريق الصوفية"[1].

ثالثا: الاشتقاق اللّغوي لمصطلح التّصوف من المنظور الإستشراقي :

أمّا عن المنظور الإستشراقي فقد ردّ الأستاذ جوزيف فون هامر أن المصطلح مردّه إلى الكلمة اليونانية " سوفيا" وهذا لتقارب المصطلحين فقال:" أنّ كلمة صوفي مأخوذة من كلمة " جمنوسوفيست" Gymnososophist ومعناها الحكيم العاري وهو لفظ يوناني أطلقه اليونان على بعض حكماء الهنود القدماء الذين اشتهروا بحياة التّأمل والعبادة"[2].

والظاهر أنه ليس للأستاذ مستند لغوي في نسبة ما ذكر بين العلاقة بين المصطلحين ووجه الرّبط بينهما.

وذكر المستشرق مسيوكينوز في مجلّة " Gahiersdusud" في مقال تحت عنوان: "Lesoterisrme islamique" من أنّ كلمة "صوفية" ليست سوى مجموعة من أحرف جفرية معناها "الحكمة الإلهية" والصوفي هو الحكيم الإلهي".

أمّا عن المستشرق ثيودور نولدكه" Noldeke " فقد أكّد أنّ الكلمة مشتقة من الصوف، وأنّها كانت في الأصل موضوعة لزهاد المسلمين الذين تشبهوا برهبان النّصارى في ارتدائهم غليظ الصوف، وقد استعمل هذا اللّفظ المطاوع منذ القرن الثامن الميلادي للتورية مع كلمة صوفي بمعنى المتنسك لابس الصوف وأنّ الكلمة " يونانية" بمعنى "سوفس" التي حاولوا فيها المحال بالمعادلة بين "ثيوسوفيا" و " تصوّف" وقد ردّ نولدكه هذا المذهب الأخير في أصل كلمة "صوفي" مبيّنا أنّ السّين تكتب باطّراد في العربية سينا لا صادا وليس في اللّغة الآرامية كلمة متوسطة للانتقال من "سوفوس" اليونانية إلى "صوفي" العربية"[3].

[1] الثّورة الروحية في الإسلام، د أبو العلا عفيفي، ص 96.

[2] نقلا عن المرجع السابق، ص: 34.

[3] نقلا عن كتاب، جهود المستشرقين في دراسة تأريخ التّصوف الإسلامي، دراسة في أهمّ آراء ومؤلفات المستشرقين في التّصوف الإسلامي م- م زهير يوسف عليوي الحيدري، جامعة القادسية، كلية التّربية / قسم التاريخ ، مجلة أوراك للأبحاث العلمية، ج3، 2010، ص: 54.

وردّ بعض المستشرقين على نولدكه والبعض الآخر وقف جانبه في تلك الآراء ولعلّ ماسينيون كان أوّل من رفض فكرة نولدكه قائلا: "إنّ التّصوف مصدر من الفعل الخماسي المصوغ من "صوف" للدلالة على لبس الصوف ومن ثمّ كان المتجرّد لحياة الصوف يسمى "صوفيا" ويرفض ماعدا ذلك من الأقوال.[1]

رابعا: التّصوف اصطلاحا:

يعدّ مصطلح التّصوف من أكثر المصطلحات التّي اهتمّ بها الباحثون في الحقل الصوفي، فتعدّدت بذلك واختلفت تعريفاتهم حتى قيل أنّها بلغت قرابة 1000 تعريف قال الحلبي: "في كلام بعض المشايخ في بيان ماهية التّصوف أقوال تزيد عن ألف قول".

وقد أرجع الدّكتور عفيفي كثرة هذه التّعاريف إلى المنطلق العرفاني اللّحظي الذي يعيشه الصوفي، فشكّلت بذلك مجمل هاته التّعاريف تعبيرا عن الحالة الروحية التّي يعيشها ويبلغها الصوفي، فقال:" قد يكون للصوفي الواحد أكثر من تعريف للتّصوف من غير أن يربط بينهما رابط وذلك لأنّ الصوفي " ابن وقته" فهو ينطلق في كلّ وقت بما يغلب عليه الحال في ذلك الوقت"[2].

لذا سنحاول في هذه الدّراسة أن نبرز أهمّ التّعاريف التّي عبّرت عن كينونة وماهية التّصوف، ولم تكن معبّرة عن حال من الأحوال التّي تعتري المتصوّف.

1- **تعريف معروف الكرخي**:

" التّصوّف الأخذ بالحقائق واليأس ممّا في أيدي الخلائق"[3].

وقد أبرز لنا هذا التّعريف تعلّق الصوفية بالحقائق الرّبانية، وزهدهم فيما هو متعلّق بسائر البشرية، فارتبطت علاقتهم بالخالق وتنزّهت عن الخلق أجمعين.

2- **تعريف سري السطفي**: "التّصوف اسم لثلاثة معان، وهو الذي لا ينطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السّنة، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله"[4].

فارتبط تعريف السّقطي بالنّور الذي يستمدّه الصوفي من الوحي الكريم، فينار به دربه ويتحقق به فيثمر له الورع ويرزق من خلاله الكرامات.

3- **تعريف أبو محمد الجريري**:

" التّصوف الدخول في كلّ خلق تيني والخروج عن كلّ خلق دني"[5].

---

[1] المرجع السابق، ص: 54.

[2] الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي، ص: 34.

[3] الرّسالة، القشيري، ص: 127.

[4] المرجع نفسه، ص: 15.

[5] نفس المرجع، ص:16

فارتسم تعريف الجريري بثمرة الوحي وهي التّحقق والتّخلق بالأخلاق العالية والتّنزه والتّرفع عن الأخلاق الدنية، فكان بذلك المتصوّفة سادة الأخلاق في الحاضنة الإسلامية.

4- **تعريف جعفر الخلدي:**

" التّصوف طرح النّفس في العبودية والخروج من البشرية والنّظر إلى الحق بالكلية"[1].

فطرح النّفس في العبودية أي التّحقق بصفات العبد المحض في الافتقار إلى الله عن القدرة والإرادة، والخروج من الصفات البشرية الذميمة، كالحرص على الدنيا والحقد والحسد والبخل ونحوهما، لا الصفات البشرية على إطلاقها، فإنّ العبد لا يخرج من بشريته كما لا يخرج السواد من الثوب الأسود، وقوله: "والنّظر إلى الحق بالكلّية" معناه مراعاة الله في كلّ شيء.

رابعا: أسباب اختلاف المسلمين والمستشرقين في الأصل اللّغوي لمصطلح التّصوف:

يرجع الكثير من الباحثين اختلاف المفكرين المسلمين والمستشرقين حول أصل كلمة "التّصوف" إلى اختلاف نظرتهم في أصل منبت التّصوف بين ربطه بالحاضنة الإسلامية وبين من ربطه بالديانات والفلسفات القديمة:

- **الأصل الإسلامي للمصطلح:**

يرى الكثير من المستشرقين أنّ القرآن الكريم يحمل في طيّاته الأبعاد الروحية التي هي من صميم الخطاب الصوفي، وهذا دليل كاف لارتباط التّصوف بالقرآن الكريم، يقول ماسينيون: "إنّ في القرآن البذور الحقيقية للتّصوف عامة، وهذه البذور كافية لتنميته في غير حاجة إلى أي غذاء أجنبي، ويضيف = كل بيئة دينية تتوافر على الإخلاص والتّفكير، تصلح لأن يظهر فيها روح التّصوف فليس التّصوف إذن من خصائص عنصر أو لغة أو أمّة، بل هو مظهر روحي لا يحدّه مثل هذه الحدود المادية، فمن القرآن يردد المسلم تلاوته ويتأمّل في آياته ويقوم بفرائضه، انبثق التّصوف الإسلامي ونما وتطور"[2].

فحتى لو اشترك التّصوف الإسلامي مع بعض البيئات خارج الحقل الإسلامي في البعد الروحي إلا أنّ ما امتاز به التّصوف الإسلامي من تكامل في الممارس والتّطبيق، يجعله صاف المنهل مقتبس ونابع من صميم القرآن والسّنة النبوية الشريفة.

وفي ذات السّياق يقول نيكلسون: "إنّ كثيرا من الخصائص الإسلامية للتّصوف الإسلامي وليدة البيئة المحلية وهذه الخصائص المحليّة أصبحت من التّقاليد التربوية المعروفة، بحيث طبّقت على وجهة متكاملة في سائر الأمصار الإسلامية"[3].

---

[1] التّذكرة، جعفر الخلدي، ص: 348.

[2] التّصوف الإسلامي، الرومي، ص: 78.

[3] تراث الإسلام، توماس أرنولد، ص: 306.

البعد الأفلاطوني:

ذكر المستشرق" غولد تسيهر" أنّ الباحثين الإنجليز ولا سيما هوينفليد و براون ونيكلسون الذين قاموا أخيرا بدراسة التّصوف الإسلامي، قد أبرزوا وبطريقة دقيقة طابع الفلسفة الأفلاطونية الحديثة في التّصوف الإسلامي، لا يمكن أن نتجاهل المؤثرات الأخرى التي تحاكي حياة الرهبان السائدين وهذا يجعلنا نؤكّد أنّ أثر الأفلاطونية الحديثة وحدها لا يكفي لتفسير الممارسة العملية لشعائر الزهد الصوفي"[1].

فتقارب الخط الأفلاطوني مع الخط الصوفي مع أسبقية الفلسفية الأفلاطونية جعلهم يثبتون أثر الأفلاطونية على الصوفية الإسلامية.

وفي هذا السياق نذكر أحد الذين لهم إسهام وأثر كبير في التّصوف الإسلامي ومدى صلته بالفلسفة الروحية الأفلاطونية، وهو " ذو النّون المصري "الذي قال عنه نيكلسون: " إنّ ذا النّون قد نهل من الثقافة اليونانية" هذا فضلا عن أنّ المعاني التّي تكلّم فيها هي في جوهرها كتابات يونانية ككتابات "ديو تيسيوس" وتلك مقدمة توصل إلى نتيجة الأفلاطونية الحديثة"[2].

البعد الفارسي:

يقول الرافعي: "تميّزت مدرسة خراسان من غيرها بخصائص معرفة إرادة النّفس ومعالجتها، والبحث في آفاق النّفس الإنسانية وشدّة مجاهدة النّفس والحزن الدائم، وكثرة الهم واحتقار الدنيا وكرهها، والهروب إلى الله تعالى والأنس به وعدّ التّوبة أساس العبادة"[3].

ويؤكد المستشرقون "أنّ انتشار الصوفية من بلخ في فارس إلى الهند، إذ أنّ مدينة بلّخ اشتهرت بعدد من علماء الصوفية اتخذوها مقاما لهم فكانت تلك الصوفية متأثرة بالأفكار البوذية الفارسية.

كما قد شاع في بلاد فارس مظهر من مظاهر التّصوف الخاصة المتعلقة بظهور وكثرة الدراويش، جعلت "برمنجهام" يربط مباشرة بينها وبين التّصوف الإسلامي ويجعله علامة على تأثر هذا الأخير بالتراث الصوفي الفارسي وفي هذا يقول عبد القادر البحراوي مترجم كتاب الفرق الصوفية في الإسلام لـ "برمنجهام" : "...أما برمنجهام فإنّه يرجع الأثر الفارسي في التّصوف الإسلامي باستنتاجه إلى حدوث تطور في التّصوف الإسلامي في المناطق الإيرانية، وذلك لارتباطه بحياة النّاس العاديين خلال الدراويش المتجوّلين"[4].

---

[1] التّصوف والتّفلسف – الوسائل والغايات – ، طعيمة صابر مكتبة القاهرة، 2005، د ط، ص: 40.

[2] الأبعاد الصوفية، شيميل، ص: 53.

[3] علم التّصوف وأثره في العبادة، الرفاعي، ص: 26-27.

[4] جهود المستشرقين في تأريخ التّصوف الإسلامي، زهير يوسف عليوي الحيدري، ص: 54.

البعد المسيحي:

يقول الأستاذ يوسف عليوي عن ارتباط التّصوف الإسلامي بالمسيحية: "... أما عن نشأة التّصوف فإن الاعتبارات القريبة تذهب إلى أنّ التّصوف حركة ملازمة لحركة النّسك إلى حدّ تأثرها بالنّصرانية والمسيحية، وهو رأي يهدف إلى ربط التأثير الصوفي في المعتقدات الغربية "المسيحية" وقد دعمّ هذه النظرية الكثير من المستشرقين.

ولعلّ مقولة الغرب إنّ التّصوف نبتة غربية في صحراء الإسلام خير شاهد على ما نقول، فالبعض يرى أنّ الإسلام في بداياته شهد ممارسة النّسك التي تعود دون شك إلى التأثيرات المسيحية، ومنه استمدت الصوفية ولهذا فإنّ بداياته كانت متأثرة بالمسيحية"[1].

فشكّلت هذه الأبعاد الأربع أهمّ المحطّات التي تأثّر بها التّصوف الإسلامي، فيما ذكره الدارسون للتّصوف الإسلامي.

غير أنّ هناك من ذكر مؤثرات أخرى لكنها لم تحظ بالقبول، فاخترنا هذه الأربع لكثرة ما تداولها المختصون في هذا الشّأن.

ومهما يكن من تأويلات في تعريف مصطلح التّصوف، وما مدى صلته بالفلسفات الأخرى، غير أنّ الموضوعية تقتضي منّا أن نؤكّد أنّ التّصوف الإسلامي غير المرتبط بالدّجل والشعوذة في بعده الروحي مشربه ومنبته النّص القرآني والهدي النّبوي.

على ضوء ما سبق عرضه فقد توصّلنا إلى النّتائج الآتية:

خاتمة

- مصطلح التّصوف من المصطلحات الحادثة في الملّة الإسلامية، أدّت عوامل الانشقاق والاختلاف بين الأمة لظهوره وتميّز أهله عن غيره.

- أنّ مصطلح التّصوف له دلالة التّدين أكثر من دلالة اللّغة.

- الاختلاف في الاشتقاق اللّغوي مردّه إلى تقارب البعد الروحي في المنظور الإسلامي مع بقية البيئات الروحية في الديانات السماوية والوضعية.

- التّصوف كمصطلح أو كعلم أو كسلوك روحي ذو بيئة إسلامية لدلالة الوحي عليه، وإن تشابه وبعض الأطروحات في الملل الأخرى.

---

[1] المرجع السابق، ص: 55.

قائمة المصادر والمراجع

1. الأبعاد الصوفية، شيميل.
2. إحياء علوم الدّين، أبي حامد محمد بن محمد الغزالي،ج1 دار المعرفة، بيروت، د ط، 1402، 1982.
3. التّذكرة، جعفر الخلدي.
4. تراث الإسلام، توماس أرنولد.
5. التّصوف الإسلامي، الرومي.
6. التّصوف الثروة الرّوحية في الإسلام، الدكتور أبو العلا عفيفي، دار الشعب، بيروت، د ت، د ط.
7. التّصوف والتّفلسف: الوسائل والغايات، طعيمة صابر، مكتبة القاهرة، 2005، د ط.
8. التّعرف، الكلاباذي.
9. جهود المستشرقين في دراسة تأريخ التّصوف الإسلامي، دراسة في أهمّ آراء ومؤلفات المستشرقين في التّصوف الإسلامي، زهير يوسف عليوي الحيدري، جامعة القادسية، كلية التّربية / قسم التاريخ، مجلة أوراك للأبحاث العلمية، ج3، 2010..
10. دراسة عن المنحى الشخصي لحياة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام، ماسينيون لوي، مجلة " الله حي"، 1945م.
11. الرّسال القشيرية، زين الدين أبي القاسم القشيري، دار الكتاب العربي، بيروت.
12. الصحاح، الجوهري، (4/1388).
13. علم التّصوف وأثره في العبادة، الرفاعي.
14. اللّمع في التّصوف، أبي نصر عبد الله بن علي السّراج الطوسي، تحقيق رنولد الّن نيكليسون، مطبعة بريل لندن،1914.
15. المصباح المنير.
16. معجم مقاييس اللّغة، أبي الحسن أحمد بن فارس بن زكرياء، ط1،(3/322)، القاهرة.
17. مقدمة عبد الرحمان بن خلدون، المكتبة العصرية بيروت، ط5، 2005.

التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس عند المستشرقين
ـ دراسة نقدية ـ

بقلم
د. جمال الأشراف
معهد العلوم الإسلامية- جامعة الوادي - الجزائر
lachraf-djamel@univ-eloued.dz

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

لا تزال مصدرية التصوف الإسلامي مثار نقاش وخلاف، بل وتضارب في الاتجاهات، فبينما يرجعه الصوفية المسلمون إلى أصول إسلامية بحتة، فهو يستمد أسسه وقواعده ومقاصده من القرآن الكريم وسنة وسيرة النبي الكريم صلى الله عليه وسلم وحياة أصحابه، يرجعه آخرون إلى عوامل خارجية، وعلى رأس هؤلاء فريق من المستشرقين الذين دأبوا على العمل باتجاه نفي الأصالة عن كل ما هو إسلامي، بدءًا بالقرآن الكريم والحديث الشريف وعلم الكلام والفقه الإسلامي وحتى العلوم اللغوية.

ولكن فريقًا آخر من متأخريهم كان أكثر إنصافًا وأقر بأصالة التصوف الإسلامي ورده إلى أصوله الإسلامية.

وسنحاول في هذه الورقة إبراز الاتجاهات الكبرى لهؤلاء الباحثين الذين اختلفت كلمتهم في تحديد مصدره، وبيان مدى موافقتها للحقيقة الموضوعية.

الاتجاه الأول للمستشرقين

أولاً- القائلون بالمصدر الهندي:

ذهب كثير من المستشرقين إلى رد التصوف الإسلامي إلى مصدر هندي وتحديدًا إلى الديانة الهندوسية والبوذية، أما أدلتهم على ذلك فهي ما يجدونه من تشابه بين مظاهر التصوفين العلمية أو العملية.[1]

[1] ينظر: مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984، ص20.

ومن بين المستشرقين الذين قالوا بذلك:

أ- المستشرق النمساوي (ألفرد فون كريمر) الذي رد التصوف إلى رافدين الأول: مسيحي، والثاني: هندي بوذي.

ب- المستشرق البريطاني: وليام جونز. الذي حرص على المقارنة بين وحدة الوجود في التصوف الإسلامي وبين الفيدانتا الهندوسية وإبراز التشابهات بينهما.

ج- أما جولدزيهر فقد قسَّم التصوف إلى قسمين الأول: الزهد، والثاني: التصوف بمعناه الدقيق. فالأول قريب من روح الإسلام وإن كان متأثرا بالرهبة المسيحية. أما الثاني فهو عنده متأثر بالأفلوطينية المحدثة وبالبوذية. وقد أخذ بهذه القسمة بعده جل من كتب في التصوف.[1]

د- وممن قال بالأصل الهندي للتصوف الإسلامي المستشرق ماكس هورتن: فقد كتب مقالات عديدة في إثبات هندية التصوف الإسلامي وقد انتقدته الألمانية سيشمل بأنه لم يقدم أي إثبات بهذه التأثيرات المدعاة. تقول شيمل : "هناك مستشرقون كثيرون كانوا ولا يزالون نازعين إلى قبول التأثير الهندي على التصوف الإسلامي في فترة تشكّله بيد أن "ماكس هورتن" قد كتب مقالات عديدة جدا لإثبات هذا الأثر الهندي لكنه لم يقدم برهنا مقنعا على مثل هذه التأثيرات المدعاة" [2]

كما انتقده المستشرق البريطاني: آرثر جون آربري: الذي يقول: "لم يكدح أي من المستشرقين وينتج كتابات غزيرة ليبرهن على أن أصل التصوف الإسلامي هندي مثلما فعل ماكس هورتن ومع ذلك فالأساليب التي اصطنعها للبرهنة على ذلك، وكذا طبيعة المقولات التي صاغ فيها استنباطاته قد أثارت موجة عارمة من النقد ضده...".

وممن قال بالأصل الهندي أيضًا: المستشرق الألماني ريتشارد هارتمن الذي يقول عنه أبو العلا عفيفي: "إن خلاصة بحثه أن التصوف الإسلامي مدين للفلسفة الهندية التي وصلت إليه عن طريق "مثرا" و"ماني" من جهة وللقبالة اليهودية والرهبنة المسيحية والغنوصية والأفلاطونية المحدثة من جهة أخرى، وهو يرى أن الذي جمع هذه العناصر كلها ومزجها مزجًا تامًا هو أبو القاسم الجنيد(ت:297هـ) أما حجته في تأييد الأصل الهندي للتصوف فهي:

---

[1] أبو العلاء عفيفي، مقدمة كتاب في التصوف الإسلامي

[2] آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، ص:15-16

1- أن معظم الصوفية من أصل غير عربي.

2- أن التصوف ظهر أولاً وانتشر في خرسان.

3- أن تركستان قبل الإسلام كانت مركز تلاقي الديانات والثقافات الشرقية والغربية.

4- أن الزهد الإسلامي الأول هندي في نزعته وأساليبه فالرضا فكرة هندية الأصل، واستعمال المخلاة في السياحة، واستعمال السُبح عادتان هنديتان.[1]

وقد حاول بعض هؤلاء الاستفادة من وجوه الشبه التي أشار إليها البيروني في كتابه: "تحقيق ما للهند من مقولة "والارتكاز عليها كأدلة تثبت استمداد المسلمين من تصوف الهنود.[2]

ثانيًا- القائلون بالمصدر الفارسي:

أرجع فريق من المستشرقين التصوف الإسلامي إلى المصدر الفارسي ومن أدلتهم في دعواتهم هذه:

1- أن عددًا كبيرًا من مشايخ التصوف ورجاله الكبار كانوا من الفرس من أمثال: معروف الكرخي، وأبي يزيد البسطامي، والحلاج، وسهل التستري، والحكيم الترمذي.

2- استدلوا ببعض الأشباه والنظائر بين العقائد الفارسية القديمة والتصوف الإسلامي.

ومن أهم من ذهب هذا المذهب من المستشرقين:

- الألماني ثولك.[3]
- الهولندي دوزي.
- الفرنسي جوبينو.
- الفرنسي ارنست رينان
- الفرنسي بلوشيه.
- الإنجليزي ادوارد براون.

---

[1] أبو العلاء عفيفي، مقدمة كتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه.

[2] ينظر: مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، ص:40-44.

[3] أبو العلاء عفيفي، مقدمة كتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه.

- الفرنسي هنري كوربان.[1]

ثالثًا- المصدر اليوناني:

من أهم من قال بالمصدر اليوناني من المستشرقين:

- ماكس مركس (MAX MERX) الذي رد التصوف كله إلى الأفلاطونية المحدثة.

- ديلاس أوليري.

- رينولد نيكلسون وإن كان هذا الأخير قد عدَّل رأيه أخيرًا وأقر بضرورة الاعتراف بتعدد المصادر.

يقول نيكلسون: إن أثر المسيحية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والفلسفة البوذية عامل لا سبيل لنا إلى إنكاره في تكوين التصوف الإسلامي، وقد كانت هذه المذاهب والفلسفات متغلغلة في الأوساط التي عاش فيها الصوفية فلم يكن بد من أن تترك طابعها في مذاهبهم، ولدينا أدلة كافية توضح أثرها في التصوف ومكانتها منه.[2]

رابعا- المصدر المسيحي:

تبنى أكثر المستشرقين الغربيين دعوى اعتماد التصوف الإسلامي على الخبرة المسيحية ومن هؤلاء:

ألفرد فون كريمر، نولدكه، فنسنك، جولد زيهر، آسين بلا ثيوس، ديلاس أوليري، هاملتون جيب فلها وزن وغيرهم.

وقد لخص د. عبد الرحمان بدوي دلائلهم في الآتي:

1- التشابه في بعض المظاهر بين الرهبان والصوفية كاستعمال الألبسة الصوفية.

2- التشابه في بعض الممارسات كمحاسبة النفس.

3- استخدام الصوفية لاصطلاحات سريانية وآرامية كاللاهوت والناسوت.

4- اختلاط المسلمين بالنصارى العرب في مناطق عدة قبل الإسلام.

---

[1] ينظر في هؤلاء: محمد عبد الله الشرقاوي، المستشرقون ونشأة التصوف، ص: 44-48

[2] ينظر تفصيل مقولاتهم: محمد عبد الله الشرقاوي مرجع سابق ص: 49-61

5- ما يرويه الصوفية الأوائل من أقوال منسوبة للمسيح عليه السلام[1].

الاتجاه الثاني للمستشرقين

يميل عدد غير قليل من المستشرقين خاصة المتأخرين منهم إلى الاعتراف بأصالة التصوف الإسلامي وضرورة مراجعة الصورة القاتمة التي صوّرها أسلافهم.

يقول أربري: "يجب أن يكون مفهومًا بوضوح أن بناء تاريخ التصوف الإسلامي يظل أمرًا معلقًا، وتلك التعميمات التي تطلق على التصوف الإسلامي في الغرب أمر لا قيمة له، ومن ناحيتي أود أن أطلب هدنة لمدة جيل على الأقل نتوقف خلالها عن مثل هذه الافتراضات، ونستجمع ما لدينا من قوة على المهمة التي نحن بصددها، وهي العمل بواسطة المتخصصين على وصف وتحليل المذهب الصوفي وتطبيقه على أساس من المصادر الإسلامية، المصادر الإسلامية وحدها.[2]

كما يؤكد المختصون في الدراسات الروحية بأن لآراء رينيه غينون "عبد الواحد يحيى" دورا كبيرا في تصحيح الصورة النمطية لدى المستشرقين، حتى أنه يمكن أن نقول أن غينون محطة فاصلة في الدراسات الروحية يؤرخ به لما قبله ولما بعده.

وإلى مثل رأي أربري انتهى المستشرق الفرنسي الشهير: لويس ماسينيون، فبعد دراسته للمصطلحات الإسلامية، وخاصة مصطلحات التصوف الإسلامي تبيّن له مصدر التصوف الإسلامي، والعوامل التي ساعدت على تطوره، وقد انتهى إلى أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة:

1- القرآن الكريم وهو أهمها.

2- العلوم العربية الإسلامية: كالحديث، والفقه، والنحو.

3- مصطلحات المتكلمين الأوائل.

4- اللغة العربية التي تكونت في الشرق في القرون الستة المسيحية الأولى قبل ظهور الإسلام من لغات عدة: كاليونانية، والفارسية وغيرهما وأصبح لغة العلم والفلسفة.[3]

---

[1]- ينظر: عبد الرحمان بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي. ص 33، 34.

[2] ينظر: محمد عبد الله الشرقاوي، المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي ص 25

[3] ينظر: أبو العلاء عفيفي مقدمة كتاب (التصوف الإسلامي)، ص: ي

ملامح منهج المستشرقين في البحث:

استخدم معظم المستشرقين المنهج الفيلولوجي وطبقوا جملة من الآليات أدت إلى النتائج سابقة الذكر نذكر أهمها:

1- استخدام آلية الشك، فالمستشرق لا يسلم بأي قضية مهما كانت محل يقين عند أصحابها وإنما يشكون في كل شيء، وأول واضع لهذه الآلية المستشرق الفرنسي "دي ساسي" وتبعه في ذلك تلميذه "أرنست رينان" حتى صار مبدأ عاما يمارسه أغلب المستشرقين.

2- استخدام آلية البحث عن الأشباه والنظائر، فإذا وجد المستشرق فكرة ما في تراثنا الإسلامي يبحث لها عما يشبهها عند الأمم الأخرى لينتقل بعدها إلى القول بفكرة التأثير والتأثر، نفيا لأصالة الفكرة.

3- التأثير والتأثر وهي نتيجة حتمية للفكرة السابقة فانطلاقا من قناعتهم بأن العقل العربي لم يبدع ولم ينتج وأن الإسلام مجرد من كل فضل ومزية يعمدون إلى القول بنظرية التأثير والتأثر وقد استخدمت استخداما واسعا ونقلها عنهم كثير من الباحثين العرب ممن تتلمذوا على فكرهم، فمهما وجد أحدهم شبها أو تقاربا في فكرة ما أو في نص أو عالم بحث لها عن جذور عند أمم أخرى، ولا يكلف نفسه عناء البحث عن أدلة وشواهد موضوعية لإثبات دعواه وإنما يكتفي بمجرد التشابه لإطلاق مثل هذه الأحكام بشكل قطعي واظهار الأمر كأنه حقيقة علمية.

والمنطق يقتضي عدم التسرع إلى مثل هذا القول أي (التأثر بعوامل خارجية) طالما كان تفسير الظاهرة بالعوامل الداخلية في البيئة الإسلامية أمرا ممكنا.

4- التفسير السياسي: عمد كثير من المستشرقين عند تفسيرهم لبعض الظواهر في البيئة الإسلامية. -حين لا تسعفهم فكرة التأثير والتأثر- إلى إدخال العامل السياسي كادعائهم بأن كتب السنة – ومنها الصحاح- قد دونت لإرضاء الملوك.

5- ومن ملامح المنهجية الاستشراقية في تعاملها مع التراث الإسلامي نزع القداسة والتبجيل الذي يكنه كل مسلم للنصوص المقدسة كالقرآن الكريم، فالمستشرق غالبا يتعامل معه على أنه نص بشري منحول، ولا يتورع عن وسمه بكل نقيصة.

6- وأخيرا ما يميّز المنهجية الاستشراقية المساواة بين النصوص وعدم مراعاة مسألة الوثوقية، فالمستشرق في سبيل تأكيد الفرض الذي يتبناه، لا يمانع من الاستدلال

بالضعيف والموضوع وحتى النصوص الأدبية...

النقد

- لا بد من تقرير أن التصوف الإسلامي يمثل شعبة من شعب الدين، وهي شعبة التزكية المشار إليها في عدة آيات مثل قوله تعالى في سورة الجمعة: "هو الذي بعث في الأميين رسولا منها يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة " وهذا كاف جدا لاعتباره علما إسلاميا.[1]

- إذا وجدنا فكرة عند أمة ما، ثم وجدنا أشباهها ونظائرها فليس ذلك بالضرورة ناتج عن تأثير وتأثر وإنما قد يدل ذلك على وحدة الحقيقة.

يقول أبو الوفا التفتازاني: "إن صوفية الإسلام لم يكونوا نقلة من غيرهم؛ لأن التصوف متعلق أساسًا بالشعور والوجدان، والنفس الإنسانية واحدة على الرغم من اختلاف الشعوب والأجناس وما تصل إليه نفس بشرية بطريق المجاهدة والرياضة الروحية قد تصل إليها أخرى، دون اتصال أي منهما بالأخرى وهذا يعني "وحدة التجربة الصوفية".

ويقول نيكلسون: إن تماثل أو تشابه عقيدتين لا يبرهن بحال على أن أحدهما قد أثرت بالأخرى فقد لا يكفي لإثبات قضية خطيرة كهذه بإلقاء الدعاوى، وإنما إذا أردنا إثبات هذا الأمر علينا التحقيق العلمي الموضوعي وتقديم الأدلة الكافية وهو ما لم يفعله هؤلاء. بدليل تقديمهم أطروحات متشاكسة يهدم بعضها بعضا[2] ولو تعلق الأمر بأدلة حقيقة لم نجد هذه السجالات بين المستشرقين أنفسهم.

-وإذا سلمنا بوجود تبادلات في الأفكار بين المسلمين وغيرهم، فإن ذلك قد حدث في وقت كانت فيه أسس التصوف الإسلامي قد وضعت منذ زمن بعيد وترسخت بصورة يستحيل تغييرها بمثل هذه العناصر غير الإسلامية، وإن يكن لهذه العناصر الأجنبية من تأثير على التصوف الإسلامي فهو تأثير عرضي وقف عند حدود التشابه الظاهري ولم يلمس إلا السطح فحسب. وبعبارة أخرى إذا كان التصوف الإسلامي معتمدًا بشكل كلي على الوحي فإنه مع اكتفائه الذاتي يمكنه أن يقتطف زهرات من حدائق أخرى إلى جانب زهور حديقته الخاصة به"[3].

---

[1] ينظر: حسن الشافعي و أبو اليزيد العجمي، في التصوف الإسلامي، دار السلام، القاهرة، ط:2، 2019، ص:20-21.

[2] مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، ص:30

[3]- مارتن لينجر. نقلا عن محمد عبد الله الشرقاوي، المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي،ص42.

يقول إقبال: "أصبح تتبع سلسلة المؤثرات منهجًا وتقليدًا لدى المستشرقين ولا ريب أن هذا التقليد ينطوي على قيمة تاريخية بالغة، بشرط ألا تصرفنا العناية به عن حقيقة أساسية وهي أن العقل الإنساني يتمتع بفردية مستقلة وأنه يستطيع من تلقاء نفسه معتمدًا على مبادرته الخاصة أن يتوصل بالتدريج إلى الحقائق التي تم كشفها عن طريق أشخاص آخرين في عصور سابقة.

ولا يمكن لفكرة ما أن تستحوذ على روح شعب من الشعوب ما لم تكن على نحوٍ ما ملكًا خاصًا لهذا الشعب، وربما استطاعت المؤثرات الخارجية أن توقظ روح شعب من سباتها العميق لكن تلك المؤثرات لا تستطيع أبدًا أن تخلق تلك الروح من العدم"[1].

المصادر والمراجع:

1- آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل.

2- حسن الشافعي و أبو اليزيد العجمي، في التصوف الإسلامي، دار السلام، القاهرة، ط:2، 2019.

3- رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلاء عفيفي، مطبعة لجنة التأليف القاهرة، 1947.

4- عبد الرحمان بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي. وكالة المطبوعات، الكويت،1975.

5- محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران. ترجمة: أ.د حسن محمد الشافعي و أ.د. محمد السعيد جمال الدين

6- محمد عبد الله الشرقاوي، المستشرقون ونشأة التصوف، دار البشير، القاهرة،ط:1،2016.

7- مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984.

[1]- محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران.ص95.

مدرسة الاستشراق الإسبانية
(توصيف وأعلام)

بقلم
د. الجباري عثماني
معهد العلوم الإسلامية. جامعة بالوادي – الجزائر
otmani-djebari@univ-eloued.dz

مقدمة

لم تنل المدرسة الإسبانية في مجال الاستشراق من المتابعة والتقصي العلمي الدقيق ما يكفي على غرار باقي المدارس كالفرنسية والألمانية وغيرهما، على الرغم ممّا تحفل به من أعلامٍ نقشت أسماءها بالذهب في هذا الميدان وخلّفت أعمالا جليلة وكثيرة. وإن المتتبع والدارس للاستشراق والمستشرقين وأعمالهم، يتراءى له أنّ ثمّة فروقا واضحة بين أعمال المستشرقين الإسبان والمستشرقين الأوروبيين الآخرين؛ فالوجود العربي الإسلامي في الأندلس لمدة ثمانمائة عام تقريبا أثّر بشكل واضح وجلي في تفكير الإسبان، عامتهم وخاصتهم وعلمائهم[1]. ونحاول في هذه الورقة البحثية أن نسلط الضوء على أهم مظاهر ومراحل ووسائل الاستشراق الاسباني، من خلال الإجابة عن السؤال الآتي: ما هي ماهية مدرسة الاستشراق الإسباني، وما ملامحها وأبرز أعلامها؟

أولا: الاستشراق الإسباني، جذوره وبداياته.

1- تعريف الاستشراق الاسباني:

الاستشراق، من الناحية اللغوية الصرفية، مصدر قياسي مشتق من الفعل المَزيد "استشرق" (على رأي نُحاة الكوفة)، وتفيد أحرف الزيادة في هذا الأخير (الألف والسين والتاء) معنى الطلب. وعليه، يكون اصطلاح "الاستشراق" دالاّ على طلب الشرق؛ أي: دراسة هذا الكِيان الحضاري تاريخاً ولغةً وثقافة ومعتقداً وتقاليدَ ونحْو ذلك مما يتصل به؛ وهو أمرٌ يجعل الاستشراق موضوعاً خصيباً لعلماء من حقول معرفية شتى، كلّ منهم يتناوله من زاويته الخاصة. ودراسة الغرب لهذا الشرق لم تكن ترَفاً أو أمراً ثانوياً، بل هي في الواقع مدخلٌ أساسٌ لا غنى عنه لتحديد ذلك الغرب، الذي لا سبيل إلى تحديده في نظر علماء الغرب. إلا بمُقابِله الآخر، بوصفه وجوداً حقيقياً قائماً ذا خصوصيات كثيرة. ومن هنا،

1- محمد يحي خراط: "الاستشراق الإسباني"، **مجلة المعرفة**، شهرية ثقافية تصدر وزارة الثقافة السورية، ع. 561، 1 يونيو 2010م، ص. 67.

فالعلاقة بين الغرب والشرق مبنية على التكامل بأوْسَع معانيه[1].

وعن الاستشراق الاسباني، فهو ينحصر في ما أنتجه علماء شبه جزيرة أيبيريا قديما (الاسبان والبرتغال) - لأن مصطلح الأندلس مجالا كان يشمل الدولتين - والإسبانيون حديثا، من دراسات حول الإسلام وحضارته بعقلية استشراقية[2]. ولم تحظ المدرسة الإسبانية في مجال الاستشراق بالمتابعة والتقصي العلمي الدقيق، على غرار باقي المدارس كالفرنسية والألمانية وغيرهما. فالاستشراق الإسباني يعدُّ أول استشراقٍ أوروبي ولد على أرض شبه جزيرة أيبيريا، وقبل أن يعرف مصطلح الاستشراق بدلالته المعروفة اليوم. ويتميز عن غيره بما يأتي[3]:

- بأنه أسّس لهذا النوع من الدراسات في وقت مبكر جدا، فقد كان احتكاك من تبقَّى على دينه من الإسبان بالمسلمين منذ موجات الفتوحات الإسلامية الأولى لإسبانيا واستقرار الفاتحين، ولذا فقد وُجِد من اهتم بالإسلام وعلومه لأهداف قد تكون بريئة وقد تكون غير ذلك.

- أنه محلي فلم يتطلع إلى ما هو خارج حدود إسبانيا، فقد كفاه الأندلسيون مؤنة البحث والاغتراب، ووفروا له ما يريد من دراسات وعلوم، بل وفروا له ما هو أهم وهو أصول الحضارة اليونانية وجعلوها بين يدي الباحث الإسباني، وهذا ما شجع على قيام دراسات استشراقيه أو استعرابيه محلية مبكرة في شبه الجزيرة الإيبيرية وقبل نشأة الاستشراق الأوروبي.

- على الرغم من تدني مستوى هذه الدراسات الإسبانية المبكرة، إلا أنها اتسمت في بدايتها بالعنف ومقاومة الذوبان في مجتمع الأغلبية المسلم، ومحاولة حماية أتباعها من الانجراف في تيار الأكثرية الحاكمة.

- يتمسك المهتمون بالدراسات العربية والإسلامية من الإسبان المتأخرين بمسمى "المستعربين"[4] "ARABISTAS"، ويتضايقون كثيراً من إدخالهم إلى مصطلح "المستشرقين"؛

1- فريد أمعضشو: "الاستشراق الإسباني والتراث العربي الإسلامي بالأندلس (ميغيل أسين بلاثيوس نموذجاً)"، **مجلة دراسات استشراقيه**، تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ع. 7، س. 3، ربيع 2016م/1437هـ، ص. 165.

2- فارس بن سلين: "مدرسة الاستشراق الاسبانية وموقفها من القرآن والسنة"، **مجلة المعيار**، تصدر عن كلية أصول الدين جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة، مج. 22، ع. 44، 2018م، ص ص. 164-165.

3- صالح محمد السنيدي، **مدرسة كوديرا وتلاميذه الاسبانية ودورهم في نشر وترجمة التراث الإسلامي في أوروبا**، مدونة بحوث مؤتمر الاستشراق ما له وما عليه، ج. 2، كلية العلوم والآداب بمحافظة الرس، جامعة القصيم، بتاريخ: 15-1438/3/17هـ الموافق 14-2016/12/16م، ص ص. 970-972.

4- الاستعراب والمستعرب، أصلهما اللغوي (عرب) عربا، ويقال عرّب لسانه وأعرب، وتعرّب تشبه بالعرب. وهذا الاصطلاحُ أقدمُ من الاستشراق في الثقافة العربية؛ إذ استُعْمل فيها منذ عصر بني أميّة، فقد جاء في بعض كتب الأدب والأخبار أن الحجّاج بنَ يوسف الثقفي سأل ابن الفرية، وهو من أفصح خطباء العرب، عن أهل البحرين، فأجابه بأنهم «نبط استعربوا»، وعن أهل عمان، فأجابه بأنهم «عرب استنبطوا»، وذكر أن ذلك «يكون إما لغة أو انتساباً أو لعلاقة أخرى». ويبدو كذلك أن استعمال كلمتي الاستعراب والمستعرب كان ذائعا في العصور الوسطى خاصة في الأندلس، حيث أطلق لفظ المستعربين على جماعة من المسيحيين كانوا يعيشون في ظلال الحكم

لأنهم ليسوا كالأوروبيين الآخرين ممن اهتموا بالدراسات الشرقية بشكل مطلق، فهم حصروا بحوثهم ودراساتهم بالأندلس الإسلامية. ولو رجعنا للتاريخ لوجدنا لهذا المسمى أصوله فالمستعربون "Los mozarabes" في الأندلس أطلق على أولئك الذين تعلموا اللغة العربية وتحدثوا بها ومارسوا العادات الإسلامية واصطبغوا بها، وقد اعترف بهم المسلمون وأعطوهم حقوقهم وخصصوا لهم محاكمهم الخاصة بهم. ويبدو أن الاستعراب الإسباني يستمد جذوره من هذا المصطلح وإن تغيرت الظروف والأحوال والأهداف والتوجهات.

- مبدأ الشراكة التي ينظر لها بعض الباحثين الإسبان حينما يدرسون الحضارة الإسلامية في إسبانيا، فهي وليدة فترة مهمة من تاريخ بلادهم شهدت فيها إسبانيا أزهى عصورها، وكما نراها مصدر فخر لنا نحن المسلمون، فهم يرونها كذلك بل ويشيدون بها، وما حوته المدرسة الأندلسية الإسبانية من نتاج علمي وافر ومميز.

- لقد استفاد الاستشراق الإسباني في مرحلته المتأخرة من مجاورته للبلاد العربية مما سهل له التواصل والاحتكاك مع الدول العربية، والاستفادة من مخزونها التراثي خاصة الأندلسي منه الذي تزخر به مكتباتها، فكان خير عون له في مشروعه الهادف لنشر هذا التراث.

ثانيا: **مراحل الاستشراق الاسباني** .

1-مرحلة البروز وحركة نشاط الترجمة:

إن إسبانيا وعلى يد الرهبان ورجال الكنيسة قد شعرت أن العرب وما يحملونه من معتقد ولغة، قد أحدثوا اضطراباً في العقلية المسيحية الوسيطة؛ ولذا أعلنت الحرب العقدية لتقوم على تراب الأندلس بين الإسلام والمسيحية من خلال العمل التكاتفي بين الكنيسة ورجالها وممن حولهم، حيث بدأت الأفكار تتعارض، والمصالح غير متوافقة، وفي هذه الحال ظهرت حركة الاستعراب لتبدأ جذورها بعد الفتح الإسلامي لشبه جزيرة أيبيريا، ولتكون أقدم حركات الاستشراق على الإطلاق كما أسلفنا، وهي حركة تقوم على أساس محاربة العقل المسلم من خلال دراسة عقيدته وعلومه ومن ثم الرد عليه ونقضه، ولهذا، فقد تجند لهذا الغرض مجموعة من المستعربين المكلفين من لدن الكنيسة أمثال: "يوحنا

الإسلامي، وقد أخذ علماء التاريخ لفظ الاستعراب فأطلقوه على فترة وصل فيها التأثير العربي الإسلامي ذروة = =قوته في أوروبا. والاستعراب في مفهومه العلمي: هو «علمٌ يختص بدراسة حياة العرب وما يتعلق بهم من حضارة وآدابٍ ولغةٍ وتاريخٍ وفلسفاتٍ وأديانٍ، وله أصوله وفروعه ومدارسه وخصائصه وأصحابه وأتباعه، ومنهجه وفلسفته وتاريخه وأهدافه، وأما المستعرب فهو عالمٌ ثقةٌ في كل ما يتصل بالعرب أو باللغة العربية والأدب العربي، أو بالأحرى المستعرب هو من تبحر من غير أهل العرب في اللغة العربية وآدابها، وتثقف بثقافتها وعني بدراستها». ينظر: أحمد سمايلوفتش، **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر**، دار الفكر العربي، القاهرة 1998م، ص ص. 32-34.

الأشقوبي"[1]؛ الذي ترجم القرآن، وأصدر كتابه: "طعن المسلمين بسيف الروح"، و"ريموندو مارتيني"[2]؛ الذي أنشأ مدرسة بتونس لتخريج المبشرين الذين يجادلون المسلمين، ومن كتبه: "خنجر الإيمان في صدور المسلمين واليهود"، و"بطرس القلعاوي"[3]؛ وهو أول من عمل قاموساً إسبانيا عربياً باللهجة الغرناطية؛ وذلك من أجل عملية التنصير والتبشير بين المسلمين.

إن هذه الحركة لم تبدأ من فراغ، بل نشأت عن حاجة أطلقتها الكنيسة استجابة لعدة صيحات أشعرتها بخطر هذا التيار القادم من الشرق في نظرهم، من مثل صيحة القس "ألبرو القرطبي" الذي قال متضجراً: "إن إخواني في الدين يقبلون على دراسة مذاهب أهل الدين والفلسفة المسلمين، لا ليردوا عليها وينقضوها، وإنما ليكتسبوا أسلوباً عربياً، ولن تجد الآن من غير رجال الدين من يقرأ الشروح اللاتينية التي كتبت على الأناجيل المقدسة!! يا للحسرة"[4].

إن الكنيسة بهذا العمل قد مهدت للدور الذي سوف يقوم به المبشرون خلال القرون

1- **يوحنا الأشقوبي**: وُلد يوحنا في أواخر القرن الرابع عشر في أشقوبيه، وتوفي بعد سنة 1456م، وصار أستاذاً في جامعة شلمنقة، وصار كردينالاً في 1440م لكنه اضطر بعد ذلك إلى التخلي عن الكاردينالية. عيّنه البابا يوجين= = الرابع أسقفاً على قيصارية وعاش في دير. وفي خلوته نشط في مقاومة الإسلام بالكتابة ضده والدفاع عن المسيحية، واستعداداً لذلك رأى ترجمة القرآن إلى اللاتينية؛ ولما كان لا يعرف العربية فقد استقدم من إسبانيا فقيهاً مسلماً يعرف الإسبانية والعربية، وكان هذا الفقيه المسلم – المزعوم في رأي البدوي - يتولى ترجمة الآيات القرآنية فيصوغها يوحنا الأشقوبي باللغة اللاتينية، وألّف كتابا في رد على الإسلام، بعنوان: "طعن المسلمين بسيف الروح"، وقد ضاع هذا الرد كما ضاعت ترجمة القرآن. توفي بعد سنة 1456م. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة المستشرقين**، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 3، 1993م، ص. 41.

2- **ريموندو مارتيني** Raimondo Martini: هو لاهوتي دومينيكي ومبشر ومستشرق إسباني، ولد سنة 1230م في إقليم قطالونيا وتوفي سنة 1284م في برشلونة، انخرط في رهبنة الدومنيكان وفي 1250م اختاره رؤساؤه لدراسة اللغات الشرقية للتمكن من التبشير والرد على المسلمين، فذهب إلى تونس وأنشأ هناك مدرسة لتعليم العربية للمبشرين. وفي 1281م صار مدرسا للغة العبرية في برشلونة، ومن أهم مؤلفاته "خنجر الإيمان.." وقد أتم تأليفه بعد 1278م، وقد قصد من هذا الكتاب أن يضع في أيدي إخوته في الطريقة الدومنيكانية سلاحا للدفاع عن العقائد المسيحية. أتقن اللغة العربية الفصيحة، ويُذكر أنه ألف كتابا بعنوان: "الخلاصة ضد القرآن" وآخر بعنوان "الخطام اليهود" وكلهما مفقود. ينظر: بدوي، المرجع السابق، ص ص. 309-310.

3- **بدرو القلعاوي** Pedro de Alcala: مستشرق إسباني من الرعيل الأول، وأول من وضع قاموساً: إسباني - عربي، وذلك في 1499م على الأرجح، صدر هذا القاموس الإسباني - العربي في 1505م، وفي مقدمته أعلن عن إصدار كتاب في نحو اللهجة العامية العربية في غرناطة، وظهر هذا الكتاب في نفس السنة، أي سنة 1505م، بعنوان "الفن لمعرفة اللغة العربية بسهولة". وقد اهتم المستشرقون بهذين الكتابين: المعجم والفن؛ لأنهما يقدمان عرضاً للغة العربية العامية كما كان ينطق بها أهل غرناطة في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي. بدوي، المرجع السابق، ص ص. 77-78.

4- عبد الله ثقفان، "الاستعراب الإسباني: جذور وتاريخ"، **المجلة العربية**، تصدر عن دار المجلة العربية للنشر والترجمة، المملكة العربية السعودية، الرياض. [على النت]، تاريخ التصفح: 2021/6/13م، الرابط: http://www.arabicmagazine.com/arabic/articleDetails.

اللاحقة من مثل "رايموند لوليو"[1] (ت 1314م)، وهو مفكر لاهوتي من العصور الوسطى، حيث قضى في محاولة تنصير المسلمين أكثر من 40 سنة، كما سعى لإقناع البابا وملوك أوروبا إلى إنشاء مدارس لتعليم العربية من أجل إعداد المنصرين، وقد أسفرت جهوده عن صدور قرار مجمع فيينا الديني بإنشاء كراسي للغات الشرقية في بعض الجامعات الناشئة، كما مهدت للمرحلة الثانية للاستعراب الإسباني، وهي مرحلة اتسمت بالشمولية الفكرية في دراستها للتراث الإسلامي الأندلسي.

وقد نشطت حركة الترجمة في منتصف القرن الثالث عشر، وذلك من خلال مدرسة المترجمين في طليطلة، تلك التي أنشأها "الفونسو العاشر" الملقب بالحكيم، والتي كان يرعاها الأسقف ريموندو، حيث ترجمت الكتب العلمية والفكرية إلى اللغة اللاتينية اعتماداً على الترجمة باللهجة الإسبانية (الرومانثي)، والتي كان من أبرز رجالاتها "دومنكو غونسالبو" ومساعده اليهودي سليمان بن داود الذي اعتنق النصرانية، وأصبح "يوحنا بن داود". وظهر عن الشغف الاستشراقي للملك المذكور أول ترجمة للقرآن إلى القشتالية بدلا من اللاتينية، إلى جانب ترجمة أعمال أدبية شرقية - إلى نفس اللغة - من مثل، كليلة ودمنة، وأعمال علمية من مثل، كتب في الفلك وغيره من العلوم الأخرى. كما نتج عن ذات الشغف تأسيس نفس الملك لمدرسة اللاتينية والعربية بإشبيلية في سنة 1254م لتعليم العربية ومختلف العلوم التي تضمنتها هذه اللغة، من طب ورياضيات وفلسفة وغيرها؛ لذلك جلب إليها طوائف من العلماء والمترجمين المسلمين واليهود ليشتغلوا بها تحت إمرته وإشرافه الشخصي والمباشر. ويذكر له مؤرخوه بأنه قد استجلب كذلك إلى قصره عددا من هؤلاء المتخصصين ليتابعوا بفضل عنايته الخاصة، مشروع مدرسة طليطلة لترجمة علوم العربية وليتجاوزوه بكثير. فإذا علمنا بأنه كان لهذه المدرسة إشعاع كبير بين أوساط كثير من العلماء الغربيين الذين قصدوها للتزود بعلوم العرب والإسلام، أدركنا مدى الأهمية التي اكتساها مشروع الملك ألفونسو بالنسبة للاستشراق الاسباني، ومكانته الشخصية داخله عندما تجاوز علماءه هذه المدرسة[2].

1- **رايموند لوليو** Ramon Llull: فهو شاعر وقصصي ورياضي ومعلم ومبشر ومتصوف ورحالة، ولد في بالما من جزيرة ميورقة وقضى في تعلم العربية، وأقنع ملك أراغون 1276م بإنشاء مدرسة لها في ميرامار لتدريس العربية، وأشرف بنفسه عليها فتخرج منها بالعربية أكثر من 13 راهباً، وقد مهد بها لإنشاء معهد الدراسات الإسلامية في= = مدريد ومراكز الثقافة الإسبانية في الشرق. وصنف في أثناء ذلك كتب جدل كثيرة في الرد على المسلمين واليهود. وعلم في أديار مختلفة، ثم أخذ بالصوفية فأبحر إلى تونس 1291م حيث عرف بالصوفي النصراني، وبعد رحلة طويلة، عاد رايموند إلى شمالي أفريقيا وقتل فيها 1314م. ينظر: خوليان ريبيرا، الأصول العربية لفلسفة رايموندو لوليو، مستلة من كتاب، **دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة**، للدكتور الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، ط. 3، 1987م، ص 148 وما بعدها، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، [على النت]، تاريخ التصفح: 2021/6/17م، الرابط:
https://www.iicss.iq/?id=14&sid=574.

2- للمزيد حول دور الفونسو العاشر في الحركة العلمية والاستشراق بصفة عامة، ينظر: نمر بومدين هشام، **التراث**

2-**مرحلة التعصب الديني والركود الحضاري**:

وامتدت هذه المرحلة من أواخر القرن الخامس عشر إلى النصف الأول من القرن الثامن عشر الميلادي، وقد كان انحصار النفوذ الإسلامي في الأندلس؛ عاملا هاما في تغذية الأحقاد الصليبيّة، رغبة في محو أي وجود لهم على هذه الأرض، وكان سقوط غرناطة سنة 1492م النقطة الفاصلة في تاريخ التواصل الحضاري الإسلاميّ والإسبانيّ، وذلك مع إصرار النصرانيّة المنتصرة سياسيا وعسكريا، على تدمير جميع أشكال الثقافة الإسلامية في الأندلس؛ وبهذا عاشت إسبانيا عصورا من التخلّف استمرّت قرابة قرنين ونصف قرن من الزمن، بسبب معاداتها ومحاربتها للإسلام والمسلمين[1]؛ ولهذا ركدت حركة الترجمة أو اختفت في هذه المرحلة، وأصبح رجال الكنيسة هم المسيطرين على الأوضاع الثقافية، ونصبوا أنفسهم أعداء لكل ما له صلة بالعلم، وما محرقة الكتب إلا دليل ساطع على ذلك، بحيث واجهت الكتب والمخطوطات العربية الإسلامية نفس مصير الإنسان الأندلسي، إذ تم حرق أربعة ملايين كتاب في ساحة الرملة بمدينة غرناطة، ولم تستثن سوى كتب الطب والصيدلة والرياضيات[2].

وقد علق المستشرق "غوستان لوبون" على هذا التصرف الأرعن الذي يقطر عصبية صليبية حاقدة بقوله: "وظن رئيس الأساقفة الإسباني أكزيمينيس أنه، بإحراقه مؤخرًا ما قَدَر على جمعه من مخطوطات أعداء دينه العرب (أي ثمانين ألف كتاب)، مَحَا ذكرهم من صفحات التاريخ إلى الأبد، وما دَرَى أن ما تركه العرب من الآثار التي تملأ بلاد إسبانية، خلا مؤلفاتهم، يكفي لتخليد اسمهم إلى الأبد"[3]. ويذهب المستشرق الإسباني "خوان غويتسولو" بأن الإسبان لم يكتفوا من طرد المورسكيين من إسبانيا فحسب، وإنما تعرضت آثارهم الثقافية إلى محو متواصل ومدروس يذهب من إحراق المخطوطات العربية – كما أسلنا – إلى إلغاء الكراسي الجامعية المختصة بدراسة العربية؛ كانت إسبانيا قد دخلت منذ تلك اللحظة في طور من فقدان الذاكرة التاريخية[4].

3-**مرحلة انبعاث حركة الاستشراق الأكاديمي في إسبانيا**:

يعد منتصف القرن الثامن عشر الميلادي عصر ميلاد الاستشراق الأكاديمي بإسبانيا؛ وذلك بوصول الراهب اللبناني الماروني "ميخائيل الغزيري"[5] - مُصنّف أول فهرس لمخطوطات

الفكري الأندلسي في نظر المستشرقين الإسبان، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في التاريخ الطور الثالث(ل. م. د)، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران، 2019/2018م، ص ص. 85-87.

1- فارس بن سلين، المرجع السابق، ص. 166.

2- ينظر: المرجع نفسه، ص ص. 89-90؛

3- غوستان لوبون، **حضارة العرب**، تر. عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة 2012م، ص. 289.

4- خوان غويتسولو، **في الاستشراق الإسباني**، تر. كاظم جهاد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981م، ص. 154.

5- قسيس ماروني، أول من صنّف فهرس مخطوطات الأسكوريال. ولد في طرابلس الشام حوالي 1710م من أسرة

الأسكوريال[1]- إلى مدريد سنة 1784م بدعوة من الحكومة الإسبانية، للعمل في حقل الترجمة في المكتبة الملكية، ومترجما للملك اللغات الشرقية. عُيّن مديرا لمكتبة الأسكوريال بمقتضى قرار أصدره الملك فرناندو السادس العام 1749م؛ ليقوم بفحص الكتب العربية، وتقديم تقرير عن كنوزها للملك بعد دراستها والتعريف بها، وبقيامه بهذا النشاط وإصداره المصنف الضخم تمثل في مجلدين عرّف فيهما بالمخطوطات العربية بالمكتبة الملكية؛ كان له الفضل في وضع بعض أسس الاستشراق وازدهارها في إسبانيا. وبُعثت من جديد حركة الترجمة خلال هذا القرن (18م)، وكُتبت عدة دراسات عن العلوم والآداب العربية؛ وهو ما مكّن خلال القرن 19م من ظهور ثقافة عربية إسلامية ناضجة، لا تزال تعتمد عليها مدارس المستعربين في هذا العصر[2].

برز خلال هذه الفترة جيل من المستشرقين الإسبان تنوعت مشاربهم واهتماماتهم، تحرروا من أسر الكنيسة ومن يدور في فلكها، وكتبوا بنوع من التجرد، وهو ما عُرف بعصر "التنوير"[3]؛ حيث غدا هناك اهتمام واضح بمواضيع متنوعة كالطب والفلاحة واللغة والأدب والشعر. وقد لمع من أولئك "خوسيه أنطونيو كونده"[4]، الذي ألف كتابا بعنوان: "تاريخ حكم العرب في إسبانيا" في ثلاث مجلدات سنتي 1820 و1821م بمدريد، استناداً إلى مخطوطات ومؤلفات عربية متعددة، وقد ترجمه إلى الألمانية Kutischman (1824-1825م)، وإلى الفرنسية Marlès (باريس، 1825م)، بالإضافة إلى مؤلفات أخرى، بحيث أنصف في مؤلفه السابق الذكر التراث الأدبي الأندلسي، وبيّن دوره الإيجابي في النهضة الأدبية الأوروبية؛ وقد يكون ذلك مدعاة لأن هاجمه بعد وفاته المستشرقون الإسبان، فاتهموه بأنه لم يكن يحسن اللغة العربية، وأنه لم يستفد من نفائس المخطوطات التي كانت تحت تصرفه - بحيث قد عمل سكرتيراً في مكتبة الأسكوريال لمدة 20 سنة - وبأنه كان يزيّف

أصلها من بلدة غزير في جبل لبنان، وتوفي الغزيري في مدريد في 12 مارس 1791م، تعلم في روما؛ ورُسِم قسيساً، وقام أولاً بتدريس اللغات السامية، ثم انتقل إلى إسبانيا وألحق بدير الأسكوريال، وقد عهد إلى ميخائيل الغزيري بوصف مخطوطات المكتبة العربية في الدير، وأصدر لها فهرساً ممتازاً حصرها ووصفها في مجلدين وعنوانه: "المكتبة العربية في الأسكوريال" بين سنتي 1760-1770م. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص. 385.

1- سيأتي تعريفها لاحقا.

2- نمر بومدين هشام، المرجع السابق، ص ص. 92-94.

3- صالح محمد السنيدي، المرجع السابق، ص. 976.

4- **خوسيه أنطونيو كونده** Jose Antonio Conde: ولد في 1765م في پرليخا Perleja في نواحي كونكه Cuenca بشمالي إسبانيا، وتوفي في 20 أكتوبر 1820م في مدريد، تلقى العلم في جامعة شلمنقه، وقام بالتدريس في قلعة هناريس Alcala de Henaresفي نواحي مدريد، وصار عضواً في أكاديمية اللغة، وأكاديمية التاريخ، عين أمينا لمكتبة الأسكوريال، ثم في المكتبة الملكية، وبسبب آرائه السياسية نفاه الملك فرناندو السابع سنة 1814م، فعاش في فرنسا في حالة من الفقر المدقع، وكان هذا الملك قد جرّده من جميع مناصبه؛ وكانت تهمته عند الملك هو أنه تعاون مع الفرنسيين أثناء حكمهم لإسبانيا. من آثاره العلمية: نشر جزءا من كتاب نزهة المشتاق للإدريسي متنا وترجمة إسبانية (مدريد 1799م)، وآخر في النقود العربية (مدريد 1817م). نجيب العقيقي، **المستشرقون**، ج. 2، دار المعارف، القاهرة، ط. 5، 2006م، ص. 182؛ عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص. 491.

الوقائع التاريخية[1]، وقد قسى عليه المستشرق الهولندي المعروف "دوزي" في نقده[2]، في قوله: "إن تنظيف اسطبل لأسهل من تصحيح الأخطاء التي ارتكبها كونده في كتابه".

وممن سطع نجمه أيضا في القرن التاسع عشر المستشرق "باسكوال دي جايانجوس"[3] (1809-1879م)، أحد أولئك الأساتذة الذين كان لهم سبق الريادة والتأسيس للمدرسة الاستشرافية الحديثة في إسبانيا، ساعده في ذلك تربعه على كرسي الدراسات العربية في جامعة مدريد فترة من الزمن، وقد تميز بمنهجيته وغزارة إنتاجه، وعلى الرغم من تعرضه للمضايقة؛ نظراً لأطروحاته الجريئة في وسط يسوده الانغلاق وتشتد فيه قبضة الكنيسة، خاصة عندما يتعلق الأمر بقضية الموريسكيين التي أسس لدراستها وبحثها ونشر مخطوطاتها؛ مما أوقعه بنقد محاكم التفتيش بشكل مباشر أو عرضي، وكان قد قضى معظم حياته في فرنسا وإنجلترا؛ نتيجة عدم رضاه بالواقع العلميّ في إسبانيا، على الرغم من ذلك واصل مشواره العلمي محاطا بتلاميذه الذين تبنّوا نهجه، وساهم بذلك في تكوين مجموعة من الباحثين المختصين في الماضي الإسلاميّ للأندلس[4].

ويرى فريق كوديرا وتلامذته ومن حذا حذوهم، أن فترة تواجد الإسلام لمدة ثمانية قرون في إسبانيا، شكل حقبة مهمة لا يمكن تجاهلها أو إسقاطها من تاريخ شبه الجزيرة الأيبيرية، لاسيما وأن المجتمع الإسباني على مختلف طبقاته وأجناسه تفاعل مع هذه الفترة سلباً أو إيجاباً، طيلة وجود الإسلام والمسلمين، وأصحاب هذا الرأي سيعلو صوتهم في نهاية القرن الثامن عشر، وسترتفع وتيرته في القرن الذي يليه على يدي الذين يرون أن إسبانيا دون احتساب المرحلة الإسلامية تعتبر دولة عاطلة عن الأمجاد التاريخية[5]. ويؤكد هذا الفريق على خصوصية الثقافة الإسبانية بالقياس إلى بقية الثقافات الأوروبية، وعلى التأثير الحاسم

1- نفسه، الصفحة نفسها.

2- نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص. 182.

3- **باسكوال دي جايانجوس** Pascual de Gayangos: مستشرق إسباني ومقتني مخطوطات عربية نفيسة. ولد في إشبيلية في 21 جوان 1809م، تلقى تعليمه الأول في "بونلوڤوا بفرنسا ثم في باريس، ودرس العربية على يدي سلفستر دي ساسي في الكوليج دي فرانس ومدرسة اللغات الشرقية، ثم رحل إلى إفريقيا لإتقان اللغة العربية. عيّن في 1831م في وزارة الدولة مترجما للغات الشرقية، ثم عاد إلى مدريد سنة 1843م؛ ليشغل كرسي اللغة العربية في الجامعة المركزية مدريد، وصار عضوا في أكاديمية التاريخ سنة 1844م. اتجهت عنايته العلمية إلى اقتناء المخطوطات العربية المتعلقة بتاريخ المسلمين في الأندلس، وقد جمع مكتبة عامرة ضمت أكثر من أربعمائة مخطوط اشتراها مجمع التاريخ من ورثته بعد وفاته. من آثاره العلمية: أكبّ على ترجمة نفح الطيب للمقري إلى الإنجليزية، ونشر فذلكة عن صحة الصحيفة الإخبارية للرازي في صفة الأندلس متنا وترجمة إلى الإسبانية(1850م-53)، ونشر قسما كبيرا من نفح الطيب للمقري متنا وترجمة (مدريد 1840م-43)، آخر أعماله الكبيرة "فهرس المخطوطات الإسبانية في المتحف البريطاني" (لندن 1896م). ولا شك أن انتاجه يضعه في مركز الصدارة ليس فقط بين المستشرقين الإسبان، بل بين المستشرقين عامة. ينظر: نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص ص. 182-183؛ بدوي، المرجع السابق، ص ص. 170-171.

4- صالح محمد السنيدي، المرجع السابق، ص ص. 978-979.

5- نفسه، ص. 975-976.

الذي مارسه عليها المسلمون العرب[1].

ثالثا: وسائل الاستشراق الإسباني:

نقصد بوسائل الاستشراق كل ما استخدمه المستشرقون من أدوات وطرق لتوصيل أفكارهم ونظرياتهم سواء أكان ذلك للعالم الغربي أم إلى شعوب العالم الشرقي، ويعتبر العمل الجامعي بصفة عامة السمة الرئيسة للعمل الاستشرافي، ومنه؛ التدريس، وإنشاء كراسي الدراسات الشرقية، والمعاهد المتخصصة في مجال اللغات الشرقية، والإشراف على برامج الدراسات العليا، وتنظيم المحاضرات واللقاءات الفكرية المتنوعة، وتأليف الكتب المنهجية وطباعتها، وإنشاء المجلات الشرقية وكتابة المقالات المتخصصة[2]. وبصفة عامة لم يترك المستشرقون وسيلة لنشر أبحاثهم وبثّ آرائهم إلا سلكوها[3]. ونظرا لتعدد هذه الوسائل عند المستشرقين الإسبان، نورد بعضها في الآتي:

1- كراسي اللغات الشرقية:

لقد استخدم المستشرقون التدريس في الجامعة لنشر أفكارهم، وتوصلوا بذلك لتحقيق أغراضهم، وخاصة من خلال إنشاء أقسام للدراسات الاسلامية والعربية بجامعاتهم[4]. وأول جامعة خصصت كرسيّا للغات الشرقية في إسبانيا، هي جامعة صلمنكة تأسست سنة 1227م، وقد عدّها مجمع فيينا أحد المراكز العلمية الهامة في أوروبا، فاشتملت على 25 كرسيّا منها: اليونانية والعبرية والعربية، وما زالت في اطّراد حتى بلغت في القرن السابع عشر سبعين كرسيّا لسبعة آلاف طالب. ومن الجامعات الأخرى التي خصّصت كراسي لدراسة اللغات الشرقية منها: جامعة اشبيلية تأسست (1254م)، جامعة بلما (1280م)، جامعة برشلونة (1450م)، جامعة بلنسية (1474م)، جامعة سرقسطة (1474م)، جامعة مدريد (1508م)، جامعة غرناطة (1540م). وبعد أن وهنت الصلاتُ بين إسبانيا والعرب، قلّت العناية بالعربية حتى نشط لها الملك كارلوس الثالث(1716-1788م)، فوسّع المكتبة الملكية، ونظّم مكتبة دير الأسكوريال، وجعل من معرفة العربية مبررا لترقية الموظفين، وشجّع الإسبان على التضلع في اللغة العربية ونشر تراثها. وفي أواخر النصف الأول من القرن التاسع عشر أُصلح شأن الجامعات؛ فعادت العربية تُدرّس رسميا، وأفاد طلابها من مخطوطاتها الغنية في المكتبات العامة أو الخاصة، فنشروا الكثير منها، متنا وترجمة وتصنيفا، لكل ما له علاقة بتاريخ الأندلس وجغرافيتها وتراجم رجالها وعلومهم وآدابهم وفنونهم. ويضاف إلى

1- خوان غويتسولو، المرجع السابق، ص. 154.

2- محمد فتح الله الزّيادي، **الاستشراق وسائله وأهدافه**، دار قتيبة، (د. م)، 1998م، ص. 48.

3- للمزيد حول وسائل الاستشراق ينظر: مصطفى السباعي، **الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم**، دار الوراق، (د. م)، (د. ت)، ص ص. 33-34.

4- إسماعيل علي محمد، **الاستشراق بين الحقيقة والتضليل**، الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط. 3، 2000م، ص ص. 88-89.

الجامعات: أنشئت مدرسة للدراسات العربية في مدريد سنة 1933م، وأُلحق بها مركزان للأبحاث العلمية في مدريد وغرناطة، ثم أدمجت في المجلس الأعلى للأبحاث العلمية سنة 1939م، وأُطلق عليها "معهد أسين للدراسات العربية" سنة 1944م. وفي العام 1954م تأسس في مدريد "المعهد الإسباني العربي للثقافة"، ثم وُضع له قانون خاص وميزانية مستقلة في 1975م، وأنشأ مراكز له في: طنجة، والرباط، والجزائر، والقاهرة، والاسكندرية، وبغداد، وعمان، وبيروت، ودمشق، وأنقرة[1].

2-**المكتبات الشرقية:**

أ-**مكتبة الأسكوريال** Biblioteca del Escorial:

توجد على بعد حوالي 45 كم شمال غرب العاصمة الإسبانية مدريد، بناها "فيليب الثاني" ملك إسبانيا (1527- 1598م)، حيث أمر هذا الملك بإنشاء دير ملحق بمكتبة عامرة تضم مؤلفات العصر في مختلف العلوم والمعارف، فيها 1900 مخطوط، جمع نواتها وما كانت تزيد على 183 مجلدا من بقايا المكتبة الأندلسية بغرناطة، ثم أضيفت إليها سنة 1614م مكتبة مولاي الثاني زيدان السعدي أحد سلاطين المغرب، وقد بلغت ثلاثة آلاف مخطوط عربي. وفي عام 1671م شبّ حريق في الأسكوريال التهم جزءا كبيرا من كتبها، ولم ينج من العربية سوى ألف وتسعمائة مخطوط، وقد عُهد إلى الغريزي تصنيفها سنة 1849م، فصنفها ونشرها في مدريد سنة (1760م-70) بعنوان: "فهرس المكتبة العربية الإسبانية في الأسكوريال". وفي 1880م حقّق "هرتويج ديرنبورج" فهرس الغزيري، لكنه لم يُتمه، وفي 1924م عُهد إلى ليفي - بروفنسال بإتمام فهرس ديرنبورج[2].

ب-**مكتبات أخرى:**

عدا مكتبة الأسكوريال، يوجد في إسبانيا مجموعة من المكتبات الشرقية التي تُشكّل المخطوطات العربية قسما كبيرا منها، مثل: مكتبة مدريد الوطنية تأسست سنة (1716) وتحتوي على حوالي 606 مخطوطا عربيا، ومكتبة جمعية الأبحاث العلمية: خونتا (1907) وقد ضُمت إلى مكتبة المجلس الأعلى للأبحاث العلمية سنة 1940م، ومكتبة الإقامة الإسبانية السابقة بتطوان (1939) فيها حوالي 5650 كتاباً عربياً و757 مخطوطاً، ويضاف إلى كل ذلك مكتبات الجامعات والمعاهد والمراكز ومجمع التاريخ، ولكل منها فهرس، هذا خلا المكتبات الخاصة لأهم المستشرقين، من أمثال: جاينجوس، كوديرا، وريبيرا، وبلاثيوس، وغيرهم[3].

3-**المجلات الشرقية:**

1- نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص ص. 173-175؛ محمد يحي خراط، المرجع السابق، ص ص. 73-75.

2- نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص ص. 175-176؛ محمد يحي خراط، المرجع السابق، ص ص. 75-76.

3- نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص ص. 176-177؛ محمد يحي خراط، المرجع السابق، ص ص. 76-77. سيأتي التعريف بالشخصيات لاحقا.

من الوسائل الهامة التي استعملها المستشرقون، إصدار المجلات الخاصة حول الإسلام وبلاده وشعوبه، وللمستشرقين اليوم عدد كبير من المجلات السيارة في كثير من بلدان أوروبا، وقد زادت المجلات والدوريات الشرقية لدى المستشرقين على ثلاثمائة مجلة متنوعة خاصة بالاستشراق[1].

وقد كان للمجلات الشرقية حضور قوي في مدرسة الاستشراق الإسباني، وهناك عدد من المجلات التي تعنى بالشرق، نذكر منها: "مجلة أفريقيا"، في مدريد (1913-17)، ثم استأنفت صدورها شهرية سنة 1942م، و"نشرة جمعية المستشرقين الإسبان"، و"مجلة الأندلس"، في مدريد (1933م) تصدر مرتين في السنة عن معاهد الدراسات العربية في مدريد وغرناطة، و"كراسات معهد الدراسات الأفريقية والشرقية"، في مدريد (1945-58)، و"صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية" وتصدر بالعربية والإسبانية في مدريد (1953م)، و"حوليات معهد الدراسات العربية"، و"المرآة"، "حوليات معهد الدراسات العربية"، وغيرهم. ومن وسائل المستشرقين الإسبان أيضا: تأسيس المتاحف والمطابع الشرقية، كمتحف بلنسية دي دون خوان في مدريد، أسسه "ألكونت دي أسما"، وإنشاء مطبعة "مايتري" في مدريد (1900م)، ومطبعة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد (1953م)[2].

رابعا: أشهر المستشرقين الإسبان الذين خدموا التراث الأندلسي :

1- **فرانسيسكو كوديرا إي زايدين** Francisco Codera y Zaydyn:

كوديرا أحد تلاميذ جاينجوس وخليفته على كرسي الدراسات العربية في جامعة مدريد، وصاحب أشهر مدرسة استعرابية في إسبانيا، إذ اعتبره البعض من أكثر الباحثين تجردا ونزاهة في الحكم على الحقبة الإسلامية من تاريخ إسبانيا، وتخرج على يديه عدد من التلاميذ كان لهم فضل كبير في توجيه نظر الباحثين في إسبانيا إلى أهمية الحقبة الإسلامية في تاريخها، ثم أسس تلاميذه من بعده مدرسة أطلقوا عليها اسم «بني كوديرا BeniCodera» بصيغته العربية، وكان من أشهر تلاميذه: خوليان ريبيرا، وآسين بلاثيوس، وجارثياغوميث[3].

كان مولده في سنة 1836م في قرية فونث Fonz التابعة لمقاطعة وشقة بمنطقة أراجون[4]، في أسرة امتهنت الفلاحة، وترعرع الشاب في هذه البيئة البسيطة إلا أنه كان يتطلع إلى الكشف عن مواهبه وتحقيق طموحاته، فاتجه إلى الدراسات الكاثوليكية، ودرس علم اللاهوت بالإضافة إلى مجالات أخرى أهمها اللغات الكلاسيكية، حيث تعلم اللاتينية واليونانية والعبرية

1- إسماعيل علي محمد، المرجع السابق، ص. 86.

2- للمزيد ينظر: نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص ص. 177-179.

3- صالح محمد السنيدي، المرجع السابق، ص. 980.

4- بدوي، المرجع السابق، ص. 480.

ثم العربية، لكنه تعلق بالعربية خاصة بعد سفره إلى شمال أفريقيا العربي، وواصل تحصيله العلمي في غرناطة ثم سرقسطة ومدريد، وقد وظّف معرفته باللغة العربية للاطلاع على المصادر الأندلسية والتعرف على تاريخ الأندلس من مصادرها الأصلي وليس تلك المترجمة التي تعرضت للتشويه والتحريف؛ فانكب للدرس تارة والكتابة تارة أخرى، مركزاً جهوده على تراث الأندلس التليد نشراً وتحقيقاً وترجمة. أحبّ كوديرا اللغة العربية وأهلها، تجري في عروقه دماء عربية زعمها لنفسه وجاهر بالانتساب إليها، حتى أنه كان يسمي نفسه "الشيخ فرانثسكه قدارة زيدين"، ويكتبه بالعربية على بعض الكتب التي نشرها[1].

ولعل أول ما يتبادر إلى الذهن في قائمة إنجازات كوديرا في حقل الدراسات العربية والإسلامية "المكتبة العربية الإسبانية"، ولو استعرضنا العناوين التي نشرها باللغتين العربية والإسبانية لوجدناها من أهم احتياجات الباحث في تاريخ إسبانيا، نذكر منها[2]:

- تحقيق ما سماه: "المكتبة العربية الإسبانية"، العنوان الذي اختاره لمجموعة من أمهات المصادر الأندلسية، منها ما عمله بنفسه، ومنها ما أعانه عليه تلاميذه خاصة خوليان ريبيرا، وتشتمل على عشرة مجلدات صدرت ما بين 1883-1895م.

- ملحق لكشف الظنون (1885م).

- وموجز في النقود الإسلامية، سرقسطة، سنة 1879م.

- مصنف في "أفول المرابطين، واندثارهم في إسبانيا" في جزأين، ردّ فيه على "دوزي"؛ الذي تعصّب فيه لملوك الطوائف على المرابطين، وشوّه صورة عصرهم، أثبت خطأه (سرقسطة 1899م).

- وفي مجال دراسة المخطوطات كتب مقالا بعنوان: "إسبانيا الإسلامية: منهج البحث التاريخي فيها"، ومقال بعنوان: "مخطوطات عربية في الأسكوريال".

- ومن دراساته: نهضة الأدب الإسلامي (1905م)، وحدود الفتح الأموي في الأندلس (1906م)، وعلم الفلك في التاريخ العربي (1910م)، والإرث على المذهب المالكي (1914م).

كان كوديرا يمثل غرَّة بيضاء في جبين الاستشراق الإسباني في القرن التاسع عشر، ذلك القرن الذي ناء كاهله بالأوزار الثقيلة لعدد ضخم من المستشرقين الأوروبيين المهتمين بالأندلس، وهو المستشرق الوحيد الذي علا صوته بمدح المسلمين وتمجيد أعمالهم، وإعلان فضلهم على الحضارة الإنسانية وحفاظهم على التراث القديم، فيقول في المجلد الثاني الذي أصدره عام 1917م ما نصّه: إن العرب - يقصد المسلمين - كانوا أكثر شعوب العصور القديمة

1- نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص. 187؛ صالح محمد السنيدي، المرجع السابق، ص ص. 980-981.

2- للمزيد حول حياته الشخصية والعلمية، ينظر: نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص ص. 187-188؛ بدوي، المرجع السابق، ص. 480؛ صالح محمد السنيدي، المرجع السابق، ص ص. 972-985.

والوسطى اهتماماً بالعلم وأغزرهم تأليفاً في شتى صنوف المعرفة[1].

2-**خوليان ريبيرا إي طَرَاكُو** Julián Ribera y Tarragó:

يعتبر ريبيرا أول من تبنى فكرة الأصل الإسباني لمسلمي الأندلس، أحد كبار المستعربين الإسبان، وقف حياته على دراسة الأدب الأندلسي وتاريخه، وأُعتبرت أبحاثه ثورية في بداية ذلك القرن(20م)، وقد اهتم في مجال الأندلسيات، بالموشحات والأزجال[2]. ولد في كركخنته (Carcajente)من أعمال بلنسية، وتوفي في أليقانت في 1934م، دخل جامعة بلنسية حيث حصل منها على ليسانس في الحقوق، تعلم اللغة العربية على المستعرب كوديرا، وفاز بكرسي الترشيح لمسابقة اللغة العربي بجامعة سرقسطة، وعين أستاذاً للعربية فيها سنة 1887م، وأستاذاً لتاريخ حضارة اليهود والمسلمين في جامعة مدريد (1905-1927م)، وانتخب عضواً في المجمع اللغوي الإسباني سنة 1905م، وعضوا في أكاديمية التاريخ في العام 1915م. اعتزل ريبيرا التدريس، وعكف على التأليف في بلنسية؛ بحيث أنجز العديد من الأعمال المهمة المتعلقة بالتراث الأندلسي منها[3]:

- نشره بمعاونة أستاذه كوديرا "المكتبة العربية الإسبانية" في 10 مجلدات من 1882 حتى 1893م وهي مجموعة كتب مهمة جدا في تاريخ المسلمين في إسبانيا.

- نظم التدريس عند المسلمين الإسبان (1893م).

- الملاحم الشعرية عند المسلمين الإسبان (1915م).

- تاريخ القضاة بقرطبة للخشني القيرواني متنا وترجمة إسبانية، وكتب عليه بالعربية: وقف على طبعه خوليان ريبيرا (مدريد 1914م).

- الموسيقى الأندلسية في العصور الوسطى (1923-1925م).

- ترجم إلى الإسبانية "تاريخ افتتاح الأندلس" لابن القوطية.

وله في المجلات العلمية والمؤتمرات دراسات رصينة منها: أحوال العرب عند فتح الأندلس، وحول قلعة طريف، ومعاهدة سلام بين فيرناندو الأول حاكم نابولي وأبي عامر

1- الشكعة، "مواقف المستشرقين من الحضارة الإسلامية في الأندلس"، ص ص. 282-283؛ نقلا عن، صالح محمد السنيدي، المرجع السابق، ص ص. 985-986.

2- حوار مع محمود علي مكي، موقع المعرفة الأندلسية، [على النت]، تاريخ التصفح: 2021/6/26م، الرابط: http://www.andalusite.ma/?p=880.

3- نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص. 189؛ بدوي، المرجع السابق، ص. 276؛ محمد القاضي، **الاستعراب الإسباني والتراث الأندلسي من خلال ثلاثة نماذج:** خوان أندريس . غاينغوس . ريبيرا، [على النت]، تاريخ التصفح: 2021/6/23م، الرابط:

http://v-lr.blogspot.com/2014/08/blog-post_16.html.

عثمان حاكم تونس. وقد حال الموت دون إنجاز كتاب: "تاريخ الثقافة الإسلامية"، وقد أحصى مؤلفاته وقدّم لها لها بلاثيوس في كتاب عنوانه: أحاديث ونبذ (1925م)[1].

وككل مستعرب إسباني في عصره واجهته مشكلة التراث الأندلسي في لغته العربية الذي لم يكن متيسراً في إسبانيا، وحين عزم على أن يطبع أمهات المصادر الأندلسية في نصها العربي بإسبانيا، لم يجد غير مطبعة البرلمان، ففيها قسم عربي لطبع الوثائق السياسية، ولكنه يتقاضى أجوراً باهظة لا قدرة له عليها، فتركه، ليفكر في شراء حروفاً عربية، وأن يعمل عليها مع طلابه، يجمعونها ويدفعون التكاليف من جيوبهم، ومن جيوب عشاق العصر العربي من الإسبان، ويدفعون بما جمعوا إلى المطبعة[2]. وهكذا انكب ريبيرا على دراسة التراث الأندلسي ثقافة وفناً وتاريخاً، وكان يعتبر الحضارة الأندلسية جزءاً من التراث الإنساني القيم، وأن كل منجزات الأندلسيين المسلمين في العلوم والفنون والثقافة ينبغي أن تنتسب إلى إسبانيا، قبل أن تنتسب إلى الشرق العربي أو الغرب الأوربي[3].

ويمكن القول على حد تعبير الأديب الطاهر أحمد مكي، بأن المستشرق ريبيرا كان أمة وحده في عالم الأندلسيات، لم يكن مجرد مستشرق فحسب، وإنما كان باحثا عظيما، ومؤرخا قديرا للثقافة الإسلامية، ومفكرا أصيلا، وأستاذا بكل ما تحمل الكلمة من جلال، رغم الظروف القاسية التي عمل فيها، فجل مصادر الأندلس على أيامه مخطوطه، والمطبوع منها أسوأ من المخطوط[4]؛ لكنه تحدى الصعاب وآثاره العلمية الوفيرة دالة على ذلك.

3-**ميغيل أسين بلاثيوس** Miguel Asín Palacios:

من المستشرقين الإسبان الذي كانت له أيادٍ بيضاء لا يمكن إنكارُها على الثقافة العربية الإسلامية في الأندلس، كما يتضح من مؤلفاته المتعددة عن تلك الثقافة. وقد وُلد هذا المستعربُ بسرقسطة، عامَ 1871م، لأبٍ متوسطِ الحال (بابلو أسين)، توفي تاركاً ابنَه هذا صغيرَ السنّ، لتتحمّل أمه مسؤولية تربيته وتعليمه. درَس الابتدائي والثانوي بمدينته، الواقعة ضمن تراب مقاطعة أرَغون، إلى حين حصوله على البكالوريا، وكان يَنوي متابعة دراسته الجامعية في كلية الهندسة، ولكن ظروف أسرته المادية الصعبة لم تسمح له بذلك، فغيَّر رأيَه ذاك ليلتحقَ بأحد المعاهد الدينية بمدينته، حتى تخرّج منه قسيسا، وبدأ عمله الكهنوتي 25 سبتمبر عامَ 1895م في كنيسة سان كيتانو بسرقسطة[5].

وكان يتردّد، خلال فترة دراسته بهذا المعهد، على كلية الآداب، التي تعرّف فيها إلى

1- نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص. 190؛ محمد القاضي، المرجع السابق.
2- الطاهر أحمد مكي: "قمة الاستشراق الإسباني المعاصر"، **مجلة آفاق عربية**، ع. 3، السنة الثالثة، 1972م، ص. 72.
3- محمد القاضي، المرجع السابق.
4- **دراسات أندلسية**، المرجع السابق، ص. 6.
5- بدوي، المرجع السابق، ص. 121.

المستشرق الكبير خوليان ريبيرا، وتتلمذ له، وتلقى العربية على يده (1891م)[1]، وتلقى منه مختلِف أشكال الدعم مادياً ومعنويا وبعدما أنْهى دراسته الجامعية، في كلية الآداب، عمل مدرّساً لتاريخ الفلسفة في جملة من المعاهد الدينية لَمّا لمْ يستطعْ تحقيق أمْنيته المتجلّية في العمل مدرِّساً للُّغة العربية، لعدم توفر منصب شاغر في هذا الإطار؛ وحين علم أستاذه ريبيرا بالأمر، وكان يتولى منصب تدريس اللغة العربية في جامعة مدريد، طلب إحالته على التقاعُد قبل بلوغه السنَّ القانونية لذلك[2]، ليفسح المجالَ لتلميذه النجيب، الذي شَغَل منصبَه ذاك، ناهجاً نهْج أستاذه في القيام بالواجب خيرَ قيام، دونما أي تقصير، وأعانه في ذلك ما تحلى به من خُلُق رفيع، وعلاقته المتميزة بطُلاّبه، فقد كان نموذجياً في سلوكه، دقيقاً في موعده لا يتخلف عن درْسه، ولا يتأخر عن محاضراته، مُجيداً في عمله[3].

وأشرف، طوال مدة عمله بجامعة مدريد المركزية، على عدة أبحاث ذات صلة بالتراث العربي الإسلامي الأندلسي وتأثيراته في الثقافة الأوربية قديماً وحديثاً، ورَأَسَ معهد الدراسات العربية الذي أنشئ، عام 1932م بمدريد، وحصل على عُضوية ثلاث أكاديميات: هي أكاديمية اللغة الإسبانية، والأكاديمية الملكية للعلوم الأخلاقية والسياسية، وأكاديمية التاريخ. وانتُخِب عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق، وحاز شهادة الدكتوراه من جامعة مدريد سنة 1896م، بأطروحة عن اتجاهات الغزالي الصُّوفية والفكرية بتقدير "ممتاز"، وشارك في عددٍ من مؤتمرات المستشرقين؛ كالمؤتمر الدَّوْلي للمستشرقين الذي انعقد في الجزائر عام 1905م، والمؤتمر الدولي للمستشرقين الذي انعقد في كوبنهاجن عام 1908م[4].

وقد خلف بلاثيوس المتوفى سنة 1944م، حوالي خمسين ومائتيْ مؤلَّفٍ ما بين بحثٍ صغير وكتاب متوسطِ الحجم أو كبيرِه، نشر أولَها في أواخر القرن التاسع عشر، وتتصل مؤلفاته بميادين الأدب والتاريخ واللغة والتصوف، مع التركيز على التراث الفلسفي والفكري العربي ببلاد الأندلس، ومنها: أبحاثه عن الفيلسوف الإسباني المسلم "ابن مسرة"، وتعتبر من أفضل ما كتب في مجال الاستشراق في اسبانيا. وكان لبلاثيوس أيضا الفضل في كشف سرقة الراهب "تورميدا" في القرن الرابع عشر والذي أسلم فيما بعد لرسائل "إخوان الصفا" الفلسفية ونسبها إلى نفسه، وظلت تعرف به حتى كشفها بلاثيوس. وكتب عن الفيلسوف الأندلسي ابن حزم وكتابه الشهير "طوق الحمامة"، ثم بدأ دراساته الكبيرة والرائعة عن ابن عربي في العام 1925م، وتابع في مؤلفاته اللاحقة دراسة التأثيرات الإسلامية في الفكر الأوروبي بخاصة تأثير "ابن عباد" في القديس يوحنا الصليبي، وكلاهما كان معروفا

1- نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص. 194.

2- بدوي، المرجع السابق، ص. 123.

3- فريد أمعضشو، المرجع السابق، ص ص. 174-175.

4- نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص. 194؛ بدوي، المرجع السابق، ص ص. 122-123؛ فريد أمعضشو، المرجع السابق، ص. 175.

في أوساطه، وغيرها كثير جدا[1].

4-**اميليو جارثيا جوميث** Emilio García Gómez:

أو إميليو غَرْسِيَه غومسْ، مستشرق إسباني، ولد في مدريد في العام 1905م، وتخرج من جامعتها 1926م، وسُمي أستاذاً بجامعة غرناطة 1929م، وبجامعة مدريد منذ 1940م، ومديراً للمعهد الثقافي الإسباني العربي وأيضا لمدرسة الدراسات العربية العليا بمدريد 1956م. وقصد لبنان وسوريا ومصر ورجع بمخطوط قديم لابن سعيد اتخذه أساساً لدراسة الشعر العربي الإسباني، وانتخب عضواً في مجامع عدة، منها المجمع العلمي العربي بدمشق 1948م، ورئيساً للجنة الاستشارية لثقافات الشرق والغرب 1958م، ثم اختير سفيراً لإسبانيا في بغداد ثم في لبنان. له دراسات عديدة في الأدب العربي وترجمات لبعض الشعر العربي إلى الإسبانية[2].

من تلك الآثار والإنتاج العلمي الغزير نذكر[3]: رواية عربية- مصدر مشترك لابن طفيل وجراثيان (مدريد 1926م)، ونص عربي من أسطورة الإسكندر (مدريد 1929م)، وهما رسالتاه للدكتوراه. وكتاب الإشارة بمحاسن الأندلسيين، متناً وترجمة إسبانية (مدريد 1934م)، ومرثية الإسلام في الأندلس للصفندي (مدريد 1934م)، وقصائد عربية أندلسية (مدريد 1934م)، ونشره بمعاونة ليفي بروفنسال. وكتاب رايات المبرزين وشارات المميزين لابن سعيد المغربي، متناً وترجمة إسبانية، مع تعليقات ضافية (مدريد 1942م)، وترجم إلى الإسبانية طوق الحمامة (مدريد 1952م)، ورسالة في الحسبة لمؤلف أندلسي مجهول من القرن 9 (1957م)، وألّف كتاب الشعر الأندلسي بحث في تطوره وخصائصه، بحيث أهدى كتابه هذا إلى أستاذيه ريبيرا وبلاثيوس، وذيل الإهداء ببيت من الشعر لابن اللبانة الداني؛ كاعتراف بفضلهما عليه[4]:

أراشوا جناحي ثم بلّوه بالندى فلم أستطع من حبّهم طيرانا

وقد كتب تراجم لأولئك الأعلام في مجلة الأندلس[5]: بلاثيوس (الأندلس 9، 1944م)، وجونثاليث بلنثيه (الأندلس 14، 1949م)، وكوديرا (الأندلس 15، 1950م)، وليفي - بروفنسال (الأندلس 21، 1956م)، وتوريس بلباس[6] (الأندلس 25، 1960م).

1- وللاطلاع على مؤلفاته الغزيرة، ينظر: نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص ص. 194-196؛ بدوي، المرجع السابق، ص ص. 122-123؛ فريد أمعضشو، المرجع السابق، ص ص. 174-175.

2- نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص. 213.

3- للمزيد حول إنتاجه العلمي، ينظر: نفسه، ص ص. 213-215.

4- إميليو غَرْسِيَه غومسْ، **الشعر الأندلسي، بحث في تطوره وخصائصه**، تر. حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1952م، (إهداء المؤلف).

5- نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص. 215.

6- **ليوبولدو توريس بلباس** Leopoldo Torres Balbás (1880-1960م): مستشرق إسباني، ولد في مدريد وتخرج من

ونختم حديثنا عن هذه المجموعة من المستشرقين الإسبان(كنماذج) التي كان لها فضل كبير في تفجير الاهتمام الأوروبي لدراسة الشرق الإسلامي وضرورة العناية بالتراث الأندلسي، بقول المستشرق الإسباني الكبير جارثيا جوميث: ما أشبه عنايَتنا بالتراث العربي الأندلسي بشجرة وارفة، كان جاينجوس هو تربَتها الخصبة، وكوديرا هو الجذر الراسخ، وريبيرا هو الجذع المتين، وآسين بلاثيوس هو الزهرَة المتفتحة. وأضاف الدكتور محمود علي مكي: والثمرات الناضجة لأسين بلاثيوس هم تلاميذه النابهين وعلى رأسهم جارثيا جوميث نفسه[1].

ولكن هناك في المقابل مدرسة أو تيارا آخر، رأى في الإسلام وحضارته عدوا، وسبباً في تأخُّر إسبانيا الحضاري، وعزا إليه احتلالها مؤخِّرة القائمة الأوروبية، ويأتي على رأسها: "سانشيث ألبرنوث"[2] و"فرانثيسكو سيمونيت"[3]، هذا الأخير الذي دافع عن أحد الكرادلة في إحراقه لخمسة آلاف مخطوطة عربية إسلامية، وقال بكل وقاحة وتعصب ذميم أنه: "كان من الضروري إبادة بذور العدوى أينما وُجدت"؛ هكذا كان سيمونيت يتصور بأن الإسلام وباء يجب إبادة كل أثر له[4]. هذه المدرسة أو التيار التَّحريضي، استخدم أصحابها وسائل عدة في تسويق أطروحاتهم، من بينها التَّنقيب في ثنايا التَّاريخ وخباياه عن أية نقائص للمسلمين خلال وجودهم بالأندلس، وتوظيف الصراعات بين طوائفه، والتَّفاوت الطبقي بين فئاته.

كلية الفن المعماري من جامعتها (1916م)، مهندس معماري وعالم آثار إسباني. عُدّ خير خبير بالفن الأندلسي، وقد خصّ مجلة الأندلس بدراسات نفيسة عن الآثار الإسلامية في إسبانيا بلغت 160 مقالة. للمزيد حول مؤلفاته في الفن المعماري الإسلامي الأندلسي، ينظر: نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص. 200؛ بدوي، المرجع السابق، ص ص. 128-130.

1- أنور محمود زناتي، المرجع السابق.

2- **سانشيث البرنوث** Sánchez Albornoz: ولد في أبيلا سنة 1893م، وتوفي فيها سنة 1984م، تخرج من جامعة مدريد، وعين أستاذ التاريخ إسبانيا في برشلونة، ثم في جامعة مدريد فمديراً لها (1932م) فوزيراً للخارجية (1933م) ثم ترك إسبانيا فاختير أستاذاً لتاريخ العصر الوسيط في جامعة كوبو (1941م- 42) ومديراً للمعهد الثقافي الإسباني في بوينس أيريس (1943م)، وأصدر مجلة كراسات تاريخ إسبانيا، من آثاره: بدء الإقطاع في ثلاثة مجلدات (مندوثة 1942م)، وإسبانيا الإسلامية في مجلدين، وتاريخ مملكة ليون. وإسبانيا سرد تاريخي (بوينس أيريس 1956م). ومن دراساته: إسبانيا والإسلام (مجلة الغرب 1929م) وفي النشرة الإسبانية: ابن الأثير (1939م) وحول كتاب حضارة العرب في إسبانيا لليفي - بروفنسال (1940م). بدوي: المرجع السابق، ص. 340.

3- **فرانشيسكو سيمونيت** Francisco Simonet: ولد في مالقة أول جوان 1929م، وتخرج من جامعة غرناطة، وسمي أستاذاً للعربية فيها، وتوفي في. مدريد سنة 1891م، من آثاره: الأساطير التاريخية العربية (مدريد 1858م) والأدب العربي، وهي الرسالة التي نال بها لقب دكتور (غرناطة 1867م)، وتاريخ المستعربين في إسبانيا (مدريد 1867-1903م)، ونشر وصف مملكة غرناطة على أيام ملوك بني الأحمر (مدريد 1860م-81)، ونشر بمعاونة لرخندي: منتخبات عربية وإسبانية، مع قواعد العربية الفصحى (غرناطة 1882م). وبمجهوده: المفردات الأيبيرية واللاتينية المستعملة لدى المستعربين (مدريد 1888م-89)، وعمر بن حفصون (مدريد 1891م). وله في كبرى المجلات الإسبانية دراسات نفيسة عن أعمال مجمع طليطلة وعن العرب، من أشهرها مقارنة بين كتاب أصول الكلمات لإيزيدور الأشبيلي وبين معجم ما استعجم للبكرى. للمزيد ينظر ترجمته لدى: بدوي، المرجع السابق، ص ص. 360-365؛ نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص. 185.

4- بدوي، المرجع السابق، ص. 364.

والأهم من هذا كّله، دراسة مصادر الإسلام المتمثلة بالقرآن الكريم وسيرة رسوله ﷺ؛ لتوظيفها في الحطِّ من قدر الإسلام ورسالته وأتباعه، يقف أصحاب هذه المدرسة من الإسلام موقفاً عدائياً دون تحفظ، ولا يرى أنه يمثل حقبة ذات اعتبار في تاريخ الأمة الإسبانية، وإنما يراه استعماراً لشعب واغتصاباً لأرض[1].

خاتمة

تعتبر إسبانيا أقوى دول أوروبا صلةَ بالشرق؛ لقربها الجغرافي منه أوّلاً، ولاحتضانها أروع وأعظم حضارةٍ أسسها العرب خارج ديارهم دامت قرابة خمسة قرون كانت من القوة بحيث تركت آثارها ماثلة في الحياة الإسبانية على مختلف الأصعدة حتى يومنا هذا، فالأثر العربي يبرز في كل مرفقٍ من مرافق الحياة الإسبانية ابتداءً بالأشكال الهندسية المعمارية، ومروراً بالعادات والتقاليد، وانتهاء بالمكتبات التي تمتلئ بنتاج العقول العربية الإسلامية في مختلف العلوم، التي كانت ولا تزال الأساس المرجعي الذي انطلق منه الغرب في بناء حضارتهم. وإن أهم ما يميز ملامح الاستشراق الإسباني من خلال دراسة الزيادي[2] الآتي:

- يعتبر الدافع العلمي المحرك الأول للاستشراق الإسباني، فالرغبة في تعلم اللغة العربية من أجل دراسة وترجمة الكتب العربية كانت السبب الرئيس في إقبال الإسبان على حقل الاستشراق، وإلى جانب ذلك يبرز الدافع الديني المتمثل في المستشرقين الرهبان الذين شكلوا تيّاراً مهمّاً في ميدان الاستشراق الإسباني.

- يكاد الاستشراق الإسباني أن يكون مشابهاً للاستشراق الألماني في التركيز على التراث العلمي العربي، والاهتمام به حفظاً وفهرسةً وتحقيقاً ونشراً، ولعله امتاز عنه بامتلاك جزء كبير من هذا التراث في المكتبات الإسبانية.

- على الرغم من أن القرن العشرين شهد انخفاضاً واضحاً في العمل الاستشراقي من حيث المستوى الكمّيّ، إلا أننا نجد شذوذاً في الاستشراق الإسباني يمثله عدد من المستشرقين الإسبان، وفي طليعتهم آسين بلاسيوس الذي خلف ما يقرب عن مائتين وخمسين كتاباً وبحثاً بعضها في عدة مجلدات، وهو عددٌ يذكرنا بما تميز به الألمان في مراحل الاستشراق الأولى من تفرغ للبحث والإنتاج العلمي.

- الفلسفة والتصوف والأدب والتاريخ، أبرز الميادين التي ركز عليها المستشرقون الإسبان وأنتجوا فيها مؤلفات كثيرة، وكذا فهرسة المخطوطات العربية يعتبر أحد المجالات التي اهتم بها المستشرقون الإسبان وكان لهم فيها دورٌ واضحٌ.

- للاستشراق الإسباني نشاط ملحوظٌ في ترجمة الكتب العربية ونشرها، وهو الأمر الذي

1- صالح محمد السنيدي، المرجع السابق، ص. 976.

2- محمد فتح الله الزّيادي، المرجع السابق، ص ص. 92-95.

كان له، إلى جانب الاستفادة العلمية الأوروبية، أثرٌ في تعريف الإنسانية بالفكر العربي الإسلامي. وله أيضا مساهمة فعّالة في النشاط الصحفي الاستشراقي، وذلك من خلال مجموعة هائلة من المجلات الاسشراقية التي تصدر في إسبانيا.

- شهد الاستشراق الإسباني نشاطاً كبيراً في القرن التاسع عشر وما بعده وكان ذلك بسبب الإقبال الكبير للباحثين الإسبان على ميدان الدراسات الشرقية، والذي جذبهم إليه وفرة المخطوطات العربية التي ضمتها المكتبات الإسبانية.

- كان للقساوسة والرهبان أثرٌ واضحٌ في تنشيط الاستشراق الإسباني، وذلك بانخراطهم الشخصي في هذا الميدان، أو بدفعهم الباحثين الآخرين إليه، ومن أشهر هؤلاء يوحنا الأشقوبي، وبدرو القلعاوي، وريموندو مارتيني.

- يعتبر المعهد الإسباني العربي للثقافة، واحدا من أهم الأماكن التي نشط فيها الاستشراق الإسباني، كما تعتبر مكتبة الأسكوريال أهم المكتبات التي انطلق منها؛ وذلك لما تحويه من نفائس التراث العربي الإسلامي.

ـ المصادر والمراجع المعتمدة:

1- أحمد سمايلوفتش، **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر**، دار الفكر العربي، القاهرة 1998م.

2- إسماعيل علي محمد، **الاستشراق بين الحقيقة والتضليل**، الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط. 3، 2000م.

3- الطاهر أحمد مكي، "قمة الاستشراق الإسباني المعاصر"، **مجلة آفاق عربية**، ع. 3، السنة الثالثة، 1972م.

4- إميليو غَرْسِيَه غومسْ، **الشعر الأندلسي، بحث في تطوره وخصائصه**، تر. حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1952م، (إهداء المؤلف).

5- خوان غويتسولو، **في الاستشراق الإسباني**، تر. كاظم جهاد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981م.

6- خوليان ريبيرا، الأصول العربية لفلسفة رايموندو لوليو، مستلة من كتاب، **دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة**، للدكتور الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، ط. 3، 1987م.

7- صالح محمد السنيدي، **مدرسة كوديرا وتلاميذه الاسبانية ودورهم في نشر وترجمة التراث الإسلامي في أوروبا**، مدونة بحوث مؤتمر الاستشراق ما له وما عليه، ج. 2، كلية العلوم والآداب بمحافظة الرس، جامعة القصيم، بتاريخ: 15-1438/3/17هـ الموافق 14-2016/12/16م.

8- عبد الرحمن بدوي، **موسوعة المستشرقين**، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 3، 1993م.

9- عبد الله ثقفان: "الاستعراب الإسباني: جذور وتاريخ"، **المجلة العربية**، تصدر عن دار المجلة العربية للنشر والترجمة، المملكة العربية السعودية، الرياض. [على النت]، تاريخ التصفح:

2021/6/13م، الرابط:

http://www.arabicmagazine.com/arabic/articleDetails.

10- غوستان لوبون، **حضارة العرب**، تر. عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة 2012م.

11- فارس بن سلين:"مدرسة الاستشراق الاسبانية وموقفها من القرآن والسنة"، **مجلة المعيار**، تصدر عن كلية أصول الدين جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة، مج. 22، ع. 44، 2018م.

12- فريد أمعضشو، "الاستشراق الإسباني والتراث العربي الإسلامي بالأندلس (ميغيل أسين بلاثيوس نموذجاً)"، **مجلة دراسات استشراقيه**، تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ع. 7، س. 3، ربيع 2016م/1437هـ.

13- محمد القاضي، **الاستعراب الإسباني والتراث الأندلسي من خلال ثلاثة نماذج:** خوان أندريس . غاينغوس . ريبيرا، [على النت]، تاريخ التصفح: 2021/6/23م، الرابط:

http://v-lr.blogspot.com/2014/08/blog-post_16.html.

14- محمد فتح الله الزّيادي، الاستشراق وسائله وأهدافه، دار قتيبة، (د. م)، 1998م.

15- محمد يحي خراط: "الاستشراق الإسباني"، **مجلة المعرفة**، شهرية ثقافية تصدر وزارة الثقافة السورية، ع. 561، 1 يونيو 2010م.

16- مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، دار الوراق، (د. م)، (د. ت).

17- نجيب العقيقي، المستشرقون، ج. 2، دار المعارف، القاهرة، ط. 5، 2006م.

18- نمر بومدين هشام، **التراث الفكري الأندلسي في نظر المستشرقين الإسبان**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في التاريخ الطور الثالث(ل. م. د)، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران، 2019/2018م.

المصطلح الصوفي وخصوصية التجربة الصوفية

بقلم

د. أحمد عامر باي

معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي - الجزائر

bey-ahmedameur@univ-eloued.dz

مقدمة

يقوم المصطلح الصوفي عن معنى يتأسس في عالم له سمات تحدد طبيعة مصدريته، ثم يتحدد هذا المعنى من جهة الحقيقة والبعد عن كل صور التجريد والتزييف باعتباره معنى يتشكل في دائرة ارتباط العلم مع العمل، ولأن طبيعة العمل تقتضي مريدا يتميز وجوده وتجربته بالثراء والتنوع غير المحدود، فإن تلك المعاني تتنوع بحسب القابلية والاستعدادات المتنوعة، التي تتأثر بعد ذلك حتى بمستوى وعمق خوض التجربة في تحقيق المقامات والتعرض للأحوال.

وفي هذا المداخلة نحاول أن نقدم بصورة مركزة رحلة المعنى وتأثيراته التي تولد مصلحا له خصوصية وجود، ثم خصوصية خطاب ينبني على ذلك الاصطلاح.

- **خصوصية المصطلح الصوفي :**

1- مصدرية المعنى: إن المصطلح في عمومه هو اتفاق طائفة على اللفظ بإزاء المعنى، أو هو تحديد لفظ معين بين قوم معينين، ولما كانت رحلة المعنى في الاصطلاح الصوفي تأتي من عالم يتسم بالإطلاق "عالم الحقائق" -وهو عالم خارج اسوار الحدود-؛ وهي معاني في أصلها مطلقة لا تحدها القيود، ولا تستوعبها اللغة.

فحين تشق طريقها إلى العالم الكوني المحدود، من خلال استجلاب صاحب التجربة الصوفية، في مقاربته لتقريب المعنى وإحاطته بأسوار اللغة، يحصل اغتراب المعنى عن طبيعته، فينكره المحدود في استيعابه لتلك المعاني لغياب التجربة الصوفية القائمة على الذّوقِ والمكابدة، فلا يمكن إدراك حقيقة التجربة الصوفية إلا بتجربة مماثلة جوانية، وهو ما صرح به الغزالي في كتابه المنقذ من الضّلال، نتيجة تخلص إلى أنه لا يمكن إدراك التّصوّف إلّا بالتّعلّمِ والذّوْقِ والحالِ، فالقوم أرباب أحوالٍ لا أرباب أقوال، وقد خاض الغزالي تلك التجربة وأخذَ نفسَه بالرّياضةِ والمجاهدةِ مُدّةً طويلةً حتّى انكشفتْ له في خلواتِه أمورٌ لا يمكنُ حصرها[1]، وانتهى به هذا إلى اليقين، وأدرك أنّ المعرفة الحق هي ما كان عن طريق الكشف، ويعلّقُ الغزالي على طريقة القوم بقوله: "... إنّ جميعَ حركاتهم وسكناتهم في ظاهرِهم وباطنِهم مقتبسةٌ من نورِ مشكاةِ النُّبوّةِ وليس وراء نورِ النُّبوّةِ على

1- الكشف هو: "بيان ما يُستتر على الفهم فيُكشف عنه للعبد كأنّه رأي عين"؛ انظر: موسوعة مصطلحات التّصوّف الإسلامي، رفيق العجم (ط:1؛ مكتبة لبنان ناشرون: بيروت، 1999م)، مادة كشف، ص790.

وجه الأرض نورٌ يُستضاءُ به"[1].

2- ارتباط معنى المصطلح الصوفي بالعمل:

إن تشكل المعنى وتمامه لا يتأتى إلا بالسلوك والعمل، بل بالخلوص من مرتبة العمل إلى مرتبة النفوذ إلى المقاصد منه والوقوف عند ثماره، في تطهير النفس من كل صور التعلق ولو كان التعلق بالعمل الممارس، فعند بداية تلك المرحلة في الخلوص من الذات وحدودها، يصبح لخائض التجربة الصوفية الذي حقق طهر النفس في مراتب متفاوتة؛ الاستعداد للتصور والتعبير عن تلك المعاني المتولدة من العطاء الإلهي، فتكون المعاني الصوفية بعيدة عن كل صور التكلف والتجرد المنبت من أرض العمل الخالص المثمر[2].

3- قابلية الاستيعاب التكويني:

لقد خلق الله تعالى بالفاعلية الذاتية لاسمه الخلاق كل الممكنات، فتجلت في تنوع وثراء لا حصر له في الاستعدادات النفسية والخلقية والخلقية، وهو ما يجعل من معاني المتضمنة للمصطلح الصوفي لا تتعلق بمصدرية ذلك المعنى فقط، بل بقدرة المستوعب لذلك المعنى عن إدراك مختلف مستوياته وتمثلاته وأبعاده.

أي قبل الحديث عن المصطلح يجب استحضار التنوع والثراء وحتى القصور والفقر أيضا في مُكْنَةِ الاستيعاب وحدوده، إذ كل منا يرى ما في ذاته منطبعا في الأشياء والمعاني، والحقيقة أنه منطبع في رؤيته لنفسه، فمن سمت روحه؛ فهم، ورأى، وسمع، واستوعب ... ومن طوقت نفسه مختلف صور القصور والمحدودية، كالشهوات مثلا: قال هلك الناس وهو أهلكهم، ومن قلبه كثيف لا يرى اللطيف، ويرى في مختلف صور المعاني المجردة والسامية تطفيفا وتزييف، وهو ما عبر عنه أحد أساطين التّصوّفِ وهو الإمام القشيري في رسالته، فقال في عبارةٍ دقيقة: "وتكلّم النّاس في التّصوّف ما معناه؟ وفي الصّوفي من هو؟ فكل عبّر بما وقع له..."[3].

وهو يستوجب من الإنسان الانسجام مع حقيقته بالتواضع، إذ لا يمثل الإنسان إلا جزءا من الحقيقة، وليس الحقيقة كلها، فكيف بأفراد من مجموعه، وهو ما عبر عنه العالم باسكال في بيانه: أن العقل يستطيع بما لديه من أفكار فطرية أولية أن يدرك الحق فيما يتعلق بالمبادئ الأولى، ومنها وجود الله تعالى، أما ما وراء ذلك من أسرار وتفاصيل الوجود والخلق والخالق الغيبية، فنحن عاجزون عن إدراك كنهها، لأن حواسنا لا تدرك غايات الأشياء، فالصوت المرتفع يصم، والنور المفرط يغشي الأبصار، والبعد أو القرب يمنعنا من الرؤية، وعقولنا تعجز وترتبك عند التفكير في الغايات، فعلى الإنسان أن يعيَّ

1- المنقذ من الضّلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال، أبو حامد الغزالي، تقديم: علي ملحم (ط:1؛ دار ومكتبة الهلال: بيروت، 1993)، ص05.

2- طه عبد الرحمن، تقديم كتاب: الخطاب الصوفي بين التأول والتأويل، محمد المصطفى عزام (ط:1؛ مؤسسة رحاب الحديثة: بيروت، 2010)، ص7.

3- الرسالة القشيرية، الإمام القشيري (دط؛ دار الكتب العلمية: بيروت، 2001)، ص 312.

ضآلته بالنسبة للعالم ، وما وراءه من عوالم، وعلينا أن نستيقظ و"نعلم إذاً قَدْرَنَا فإننا بعض الشيء، ولسنا كل شيء، ومقام عقلنا في المعقولات، كمقام جسمنا في الامتداد"[1].

هذا في دائرة المعقولات ومدى ادراكها للمحسوس فكيف بالدوائر خارج المحسوس.

4- بين معنى وحال:

الحال اصطلاحا يقترب من المفهوم اللغوي من حيث عدم الاستقرار والتحوّل ،لذا يعرّف الحال بكونه معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب أو حزن أو بسط أو انزعاج ،فهي مواهب من الحقّ وليست مكاسب بعكس المقامات ،فالحال تأتي من عين الجواد والمقامات تكون ببذل المجهود، وهي كاسمها تحلّ بالقلب وتزول في الوقت[2]، والحال ليس إلا ثمرة العمل الصالح، قال الكلاباذي:"اعلم أن علوم الصوفية علوم الأحوال ،والأحوال مواريث الأعمال ولا يرث الأحوال إلا من صحح الأعمال "[3].

والسؤال الذي يطرح مادام الصوفي في تجربته متنقلا بين حال حال، فما تأثير ذلك على المعنى وارتحاله؟

هنا يبرز أيضا -بعد الوقوف على تأثير المصدرية والاستيعاب للمعنى في فهم المصطلح وتحديده- عامل في غاية الأهمية وهو أن نفس المعنى عند المتصوف وهو في حال معين، يتغير إلى معنى آخر في حال ثان، أي أن الحال مؤثر على تحديد دائرة المعنى الاصطلاحي، نجد ذلك مثالا عمليا بارزا في تعدد شروح الشيخ زروق لكتابه قواعد التصوف، وكتاب الحكم العطائية لابن عطاء الله السكندري، وغيرهما من الكتب، حيث نجد الشروح المتعددة للنص نفسه.

هذه بعض الجوانب الأساسية التي لها تأثير على النحت الاصطلاحي في لغة القوم، مما يستوجب لقارئ علومهم من الوقوف على منهجهم الذي ارتضوه وفهم العبارات والمصطلحات على مراد أهلها، فطريق التصوف وعرة وهو ما جعل المستشرقة الألمانية الكبيرة أنيماري شيمل تؤكد على وعورة هذا المسلك من حيث قراءته وفهم مصطلحاته، فتقول في مقدمة كتابها "الأبعاد الصّوفيّة في الإسلام": "الكتابة عن الصّوفيّة(sufismus) أو الرّوحانيّات (mystik) في الإسلام تكاد تكون مستحيلة، فمن أوّل خطوة يخطوها سالك هذا الطريق يرى أمامه تلالا ممتدّةً وهضابا وعرة، لا يزداد بالسّير فيها إلا استصعابًا للوصول إلى أي غاية"[4].

فالتجربة تجربة جوانية تتحرك في إطار العيش الذاتي بعيدا عن الحروف والكلمات[5]، وهو الأمر الذي أكدَّ عليه الدكتور عبد الوهاب فرحات في حديثِه عن الرّمزيّةِ والتّعبيرِ وكون التّصوّفِ

1- قصة الإيمان- بين الفلسفة والعلم والإيمان، نديم الجسر (ط:3؛ مطابع المكتب الإسلامي: بيروت، 1969م)، ص131 .

2- الرسالة القشيرية، الإمام القشيري ، ص 92 بتصرف.

3- التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد الكلابادي (ط:2؛ مكتبة الخانجي: القاهرة، 1994)، ص58.

4- الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، آنا ماري شيمل، ترجمة: محمد إسماعيل السيد + رضا حامد قطب (ط:1؛ منشورات الجمل: بغداد ، 2006)، ص05.

5 - المعجم الصوفي، سعاد الحكيم (ط:1؛ دندنة للطباعة والنشر: بيروت، 1981)، ص14.

حالات وجدانيّة يصعبُ التّعبير عنها بألفاظِ اللُّغةِ وكونها أمرًا غير مشتركٍ بينَ النّاس[1].

فمن أراد أن يخوض غمار الحكم والفهم والاستيعاب لخطاب القوم، يجب أن يضع نصب عينيه أن منهجهم منهج حال لا منهج حدود، وأن طريقهم سبيل عمل لا سبيل قول وجدل، أن طريق طريق أذواق لا طريق برهان.

حيث يقول الشيخ زروق الفاسي في قواعده معبرا عن هذا المعنى: "مبنى العلم على البحث والتحقيق، ومبنى الحال على التسليم والتصديق"[2] ، وهي الرؤية التي نازعها العديد من الباحثين والعلماء كابن رشد في كتابه مناهج الأدلة، حين رأى رفض الكشف باعتباره طريقا للمعرفة، وسار على نهجه مصطفى صبري في كتابه موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين.

- **خصوصية الخطاب الصوفي** :

كما تميز المصطلح الصوفي بميزات صاحبته من مصدره إلى مستقره، ثم المتغيرات المؤثرة فيه؛ إن الخطاب الصوفي أيضا تميزه ميزات أساسية تطبعه بخصوصية عن غيره، نوجزها في النقاط الآتية:

1- خطاب تكاملي:

نابع عن رؤية كونية عميقة، ترى في الوجود كله تجلي للحق، خطاب توحيدي تزول معه الفاعلية الإنسانية أمام قيومية الخالق، فتزول الثناية في الخطاب الموجودة في مقامات الكلاسيكية التي تفترض إرادتين ووجودين، إلى وحدة جامعة تتميز بغنى مثقل بالمفاهيم والنسب والإضافات وهو ما تمظهر كما بينته الدكتورة سعاد الحكيم في مقدمة معجمها الصوفي في:

أ- افراغ بعض المفردات من مضمونها:

أي افراغها ثم تحويلها من وجود منطقي إلى وجود واقعي، فالتوكل في التصوف الكلاسيكي له اشارة تميز صاحبه عن غير المتوكل، في حين أن ابن عربي بعد بيان معنى التوكل عند السابقين، يبين نظرته الخاصة للتوكل ، فكل انسان عنده متوكل شاء أم أبى لأن الفاعل لكل شيء وفي كل شيء هو الله تعالى، ثم يعطي اثباتا بديلا لمعنى التوكل وهو ووعي الواقع التوكلي الحادث فيه.

ب- نقل مضمون الكلمة من مستوى إلى مستوى آخر:

أي من الدلالات النفسانية والعرفانية والاجتماعية والخلقية حيث تتميز فيه بمكنة الغياب والحضور والاستحضار، إلى مستوى تنفصل فيه عن قيم الخير والجمال لتعبر عن وجود كياني، فالفناء والوجود عند ابن عربي ليسا صفتان نفسيتان روحيتان معينتان، بل

1- انظر: مطبوعة علم التصوف، عبد الوهاب فرحات، جامعة الأمير عبد القادر، السنة الجامعية 2009/2008، ص08 بتصرف.

2 - قواعد التصوف، أحمد زروق الفاسي (ط:1؛ دار وحي القلم: بيروت، 2004)، ص49.

الفناء والبقاء هما فناء الوجود وزواله ثم عودة الوجود لا بذاته بل بمثله، فانتقل المعنيان من ميدان الشعور والاحساس إلى ميدان الوجود.

ت- سعة الكلمة في مضمونها:

فهي في معراج دائم معبرا عن جدلية تنتقل من مضمون أدنى إلى مضمون أرقى ثم إلى مضمون أعلى بشكل لا استقرار معه، بل هي في تحرك دائما ملتقطة في كل مضمون ما يحمله من حناياه. مثال ذلك مفهوم الغربة عن الوطن عند ابن عربي، حين يعبر عن معانيها باعتبارها:

1/ الغربة طلب وجود قلوبهم مع الله.

2/ مفارقة العارف لإمكانه.

3/ العارفون ليس عندهم غربة وأنهم أعيان ثابتة في أماكنهم لم يبرحوا عن وطنهم)[1].

فالصوفي إذن له خطاب يتسامى ويستجلب التكامل كمرآة لرؤيته المتكاملة لكلمات الله المتلوة، وكلمات الله الكونية ممثلة في آفاق الكون، فالصوفي يعبر عما يلتمسه من كمال فيما يتضمنه خطابه من تناغم وانسجام مع ذلك الكمال الوجودي.

وعن هذا التكامل والعمق في الخطاب، يبرز مظهران أساسيين من جهة البنية التكوينية، وجهة التأثير في المخاطب؛ هما قوة التوليد وقوة التأثير:

2- قوة التوليد:

فالمصطلح الصوفي يتيمز بقوة اشتقاقية لا تعادلها قوة مصطلح آخر، وذلك ناتج عن استعمال أكبر قدر من القوة المنطقية الطبيعية التي تختص بها اللغة العربية، فلكل لغة جملة من المعاني والعلاقات التي تميزها، وقد نجح الخطاب الصوفي في حسن استثمارها، مثل اللجوء إلى المعنى اللغوي، ونقل المدلول الحسي إلى المدلول المعنوي والعكس بالعكس، وقلب صيغ الجمل، وإضافة اللفظ إلى نفسه، ونقله إلى نفي معناه، وتقطيع الحروف، وترتيب المعاني والمقابلة بينها وغيرها[2].

3- قوة التأثير:

حيث أن المصطلح الصوفي يخاطب أخص ما في الانسان وهو نفسه التي بين جنبيه، فيكون أوفى بغرض تلوناتها التعبيرية ، وتقلباتها التبليغية من غيره من المصطلحات التي لا تتعلق بهذا المستوى الباطني من الشعور الإنساني، كالمصطلح الكلامي والمصطلح الفلسفي الذي يخاطب العقل المجرد لا الوجدان الحي.

وبذلك يكون المصطلح الصوفي أقدر على إنهاض الهمم وشحذ القرائح وتشغيل القلوب لمخاطبته الوجدان الخفي الذي هو فوق العقل، بخلاف خطاب المصطلح الأدبي والفني

1- المعجم الصوفي، سعاد الحكيم، مرجع سابق، ص15-18. بتصرف

2- الخطاب الصوفي بين التأول والتأويل، محمد المصطفى عزام ،مرجع سابق، ص7.

للوجدان الظاهر والذي هو دون العقل المجرد[1].

وهو ما يحيلنا ويحفزنا على حسن استثمار خصوصية الخطاب الصوفي في تكامله وثرائه وقوة تأثيره، ويدعونا إلى استحضار المعجم الصوفي في التعامل مع التجربة الصوفية من أجل تحقيق قراءة من الداخل تبتعد عن الأحكام المستبقة والتصورات القبلية المفتقرة إلى تجربة جوانية، فالحكم عن الشيء فرع عن تصوره.

خاتمة

- أن الحديث عن التصوف يقتضي السير على نهجه، والالتزام بخصوصيته، التي تقتضي من الباحث عن الحقيقة بعيدا عن التصورات الذهنية أن يخوض التجربة كي يعبر عن الحقائق وينصفها جمالها وعمقها
- أن للمصطلح الصوفي خصوصية في عالم ميلاده، وفي تأثره بتنوع وثراء قابلية استيعابه، فلا يجب قولبة التجربة ونقلها على وجه الاستنساخ، بقدر ما يستفاد من تلك المعاني مع مراعاة الخصوصية لكل قابلية.
- أن الخطاب الصوفي يمتلك من عوامل التكامل والقوة ما يؤهله لأن يكون خطابا مؤسسا ومساهما في تحقيق خلافة الإنسان إلتزاما بالشريعة ووصولا إلى مراقي الحقيقة.

المصادر والمراجع:

1. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضّلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال، ، تقديم: علي ملحم (ط:1؛ دار ومكتبة الهلال: بيروت، 1993).
2. أحمد زروق الفاسي، قواعد التصوف (ط:1؛ داروحي القلم: بيروت- لبنان، 2004).
3. آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد إسماعيل السيد + رضا حامد قطب (ط:1؛ منشورات الجمل: بغداد – العراق، 2006).
4. رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التّصوّف الإسلامي، (ط:1؛ مكتبة لبنان ناشرون: بيروت، 1999م).
5. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، (ط:1؛ دندنة للطباعة والنشر: بيروت لبنان، 1981).
6. عبد الوهاب فرحات، مطبوعة علم التصوف، جامعة الأمير عبد القادر، 2009/2008.
7. القشيري، الرسالة القشيرية (دط؛ دار الكتب العلمية: بيروت-لبنان، 2001) .
8. الكلابادي أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف (ط:2؛ مكتبة الخانجي: القاهرة-مصر، 1994).
9. محمد المصطفى عزام، الخطاب الصوفي بين التأول والتأويل (ط:1؛ مؤسسة رحاب الحديثة: بيروت-لبنان، 2010).
10. نديم الجسر، قصة الإيمان-بين الفلسفة والعلم والإيمان (ط:3؛ مطابع المكتب الإسلامي: بيروت-لبنان، 1969م).

1- المرجع السابق.

المساغات الموضوعية للمقاربة السوسيو اقتصادية لبنية التصوف
ـ الغرب الإسلامي عينة ـ

بقلم
د.أحمد مزيان
جامعة الجزائر 2
ahmmez91@gmail.com

1 ـ مقدمة

إن البحث في الجانب المعرفي /الإبستيمي للبنة الأولى من التصوف المغربي المتشكل من فسيفاء مذهبية، ضمت عدة توجهات سجلت حضورا بالمغرب والأندلس ومحاولة ملامستها ورصدها، غير كاف بل يستحسن بالباحث أن يعرج على الواقع (السوسيو/اقتصادي) للظاهرة ولا يعزل دراسته عنها، إذ يظهر به أثر هذا التصوف في العدوتين، ودوره السياسي في تأجيج الصراع الإيديولوجي بين الطبقات المشكلة للمجتمع المغربي والأندلسي على حد سواء، ولعل نظرتنا للنسق الصوفي بهذا المنظار سيغير أحكاما كثيرة أُطلقت في حق مريديه لاسيما في علاقتهم بالسلطة والفقهاء.

وهذا ما حدا بمحمود إسماعيل أحد أبرز الدارسين العرب المعاصرين الذين تخصصوا في البحث السوسيولوجي للفكر الإسلامي إلى الحكم على جل الدراسات التي أقيمت على التصوف بالقصور، وانزلاقها في "طابع القيمة في الحكم" وتعميماتها المكرهة، وقد حدد أسباب القصور ورده إلى أمرين اثنين هما[1]:

1 . اعتماد منهج الأثر والتأثر الذي أخذت به جل الدراسات الاستشراقية، وعلى سبيلها نسج أكثر الدارسين العرب، الأمر الذي أدى بهم جميعا إلى عزل ظاهرة التصوف عن محيطها العربي الإسلامي، وأصبح الشغل الشاغل هو البحث عن مؤثرات خارجية تفسر التصوف برده إلى خلفيات هيلينية أو شرقية..الخ

2 . إهدار التاريخ في دراسة الموضوع نتيجة عدم الإحاطة حتى بالمعالم الأساسية للتاريخ الإسلامي، لذا عجز الدارسون عن سبر أغوار الظاهرة الصوفية نتيجة لضبابية رؤاهم التاريخية من ناحية، وعجزهم عن تناول معرفي لمختلف الأبعاد . سياسية واجتماعية ودينية . من ناحية أخرى.

ونسير على ضوء نظرة محمود إسماعيل في سلسلة كتابه (سوسيولوجيا الفكر الإسلامي) في ورقتنا البحثية، ونلتمس من خلال تقسيماته وتحقيباته التاريخية معالم التصوف في الغرب الإسلامي بعدوتيه المغربية والأندلسية، فنقول وبالله التوفيق:

---

1 . ينظر: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، محمود إسماعيل، ج 4، ص 226.

2 ـ **تمهيد**:

كثيرا ما يرتبط ظهور التصوف باشتداد الأزمات الاجتماعية، حين يلامس الضعف والوهن والترف كيان الدولة المركزية، ويصير حتما على الطبقة الدنيا إيجاد بديل إثر الخناق المطبّق عليها سياسيا واقتصاديا، فتعتاض هذه الطبقة في غالب أحيانها عن المواجهة المباشرة باللف والتمويه لعدم القدرة على الأولى، فينتج عن ذلك على سبيل المثال لا الحصر "الخطاب الكراماتي" عند الصوفية، بغية إصلاح وضعية الطبقات المهمشة، وتطهير المجتمع مما لحق به من الضيم، فهو هروب جماعي من ضيق الواقع المعيش إلى رحابة غيبيات يستأنس بها لملء الفراغ الاقتصادي تأميلا وسلوانا، كما هرب العقلانيون فرادى عكس التنظيمات الصوفية.

وبما أن مراعاة السيرورة الإنتاجية للفكر والخطاب تقتضي سبق الأول، فما كان التمثيل بالكرامة سوى إشارة للعصر والظروف التي تنشأ فيهما عادة، وتمهيد لذكر بعض المعطيات (السوسيو/اقتصادية) التي تمخضت عنها الحركة المسرية بالأندلس والتصوف الأول الذي دخل الغرب الإسلامي في بدايات العهد المرابطي، حيث لم يتغير النمط الاقتصادي المعيش للأمة الإسلامية شرقا وغربا، وتأثيره في الإنتاج المعرفي إلا ما كان لماما من بعض المؤثرات التي مست جهة دون غيرها، فتعتريها الخصوصية وإن كان الأصل واحدا.

فعلى المستوى الاقتصادي يظهر "الإقطاع"[1] كنمط سائد بالأندلس زمن ابن مسرة حيث ظلت الأرض في أواخر عهد الإمارة والسنوات الأولى من الخلافة "بحوزة أقلية ممثلة في الأمير وأقربائه المروانيين، ممن فضلوا الدعة في الحواضر، وأوكلوا ضيعاتهم إلى وكلاء لم يجدوا غضاضة في تسخير الفلاحين والعبيد وأبنائهم للعمل فيها"[2]، كما شاع أيضا إقطاع العسكر والفقهاء مما جعل النشاط الزراعي يعتلي صدارة الإنتاج[3]، ولارتباط هذا النشاط بالظروف الطبيعية، فإن الأمور لم تجر على غاية ترتضيها الفئات المهمشة والفقيرة.

وقد كرس هذا الوضع خفوت صوت الطبقة الوسطى "البرجوازية" المناوئة على الدوام للنمط الإقطاعي، والتي غالبا ما تكون على قدر مهم من الوعي بالواقع، وإرادة التغيير السياسي، ويرجع هذا الخفوت إلى حالة الاستنفار المتبعة من قبل المؤسسة الحامية للسلطة القائمة عسكريا، والمقربة منها قضاءً وإدارةً.

وقد انخرطت هذه الفئة في "المجال المسرّي" كونه يمثل المعارضة سياسية وفكرا واستئناسا للتعبئة البشرية الهائلة التي انضوت عليها الفئة المسرية من المصطنعين

---

1 . أسماه محمود إسماعيل في موسوعته (سوسيولوجيا الفكر الإسلامي) بعصر "الإقطاعية المرتجعة"، وحدد بدايته من منتصف القرن الثالث (250هـ) حتى منتصف القرن الرابع (350هـ)، كما جعل العصر الذي يلي هذا بعصر "البرجوازية الأخيرة"، وجعل بدايته من (350هـ) إلى غاية منتصف القرن الذي يليه أي (450هـ)، وسمى ما كان بعد هذا التاريخ إلى بدايات القرن العاشر الهجري بعصر "الإقطاعية العسكرية".

2 . الإسلام السري في المغرب العربي، إبراهيم القادري، ص 50 وص 51.

3 . المرجع نفسه، ص 52.

والحرفيين، حيث إن أغلب الصوفية كانوا على هذه الحالة، أما الباقون من العامة، فراغبون في تحسين الظروف الاجتماعية التي فرضها الإقطاع عليهم، فلاقت الدعوة تأييدا شعبيا[1] لاسيما ولبوس الزهد يدثر أهل "جبل عروس"، "ولعل المحنة[2] التي تعرضت لها الحركة المسرية جعلت العوام يشعرون بود عميق نحوها، فارتموا في أحضانها"[3]، وهذا ما جعل من الحركة خطرا محدقا بالنظام المتوجس خيفة من الانقلاب، وذلك ما حدث بالفعل فيما يعرف بـ"الفتنة البربرية"، حيث دخلت الأندلس بسببها عهدا جديدا بانقسامها إلى شبه "جمهوريات صغيرة".

لقد مارس ابن مسرة رؤيته الملفقة من المذاهب على أرض الواقع وبالتوازي لم يكن نظر السلطة المركزية قاصرا يغريه التنسك المفتعل، بل أدركت جليا ما ينشره من "الاختيار" و"المناداة بالعدالة" التي انعدمت في واقعه الاجتماعي، فقد كان عداؤه لحكومة قرطبة راجعا "إلى أنها في نظره مستبدة بالحكم، فارضة نفسها بالقمع والاضطهاد مبررة لاستعلائها على السلطة بـ"فلسفة الجبر"، بينما نادى هو بـ"الاختيار"، والاختيار عنده لا يقوم على معنى فلسفي محض فحسب، بل ينطوي على بعد سياسي أيضا، هدفه مناهضة السلطة والقادة العسكريين الغالبين على أمرها"[4].

ثم إن تشابك السيرورة التاريخية وتداخلها حينا، وتعذر ذكر الأمثلة الدالة على ما أُطلق من أحكام حينا ثانيا، وكسر التحديد الزمني بالخضرمة المعترية لبعض الشخصيات الفاعلة حينا ثالثا، قد اضطررنا إلى أن نسجل ملاحظات مختصرة نسير فيها على خطى تقسيم إسماعيل محمود السابق، وسنحاول لملمة بعض ما حصل للبنية الصوفية المغربية من الزاوية (السوسيو/اقتصادية) أثناء الثلاثة العصور في العدوتين معا:

3 ـ **عصر الإقطاعية المرتجعة (250 هـ/350 هـ) في الأندلس**:

لقد أدى تدخل العسكر خاصة الصقالبة منهم إلى تمزع نظم الإمارة بقرطبة، وفقدان الهيبة، ونضوب الموارد التجارية، "وبديهي أن يتطاول العسكر ويشتط في طلب المال"[5] وذلك ما أدى إلى خواء الخزينة، وتسريح الحرس الخاص، وتجنيد العامة، بغية فك شوكة العسكر الذي أفضى به المقام إلى البحث عن أقاليم للاستقلال بها، وتكوين معسكرات بُناها الأساسية إثني محض، وتركيز أصحابها على العصبية النسبية للسيطرة وفرض منطق القوة[6].

---

1 . ينظر: المقتبس، ابن حيان القرطبي، ج 5، ص 20.

2 . وذلك بإنفاذ الخليفة الناصر لدين الله إلى آفاق مملكته بشأن أتباع مذهب ابن مسرة، فأصدر كتابا أدان فيه خوضهم في القضايا الفلسفية التي ستؤدي إلى الانقسام المذهبي بالأندلس، وعد الانتساب إليها تهمة تستحق العقاب. ينظر: المصدر نفسه، ج 5، ص 25.

3 . الإسلام السري في المغرب العربي، إبراهيم القادري، ص 64.

4 . المرجع نفسه، ص 62.

5 . سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، محمود إسماعيل، ج 2، ص 82.

6 . ينظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 81.

كما شتت النمط (السياسي/الاقتصادي) السائد بالأندلس تقليد توريث الخلافة في الأعقاب، فهذا عبد الله بن محمد (ح 275ه/300ه). على سبيل المثال. اقتنص الخلافة بدس السم لأخيه المنذر (ح 273ه/275ه)، فآلت له عوض أحد أبناء المنذر، وقتل أخوين له أيضا، وولدين أحدهما أبو الخليفة عبد الرحمن الناصر[1]، وهذا ما يفسر أيضا تولي عبد الرحمن الناصر (ح 300ه/350ه) الخلافة بدل أحد أبناء عبد الله هذا، "كمظهر من مظاهر تسلط العسكر، وسيطرته على رسوم البلاط"[2]، ولم يأمن هذا الأخير جناب العسكر الذين تخلل بهم إلى مراده من الخلافة وخاف غائلتهم، فلجأ إلى الاستقواء بزعماء العامة في محاولة لاسترضاء خارجهم، وللحد من غلواء الإقطاع العسكري، فأسقط عن العامة "عشر العام، وما يلزمهم من جميع المغارم"[3]، وذلك بعد "أن انقطع الحرث، وكاد النسل أن ينقطع"[4].

ولم تكن سيرة ابن مسرة محمودة عند الأمير عبد الله بن محمد، غير أن اشتداد الفتن[5] في عهده، وخروج عدد من حكام الولايات عن طاعته حال دون الاعتراض على الحركة وأوكل أمر شيطنته إلى المؤرخين والفقهاء، وذلك ما دفع ابن مسرة إلى الخروج نحو المشرق، ولما تولي عبد الرحمن الناصر الخلافة عاد إلى الأندلس، وأبدى إعجابه بالخليفة الذي أظهر نوعا من الانفتاح في بداية أمره، ولعل هذا التغيير لم يخرج عن نطاق أيّ تغيير يُحدث فيصاحبه نوع من التنفيس، والدليل على هذا انقلاب الناصر بإصداره المرسوم المخول بتتبع الحركة وتجريمها، وذلك بعد وفاة ابن مسرة لكثرة القالة في أصحابه، وتشعب تلاميذه وحَيْدَتُهم عن مذهبه، على النحو الذي سبق لنا إيضاحه في الشخصيات التي تأثرت به كمعلم بارز.

4 ـ عصر البرجوازية المرتجعة (350 هـ/450هـ) في الأندلس:

ويبتدئ التأريخ السياسي لهذا العصر بخلافة الناصر، أي: قبل التحديد الذي ارتضاه محمود إسماعيل، ولا بأس في ذلك، إذ الأوضاع بالأندلس حين تسلمها الناصر لم تكن لتشهد تغييرا اجتماعيا مفاجئا، مع الإقرار على التحول الذي شوهد في نظام الحكم بقرطبة واستتباب الأمن، وعودة الوحدة، والقضاء على الإقطاعية تدريجيا، والسيطرة على غربي البحر المتوسط وسواحل المحيط، فعادت الهيبة المفتقدة بكسر شوكة نصارى الشمال، وتأمين طرق التجارة[6].

إن رياح البرجوازية المرتجعة في خلافة الناصر رغم استعادتها لبريقها بإنعاش الاقتصاد،

1 . ينظر: البيان المغرب، ابن عذارى، ج 2، ص 164.
2 . سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، محمود إسماعيل، ج 2، ص 82.
3 . وذكر المؤرخ أحمد بدر أن الأمير عبد الله أقام سردابا تحت قصره للاتصال بزعماء العامة، ليؤمن جوه بعيدا عن العسكر. ينظر: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، محمود إسماعيل، ج 2، ص 82.
4 . البيان المغرب، ابن عذارى، ج 2، ص 139.
5 . وأخطر تلك الثورات (ثورة عمر بن حفصون) وقد طال أمدها، واستثيرت قداحها، كما عد ابن عذارى جملة من الثوار في عهده. ينظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 152.
6 . ينظر: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، محمود إسماعيل، ج 2، ص 177.

إلا أنها لم تلق بظلالها على المستوى الثقافي إلا في عهد المستنصر (ح350هـ/366هـ) الذي "جنى ثمار جهوده، فتفرغ للعمل خارج الحدود وتمكن من قهر نصارى الشمال، ودعم النفوذ الأندلسي في المغرب الأقصى"[1]، الحافظ له من المد الإسماعيلي من خلالها، وهذا ما وطن الحرية لمذهب ابن مسرة بعد وفاته، وساعد أتباعه على البقاء والاستمرار.

ولم يشتد النكير عليهم إلا ضمن الردود العلمية، ولم يرق إلى الاعتداء والزجر كما في عهد الناصر، بل "بدا على الحكم المستنصر في أخرياته من رغبة في التكفير عما أبداه من ميل إلى الفلسفة فيما سلف، بالانصراف إلى أعمال التقى"[2]، ولم يدم شأن المسريين من بعد أن خلا الجو من التسامح برحيل حكم المستنصر بالله، فقد ضاقت أحوالهم بإظهار المنصور بن أبي عامر (ح 367هـ/392هـ) الحمية للدين، وأمرِه الفقهاء أن يستخرجوا الكتب من مكتبة القصر التي لم يرتضوها وإحراقها أمام الناس، فزادت الحملة على أتباع ابن مسرة واضطروا إلى الهجرة[3].

وجرى على منوال المنصور أبناؤه في التعامل أيضا، كما أنه كان من أصلب الناس سيطرةً وتحكّما، وعرفت الأندلس استظهارا على مناوئيها، وإرغاما لأعدائها، وهذا الفتح الخارجي على زمن العامريين لم يكن يعكس الانفتاح على الآخر داخليا، خوفا من انفراط عقد النظام الذي بدت بوادره مع أبنائه، لينتهي بإعلان استقلال ملوك الطوائف.

وفي الحقيقة، قد أدخل العامريون الأندلس في عصر "الإقطاعية العسكرية" وتعجلوا في ذلك بعد استيلائهم على السلطة الزمنية بأخذها يد هشام المؤيد، ولكن السؤال المطروح: لم آل وضع التيارات الفكرية لاسيما الحركة المسرية إلى التتبع والتهجير والتجريم في عصر أقل ما يمكن أن يضفيه على المستوى الفكري والثقافي هو "التسامح"؟.

سبق أن قلنا أن الشعور بالتنفيس المصاحب لعهدة الناصر ضروري، كما أنه كان تمهيدا لدخول الأندلس مرحلة أخرى تُتجاوز فيه الإقطاعية، وقد تحقق هذا في عهد المستنصر، وظهرت بعض مبشراته وثمراته، ولكن سرعان ما رجعت خطوات إلى الوراء بسبب اهتراء وهزال دور الطبقة البرجوازية على الصعيد السياسي، حيث تعاظم الصراع الطبقي، وبرزت القوى المنتجة "العامة" على الساحة، وعليه فقدت الحركة دور أحد أهم مكونين لها، هما:

أ . الأفراد المستنيرون من الطبقة البرجوازية المنضوون تحتها، وهؤلاء قد ضعفوا لكثرة أطراف النزاع فيها، و"عجزت عن الاحتفاظ بمكانتها، فتفجر صراع القوى للظفر بالسلطة وإن أبقت على نظام الخلافة كرمز شكلي.. وتمثلت القوى المتصارعة في الطبقة البرجوازية بشريحتها البيروقراطية والتجارية، وفلول الأرستقراطية الإقطاعية من قادة العسكر

1 . سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، محمود إسماعيل، ج 2، ص 187.

2 . تاريخ الفكر الأندلسي، آنخل بتلنثيا، ص 330 وص 331.

3 . ينظر: البيان المغرب، ابن عذارى، ج2، ص 285.

والفقهاء.."[1]، وأطراف النزاع هنا ممثلة في الوزير جعفر المصحفيّ، وصاحب جند الصقالبة فائق المعروف بالنظامي، وأصحاب الهاشمية ومن بينهم المنصور، وحدث كل هذا عشية موت حكم المستنصر، والخبر فيه يطول[2].

ب . العامة، فبعد أن استوى سوقهم، وكثر إنتاجهم، أحسوا بنوع من التحرر إثر الإقطاع الذي أبلسهم من قبل، فاسترضاهم المنصور في معركته للسيطرة على مقاليد الحكم وبدت مظاهر الدعة الشعبية حتى بلغ بأهل الأندلس في عهده . على سبيل المثال . أن تغالوا في مهور بناتهم، لرخص بنات الروم، ولولا ذلك لم يتزوج أحد حرة، حيث ملأ عليه المنصور بالغنائم والفتوح الكثيرة[3]، وعلى خطاه سار أولاده، ففتحوا على العامة، وأغدقوا حتى لقد صارت أيامهم "أعيادا في الخصب والأمان"[4]، بعد أن كانوا تبعا لصوت المعارضة في عصر مضى، إشفاقا لسوء وضعهم الاجتماعي، ورغبتهم في التغيير، وبالتالي يفهم سر هذه المجافاة للحركة المسرية في عصر يُتوقع منه أن يكون أحسن حالا من الذي سبقه.

5 ـ **عصر الإقطاعية العسكرية (450هـ ـ إلى بدايات القرن العاشر الهجري):**

سيلاحظ القارئ أننا أهملنا ذكر المغرب الإسلامي في العصرين السابقين واقتصرنا على ما كان بالأندلس من وضع (اجتماعي/اقتصادي)، وربطه بالوتيرة السياسية الحاكمة إبان ذينك العصرين، وهذا الإهمال في الحقيقة له ما يوجهه، لاسيما إذا اتكأنا على كلام الشيخ التليدي من أن مصطلح التصوف، أو كما عبر هو "كما عرفه المشارقة" لم يدخل إلى المغرب إلا في أوائل المائة الخامسة[5]، فيكون بهذا تطرقنا إلى حال العدوة المغربية اجتماعيا واقتصاديا قبل هذا التاريخ محض تطويل لا غير.

ويتفرع عن هذا السبب أيضا دافع آخر يجعلنا نجمل الحديث عن العدوتين معا في هذا العصر، هو: الوحدة السياسية التي كانتا عليها في أغلب الأوقات، وأعني هنا: ما كان من المرابطين والموحدين، وليس يضر إفراد الأندلس بشيء يخصها إذا ما قال قائل بانفراد ملوك الطوائف بها، لأن الواقع بالأندلس باق على ما تم تناوله في العصرين السابقين، من تكريس الإقطاعية في أعتى صورها مع الملوك، وعليه فلا جديد فيما نستقبله منها إلا إذا ضممنا المغرب الإسلامي إليها، كما أن دافع المماسة بين الأندلس والمغرب الإسلامي الناتج عن التشتت الذي مس الحركة المسرية لم يتحقق إلا في هذا العصر، وبخاصة مع أبي بكر الميورقي (ت، نحو 537هـ)، أحد أتباع ابن مسرة الذي دخل بجاية، وحدث بها.

ولرصد التمظهرات المفرزة لهذا "الإقطاع العسكري" في العدوتين، والتي عقبت خلخلة في الطبقات الاجتماعية وانقساما في الفكر الصوفي، بل قد تم تغيير مساره في نقطة فارقة

---

1 . سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، محمود إسماعيل، ج 2، ص 178.
2 . ينظر: البيان المغرب، ابن عذارى، ج 2، ص 247.
3 . ينظر: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، عبد الواحد المراكشي، ص 37.
4 . المصدر نفسه، ص 38.
5 . ينظر: المطرب بمشاهير أولياء المغرب، عبد الله التليدي، ص 39.

ومهمة جدا، تتمثل في شخصية الغزالي أبي حامد، وسنعود إليه بالحديث بعد أن نخلص إلى التمظهرات السالفة برأي محمود إسماعيل الذي يقول: "وليس جزافا أن تكون سائر الدول التي تعاصرت أو توالت على الغرب الإسلامي، دولا إقطاعية، كما أن اقتصادها كان نهبيا توسعيا أسماه البعض بحق (اقتصاد المغازي)"[1]، ويشير هنا إلى دراسة إبراهيم القادري أحد تلامذته الجزائريين.

وقد صاغ هذا الأخير المصطلح في سياق توضيحه للوضع الاقتصادي على عهد المرابطين، وذلك في قوله: "تبين أن اقتصاد المغازي الذي شكل حجر الزاوية في سياسة المرابطين، اعتمد على الموارد الحربية المتكونة من غنائم المعارك والضرائب الشرعية وغير الشرعية، والجزية والخراج، فضلا عن مداخيل تجارة السودان التي استولوا على محطاتها بالقوة"[2]، وعلى الوتيرة نفسها سارت كل الدول التي عاصرت المرابطين أو تلتها، سواء بالمغرب أو بالأندلس، انتهاء بانقسام تركة الموحدين بين الدول الثلاث المعروفة، والصورة الجامعة لكلها هو الاعتماد المركز على نواة القبيلة، ليعود الولاء الإثني موجها للغلبة، و"أن النصر في كل الأحوال ارتهن بالقدرة على تجييش الجيوش"[3]، ولا شك أن عامل التجييش مرهق لكاهل الخزينة، وموجب للإقطاع، كما أنه مؤذن بالانقلابات في أية لحظة، وأخيرا مسفر بوجه كالح لكل معارض يتبنى إيديولوجية تخالف الرسمي المرتضى.

ولقد كفينا مؤونة الدخول في ضرب الأمثلة، وتتبع خطط الدول المتعاقبة، وكيفية تبدي المظاهر "الإقطاعية العسكرية" في كل واحدة منها، لأن النتيجة المتوصل إليها تؤكد على أن "هذا الاقتصاد ظل مهزوزا، لأنه لم يرتبط بالقاعدة البشرية قدر ارتباطه بالدولة بمعنى أنه كان ظرفيا، معرضا لهزات عنيفة، كلما ضعفت الدولة التي احتكرته لصالحها"[4] مع ما رافق هذا من الكوارث الطبيعية، وقلة الجوابي، مما أضعف واردات الجبايات، فكثرت الضرائب، وأصبحت الدولة تقسّط على الرعايا في العدوتين عدد الجنود بسلاحهم ونفقاتهم[5] فكان لزاما أن تضاعف الضرائب على السكان في الأندلس والمغرب، و"شملت هذه الضرائب القطاعات الإنتاجية الرئيسية، حيث زيدت القبالات على الأراضي الزراعية، وفرضت ضرائب على الإنتاج الرعوي.. ونفس الشيء حدث بالنسبة للقطاع الصناعي.. كما فرضت على التجارة، سواء منها الداخلية أو الخارجية مكوس"[6].

هذا هو وضع الاقتصاد في عصر الإقطاعية العسكرية بالعدوتين ملخصا[7]، فماذا عن

---

1. سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، محمود إسماعيل، ج 6، ص 166.
2. المغرب والأندلس في عصر المرابطين، إبراهيم القادري، ص 126.
3. سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، محمود إسماعيل، ج 6، ص 166.
4. المغرب والأندلس في عصر المرابطين، إبراهيم القادري، ص 126.
5. ينظر: النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، عز الدين موسى، ص 166.
6. مصطفى بنسباع، السلطة بين التسنن والتشيع والتصوف ما بين عصري المرابطين والموحدين، مطابع الشويخ، تطوان، ط 1، 1، 1999 م، ص 91.
7. لقد سحب محمود إسماعيل وصف (اقتصاد المغازي) على كل الدول التي عاصرت المرابطين أو تلتها، كما أنه حلل وضع كل واحدة منها في سياق الخلفية السوسيو تاريخية لعصر الإقطاعية العسكرية. لمزيد من التوسع، ينظر: الفصل الذي جعله للصراع السوسيولوجي في كتابه: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج 6، ص 165.

وضعية التصوف فيه، وما هو الدور الذي لعبه هذا النمط الاقتصادي في تصنيف المتصوفة؟، وهل غير من توجهاتهم شيئا، وبالمقابل هل أنتج هذا الوضع خطابا موازيا يمثل المعارضة أم لا، وما علة إيراد أبي حامد الغزالي بجعله شخصية فارقة، وما دوره في الصورة العامة للتصوف خاصة بالعدوة المغربية؟، هذه أسئلة سنحاول الإجابة عنها بعمومها، وأُرانا متطرقين إلى علاقة المتصوفة بالسلطة من خلالها، وبالله التوفيق.

6. حضور شخصية الغزالي في التصوف بالغرب الإسلامي ومفارقة سياسة الإقطاع:

ومن منطلق أولي لا نعني بمرحلة ما قبل المرابطين في العدوة المغربية انعدام ممارسة التصوف ولو على سبيل الزهد والرياضة، سواء أفضت إلى مقولات عرفانية أو لم تفض، حيث إن مرحلة المخاض التي سبقت المرابطين اختلطت فيها أشكال الزهد بالمرابطة والتصوف تعبيرا عن حالة من التعبد، وما كثرة الرباطات وسياحة الصلحاء والزهاد إلا دليلا على "ما كان قد ترسب لديهم من سلوكات وعوائد تستدعي بعضا من الوقت قبل أن تتخذ شكلا مؤسساتيا مطردا لا بد وأن يفترض بداية انتشار الظاهرة الصوفية في المغرب قبل هذا الوقت"[1].

وذلك في سياق المذاهب الفقهية مالكية كانت أو إباضية[2]، الداعية من أساسها إلى تحلي علمائها بزي الزهد، والتقليل من الأخذ بزخرف الدنيا، ونحوها من السلوكات المعروفة عند الرعيل الأول من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ ومن بعدهم.

ولم يكن لهذا النوع من السلوك والممارسة أيّ فاعلية في المجتمع الذي يتواجدون فيه إذا ما استثنينا عصر الفاطميين، المخالفين لهم في الأصول، وأما من والاهم من الدول التي حكمتها أو عاصرتها، فلم يكن لأصحاب هذا النوع من التصوف ـ إن صح التعبير ـ تصادم مع السلطة، ولا حتى تقرب منها إلا طلبا للبركة والمشورة كتعضيد بني زيري لآل أمغار واحتفائهم بهم، و"عندما صعد المرابطون إلى السلطة استمروا في دعم الدور الديني الذي يلعبه رباط تيط[*] الفطر ورؤساؤه"[3]، وهذا الرباط معقل الشرفاء الأمغاريين.

ومهدت بالإشارة إلى هذا التيار في الممارسة السلوكية المتجذر بالعدوة المغربية منذ فجر الفتح الإسلامي لها لثلاثة أسباب، أولها: عدم ذكرهم ككتلة اجتماعية إذا ما عولجت قضية المتصوفة بالسلطة، خاصة وأن أغلب المعتنين بهذه القضية يسوقون العلاقة في وجهها

1 . المدارس الصوفية المغربية والأندلسية، عبد السلام غرميني، ص 249.

2 . ففي القرون الأولى يصعب الفصل بين الأشخاص وتصنيفهم بين فقيه ومتصوف، لكون رجالها يجمعون بين الزهد والفضل والعلم، فالأولياء كانوا ذوي قسط من العلم، ورجال العلم كانوا على مكانة عالية من الزهد، وتراجمهم الطافحة عند القاضي عياض في (ترتيب المدارك)، وابن عبد الملك في (الذيل والتكملة) دليل على تداخل المواصفات الدينية في رجال تلك الطبقة الأولى. ينظر : المدارس الصوفية المغربية والأندلسية، عبد السلام غرميني، ص 247.

*. تيط : كلمة بربرية معناها (عين).

3 . المدارس الصوفية المغربية والأندلسية، عبد السلام غرميني، ص 273.

السلبي، ثانيا: تشكيلهم ـ بحق ـ طرفا محايدا في العلاقة إن نظر إليهم من حيث هم وطرفا مقابلا لتيارين مضادين للسلطة هما: التصوف السني الفلسفي، والتصوف الفلسفي على اختلاف في شدة عداء السلطة لكل واحد منهما، وأما آخر الأسباب، فيتمثل في: موقف الخليفة علي بن يوسف المرابطي (ح 500هـ/537هـ) مع أبي عبد الله أمغار (من المائة السادسة هـ)، أحد الأمغاريين المشهورين، وبهذا الموقف ندلف إلى قضية حرق كتاب (الإحياء)، وراهن تصوف الغزالي بالمغرب، وتعامل السلطة المرابطية لنسق تصوفه.

جاء في (بهجة الناظرين وأنس الحاضرين) ما نصه أن: "الملك علي بن يوسف أمر الناس أن يجتمع عنده بمراكش صلحاء المغرب من أهل مملكته.. فلما تم اجتماعهم أراد الملك أن يختبر حال من وصل ومن تخلف، وجد الناس كلهم لم يتخلف منهم أحد إلا الشيخ أبا عبد الله محمد بن إسحاق الشريف أمغار... فقال لهم الملك: الآن حصل مرادي بأن عرفت من انسلخ عن نفسه انسلاخ الحية من قشرها، ولم تكن همته مع الله"[1]، يكشف هذا النص عن حيثيات كثيرة لحقت التصوف زمن المرابطين إلى درجة تتبع الأنفاس، وتكثيف المراقبة وأخذ الحيطة والحذر منهم، وبغض النظر عن مقولة علي بن يوسف أكانت عذلا ولوما أم اعتذارا له، فما الذي جعل أبا عبد الله يتخلف عن الاجتماع؟.

يرجح بعضهم[2] أن هذا المتصوف كان غزالي المنهج والسلوك ومناصرا لكتاب (الإحياء)، وما كان هذا الاجتماع لينعقد إلا احتجاجا على الشطط الذي وقعت فيه السلطة في تعاملها مع هذا الكتاب، حيث لقي قبولا واسعا من قبل شريحة واسعة من المتصوفة المغاربة، وعرف انتشارا واسعا في الربط والتجمعات.

ولنا الآن أن نتساءل عن سر هذه الجلبة المثارة على إثر كتاب (الإحياء) للغزالي وعن توجس السلطة منه، مع التأكيد على ما سبق من الإشارة إلى شبه التغاضي عن تيار المجاهدات لعدم تشكيلهم أيّ خطر، والتنبيه على أنهم لم يكونوا بمعزل عن تعاليم (الإحياء) إلا أن لم يتعمقوا فيها ولم تكن لهم نظرة فلسفية واضحة، وأطلق عليهم اسم "الغزاليون السذج"[3]، لأؤكد بها على حذق السلطة المرابطية في التفريق بين النوعين اللذين ينتميان لجنس واحد، فعاملت الأول بوطأة أخف، بينما اشتدت على الثاني كثيرا، فما الذي كان يخفيه كتاب (الإحياء) في طياته؟.

ولعل التساؤل سيزداد تعقيدا، وتأكيدا منا على دحض الصورة التي رمي بها المرابطون من الجلافة والبداوة، إذا علم أن بعض المدونات الصوفية التربوية[4] كـ: (الرعاية) للحارث المحاسبي، و(قوت القلوب) لأبي طالب المكي، و(الرسالة) لأبي القاسم القشيري، قد أدخلت إلى العدوتين قبل (الإحياء).

---

1 . نقلا عن : المدارس الصوفية المغربية والأندلسية، عبد السلام غرميني، ص 274.

2 . ينظر: المرجع نفسه، ص 275.

3 . المغرب والأندلس في عصر المرابطين، إبراهيم القادري، ص 131.

4 . ينظر: التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين، الطاهر بونابي، ص 62.

ولتوضيح مناط الدهشة، يقول ابن تيمية الحراني: " إن كتاب الإحياء للغزالي يغني عنه كتاب الرعاية للمحاسبي، وقوت القلوب لأبي طالب المكي"[1]، إذا كان غالب مادة (الإحياء) من هذين الكتابين، فما الحادي لهذه الحملة الشعواء، وإذا كان الكتاب خلوا من بعض الأنساق التي تخالف المؤسسة الفقهية التي شيدها المرابطون، فما الداعي لكل هذا التتبع؟، وسيتحول هذا الإيراد إلى احتمال ضمن احتمالات أخر، وإنما تم التركيز على الخلاف المنهجي بين التصوفين: تصوف الغزالي، وتصوف المرابطين، لعلة سنذكرها بعد سرد التعليلات التي قيلت في قضية الإحراق، وهي:

1 . قيل بسبب ما ورد فيه من الأحاديث الموضوعة، وبالتالي لم يتقبله الميزان الحديثي، وعلماء الحديث المرابطين، وحسبنا أنّا أشرنا إلى أن (الإحياء) ما هو إلا نقل لكتابين أثبتا وجودهما في العدوتين، وعليه يكون تخصيص ما أتى به الغزالي دون سواه من أجل هذا السبب محض دعوى، والأصل أن يقدح في المصدر لاسيما وهو منتشر، لا أن يقطع الفنن لقادح اعترى جذعه.

2 . وقيل بسبب الصراع بين المالكية والشافعية[2]، إلا أن عدم وجود نفوذ ذي بال للشافعية بالعدوتين، وكذا مزاولة الإحراق من قبل متصوفة مالكية، حيث إن منحى (الإحياء) منحى صوفي، يدحض هذا السبب أيضا.

3 . وقيل لسبب اقتصادي صرف، ويتمثل في "موقف الغزالي من الضرائب غير الشرعية على المسلمين، والذي كان يتناقض مع مصالح الدولة المرابطية المحتاجة إلى موارد من أجل حماية الأندلس من غارات الإمارات المسيحية"[3]، هذا السبب وإن بدا وجيها إلى حد ما، فإنه يعوزه الجانب الإيديولوجي لتصور الغزالي المناهض للمرابطين، ليكتمل المشهد برمته، ولعل إجلاء صورة الموحدين هنا أليق، وبخاصة فيما يتعلق بالمخيال التومرتي الذي أسس له مؤرخوه، من إضفاء المهدوية عليه، وترداد لقائه المشبوه بأبي حامد وتشجيع هذا الأخير له بتشتيت ملك المرابطين بعد أن بلغه حرقهم كتابه، فإن استحضار هذه الصورة داع إلى التعزيز ببعد آخر غير البعد الاقتصادي، لاسيما وأن النمط الاقتصادي بالعدوتين لم يتغير حاله، منذ استلام المرابطين زمام الحكم إلى بدايات القرن العاشر الهجري أو كما أُطلق عليه "عصر الإقطاعية العسكرية".

والذي يظهر من هذا البعد الإيديولوجي الذي من أجله رفض كتاب (الإحياء) وبالتالي تدهور علاقة أصحاب التصوف السني الفلسفي مع السلطة المرابطية، هو ما سعى إليه الغزالي من تكريس عقيدة الأشاعرة التي كان عليها، وقام بالترويج لها الوزير نظام الملك السلجوقي (ت485هـ) الأشعري المتعصب في مدارسه "النظامية"، التي قام عليها الغزالي

---

1 . نقلا عن : تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص 279 وص 280.

تنبيه : بحثت . قدر المستطاع . عن المقولة في كتب ابن تيمية ولم أجدها، ولعل الجابري نقلها بالمعنى.

2 . ينظر : السلطة بين التشيع والتسنن والتصوف، مصطفى بنسباع، ص 87.

3 . المرجع نفسه، ص 88.

فـ"صاغ إيديولوجية السلطنة السلجوقية عن طريق مزج المذهب الأشعري الكلامي بمذهب الشافعي في الفقه"[1]، كما فسحوا المجال للضلع الثالث من المعادلة وهم المتصوفة " ليعملوا كحزب منظم مهمته تأطير الجماهير روحيا وبالتالي سياسيا"[2]، وذلك لوقف مد العرفان الشيعي بعد قيام الدولة الفاطمية.

وفي الحقيقة، إن الغزالي أبا حامد يعد أبرز معلم في مشروع الحارث المحاسبي حين محاولته "أن يعطي العقل معنى عرفانيا بالاعتماد على الكتاب والسنة"[3]، وقد أسمى الجابري هذه المحاولة بـ"مصالحة البيان والعرفان"، بيد أن الاتجاه العام للعقل العربي آنذاك لم يتجه في منحاه، بل تضام "البيان" إلى "البرهان" ضد "العرفان" كما في حقبة المأمون وتغول المعتزلة، ولكن مع تنامي المد الإسماعيلي في القرنين الرابع والخامس الهجريين، فرضت المصالحة التي ارتجاها المحاسبي عن طريق الغزالي، بأمر سياسي من السلطة السلجوقية فأدخل "العرفان" في دائرة "البيان" بعد تمحيصه من الغنوص، والإشراقية الباطنية، ليكون الغزالي بحق تتويجا "لـ(أزمة الأسس) في الثقافة العربية، لا بل تأسيس وترسيم لأزمة العقل العربي"[4].

ولكي يكسب الغزالي الدعم المطلق والولاء من العامة لحكامه، أدخل التصوف العملي السني لكون الناس مجبولة على التدين، والتزهد، والميل إلى الصلحاء، وجرى على يده أيضا إدخال التصوف النظري في الحقل الديني، والاعتراف به عند العلماء الأشاعرة، بعد أن كان معدودا قبل هذا التاريخ خروجا على الشريعة[5]، وزندقة، كما حدث مع الحلاج والبسطامي والسهروردي وأمثالهم، وليس هذا الانجاز الغزالي بالهين، لاسيما والسياق الأشعري برهاني كلامي، والتصوف النظري عرفاني إشراقي، هذا من جهة، وبالمقابل يفهم سر الدندنة التي ألفناها من جمع "السني" بـ"الفلسفي" في قولنا "التصوف السني الفلسفي"، فحتى هذا التيار الصوفي لم يكن معهودا قبل الغزالي، وجرى تأكيدنا على هذا تمييزا له عن التيار العملي المهتم بالمجاهدات ونحوها، فهذا الذي لاقى حيادا في المعاملات من قبل كل الحكومات.

وعلى الرغم من أن محاولة الغزالي في مزجه التصوف بالأشعرية استندت إلى عوامل سياسية، إلا أن الكثير من الأشاعرة أنفسهم اعتبروا التصوف من العلوم الحادثة في الملة[6] وهذا ما جعل الدولة الفقهية المالكية المرابطية تتخذ موقف الحذر منه، لأن هذا الانغلاق أو ضرورة التقليد لم يسمح بغير المذهب جريا على أصوله الأثرية، خلافا للتسامح والمرونة التي عليه المذهب الشافعي، والتقبل للغير.

---

1 . سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، محمود إسماعيل، ج 8، ص 122.

2 . تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص 280.

3 . المرجع نفسه، ص 277.

4 . المرجع السابق، ص 281.

5 . إذ أصبح التصوف منذ القرن الثالث متميزا على علم الفقه من ناحية الموضوع، والمنهج، والغاية. ينظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي، أبو الوفا التفتازاني، ص 96.

6 . ينظر: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، محمود إسماعيل، ج 8، ص 123.

وعلى الطرف المقابل من هذا بدت صرامة المواجهة والمجاهرة بالعداوة لأصحاب التيار الصوفي الفلسفي، لإسفار هذا التيار عن وجهه انطلاقا من مدرسة ابن مسرة، ومن تلاه من تلامذته كـ: ابن العريف، وأبو بكر الميورقي، وابن برجان، وابن قسي، وصولا إلى ابن سبعين، وابن عربي، فقد حوكم الثلاثة الأُوَل، فمن: مقتول، ومغيب، وخرج الرابع في ثورة مضادة للسلطة عرفت بثورة "المريدين"، وساح الأخيران إلى المشرق، وإن كان عهدهما متأخرا عن المرابطين، ليبقى هذا التيار قسيما لما سبق ذكره من التيار الصوفي السني الفلسفي، لا إشكال فيه.

وينبغي الإشارة إلى أن متصوفة هذا العصر قد وقعوا تحت تأثر هذا المؤلَّف، وأكثر من هذا فقد اهتموا بفكر الغزالي، وجعلوه أستاذا لهم، يعكفون على كتبه تحصيلا وتدريسا[1] مع التنويه ـ طبعا ـ بخصوصية كل شخصية ورؤاها ومقولاتها، وأعني هنا ما كان من أصحاب التيار الصوفي الفلسفي، ولم يخرج أصحاب التيار السني الفلسفي عن سبيل غيرهم سواء كانوا أمغاريةً، أم مدينيةً، أم غالبيةً، أم حرزيةً[2]، إلا أن درجة التأثر به والأخذ عنه تختلف شدةً وضعفا، مع الإقرار بأستاذية الغزالي.

وسنجلو هذا التقارب في قاعدة الأخذ مع الاختلاف الحاصل حتى بين أصحاب التيار الواحد بمثالين اثنين، أحدهما يصور الشقاق داخل المذهب، ومثال ذلك: كثرة انتقاد ابن سبعين لابن مسرة وتلامذته، ووصفه فلسفة ابن عربي بأنها "مخموجة" أي: عفنة[3]، وهذه المدرسة كلها قائلة بالوحدة، إلا أن إغراق ابن سبعين في إطلاق القول بـ"الوحدة المطلقة" أدى به إلى أن يحكم على رؤية ابن عربي بما سبق، أما المثال الثاني، فيجسده: أبو الحسن علي بن حرزهم (ت559هـ)، وهو غزالي الهوى مع بعض الاعتراضات التي لاحظها على كتاب (الإحياء) وانتقدها عليه، بل هم أن يحرق الكتاب لولا ما ثبطه من رؤيا رآها[4]، فقد نادى الناس إلى الصلاة على ابن برجان، وهو: من التيار الصوفي الفلسفي، حين ألقي في المزبلة بعد محاكمته، قائلا: "أُحضروا جنازة الشيخ الفاضل الفقيه الزاهد أبي الحكم بن برجان، ومن قدر على حضورها ولم يحضر فعليه لعنة الله"[5]، ومن خلال هذا يفُهم استنكار متصوفة ألمرية وعلى رأسهم علي البرجي إزاء الفعل الموجه لكتب أبي حامد، بإصدار فتوى معاكسة تجرم ما قام به هؤلاء من الحرق لـ(الإحياء).

وتبقى نقطة أخيرة فيما يتعلق بالغزالي وتصوفه الذي دعا الإنسان "للخنوع وعدم مناهضة الجائرين من الحكام"[6]، وهذا ما يشير بالهدف السياسي الذي دفع الغزالي لتكريس

---

1 . ينظر: تأملات في الفكر الصوفي الأندلسي، محمد العدلوني، ص 100.

2 . تنظر هذه المدارس: المدارس الصوفية المغربية والأندلسية، عبد السلام غرميني.

3 . ينظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي، أبو الوفا التفتازاني، ص 208.

4 . ينظر: التشوف إلى رجال التصوف، التادلي، ص 169.

5 . المصدر نفسه، ص 170.

6 . سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، محمود إسماعيل، ج 8، ص 125.

لتكريس التصوف في رؤاه، تبريرا لحتمية الواقع، ولا شك أن هذا "الجبر" الذي كان عليه أصحاب التيار الصوفي السني الفلسفي بمختلف مدارسه بالعدوتين لم يكن ليقلق المرابطين، ولا الموحدين، وهذا ما يجعل البعد الأشعري الكلامي سببا رئيسا في الحيطة المرابطية، ويختلف الوضع بالنسبة إلى الموحدين، مع اشتراكهم وإياهم في المعاملة نفسها، إذ لم يتغير وضع هذا التيار في زمان الموحدين كذلك، ووجه المفارقة هو: ارتضاء المؤسسة الموحدية نسخة الغزالي من الأشعرية[1]، ونسكه السلوكي، إلا أن سبب اتباع سياسية القمع، والاحتراز كان اقتصاديا على ما تم بيانه في عرض أسباب حرق (الإحياء)، وعليه فقد اشتركت الدولتان في معاملة المتصوفة بناءً على رفض موقف الغزالي من الضرائب، بينما زاد البعد الإيديولوجي الهوة بين المرابطين وأتباع الغزالي دون الموحدين.

7 ـ الخاتمة:

أخيرا، وبعد هذه الإطلالة السريعة حول فاعلية المقاربة السوسيولوجية لبنية التصوف بالغرب الإسلامي، نخلص إلى بعض النتائج المهمة، جاءت كما يلي:

. كان للأوضاع (السوسيو/اقتصادية) وزن بالغ الأهمية في إذكاء روح المعارضة في دثارها الزهدي الذي يرتقي أحيانا ليبلغ أقصى منتهى من التنظير، بل قد يخرج الأمر عن أبجديات التصوف في التعامل السلبي مع المواجهة العنيفة للآخر، وهذا ما حدث مع ثورة "المريدين".

. تنبه السلطة المرابطية للنسق الذي أشربه تصوف الغزالي الوافد من الشرق من أشعرية مناهضة للأصالة التي قيدوا بها مؤسستهم الدينية ونعني بها (المالكية)، وهذا ما يدحض زعم كثير من المستشرقين الإسبان في رميه زعماء الدولة المرابطية بالجفاء وسوء التدبير.

. ترجيح سبب حرق كتاب الإحياء وتتبعه من لدن خلفاء الدولة المرابطية واستئناسنا برفض الغزالي لاقتصاد المغازي المرهق لكاهل العامة مما يفتح أفاقا جديدة في طرح هذا الأخير وإعادة النظر في تكامل الرؤى في نسقه العرفاني، حيث ينبغي عقد المقارنة بين واقع الغرب الإسلامي وشرقه الذي بدأ منه هذا الفكر.

. إن رضى الموحدين بادئ الرأي عن الأشعرية بتبنيه لها لم يكن ليكف التضييق عن مشروع الغزالي بهذه البلاد وذلك للنهج الاقتصادي الذي كانت عليه دولة المهدي بن تومرت من تتبع سلفها المرابطين في تكريس (الاقطاع) وتشهيره.

قائمة المصادر والمراجع:

1. الإسلام السري في المغرب العربي، إبراهيم القادري، سينا للنشر، القاهرة، ط 1، 1995 م.
2. الأشعرية في المغرب (دخولها، رجالها، تطورها، وموقف الناس منها)، إبراهيم التهامي، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2006 م.

1 . لأن هذا المذهب لم تكتمل أسسه على يد أبي الحسن الأشعري، بل بقي يتطور حتى اكتمل على يد الإمام الجويني، وتلميذه الغزالي، إذ مال الأخيران إلى تأويل الصفات الخبرية كالوجه، واليد، والعين. ينظر: الأشعرية في المغرب ، إبراهيم التهامي، ص 5 وما بعدها.

3. البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ابن عذارى، تحقيق: بشار عواد، محمود عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 1، 2013 م.
4. تاريخ الفكر الأندلسي، آنخل بتلنثيا، ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، د ط، 1955م.
5. تأملات في الفكر الصوفي الأندلسي، محمد العدلوني، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط 1، 2012 م.
6. التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، التادلي، تحقيق: أحمد التوفيق، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 2، 1997 م.
7. التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين 12 /13 الميلاديين (نشأته . تياراته . دوره الاجتماعي والفكري والسياسي)، الطاهر بونابي، دار الهدى، عين مليلة، د ط، 2004 م.
8. تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1984 م.
9. السلطة بين التسنن والتشيع والتصوف ما بين عصري المرابطين والموحدين، مصطفى بنسباع، مطابع الشويخ، تطوان، ط 1، 1999 م.
10. سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، محمود إسماعيل، سينا للنشر والتوزيع /مؤسسة الانتشار العربي، لندن /بيروت/ القاهرة، ط 1، 2000 م.
11. المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، عبد السلام غرميني، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط 1، 2000 م.
12. مدخل إلى التصوف الإسلامي، أبو الوفا التفتازاني، دار الثقافة، القاهرة، ط 3، 1979 م.
13. المطرب بمشاهير أولياء المغرب، عبد الله بن عبد القادر التليدي، دار الأمان، الرباط، ط 4، 2003 م.
14. المعجب في تلخيص أخبار المغرب، عبد الواحد المراكشي، اعتنى به : صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 2006 م.
15. المغرب والأندلس في عصر المرابطين (المجتمع . الذهنيات . الأولياء)، إبراهيم القادري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1993م.
16. المقتبس، ابن حيان القرطبي، اعتنى به : شالميتا وآخرون، المعهد الإسباني العربي للثقافة، كلية الآداب بالرباط /مدريد، د ط، 1979م.
17. النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، عز الدين موسى، دار الشروق، بيروت /القاهرة، ط 1، 1983 م.

دلالة مصطلح الاستشراق وفروعه

بقلم
د. عمارة نصيرة
معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي - الجزائر
necira-amara@univ-eloued.dz

المقدمة

لكل موضوع دراسي أو بحثي أو علم من العلوم إلا وله مفاهيمه ومصطلحاته التي تتلاءم مع مضمونه وأبحاثه، من ذلك موضوع الاستشراق، فهذا المصطلح تناوله كل الباحثين، وكل باحث أظهر فيه وجهة نظر تقترب أو تبتعد عن غيره، وبقي الأمر غير متفق عليه إلى كتابة هذه الأسطر، نظراً لأن الاستشراق تداخلت فيه كثير من العلوم وموضوعات أخرى نراها بعيدة عنه لكنها اقتحمت ميدانه، ولذا صعب على أي باحث فيه أن يتحكم في مفاهيمه اللغوية أو الاصطلاحية، تحكماً علمياً دقيقاً يؤدي إلى اتفاق كل الباحثين عليه، مما أبقى لفظه مرناً ومطاطاً، بحيث لا يمكن لأي باحث أن نخطّئ نتائجه أو نبطلها بسبب ما ذكرنا من أنه موضوع تداخلت فيه عدة مباحث كالتاريخ بجميع سياقاته، والجغرافيا والأنثروبولوجيا والفلسفة وفقه اللغة، وغيرها من المباحث، لذا تظهر أهمية هذا البحث في أنه موضوع غير محسوم فيه من جهة دلالته، باعتبار أن الاستشراق في السياق الاشتقاقي هو من الشرق، غير أن الشرق غير محدّد جغرافياً أو جيوستراتيجيا؛ لأن أي منطقة فيها شرق وغرب وشمال وجنوب، سواء كان ما يقابلها بحر أو غير ذلك.

ومن هنا نطرح الإشكالية التالية: ما دلالة مصطلح الاستشراق وفروعه؟ ومنه تتفرع عنه عدة إشكالات، وهي:

هل دلالة الاستشراق محدّدة ومقيدة أم مطلقة؟ وهل بقي المصطلح ثابتاً للدلالة على مصطلح لموضوع معين دون غيره؟ أم أن مصطلح الاستشراق انتهى وذهبت معه أبحاثه؟ هل هناك مصطلحات تفرعت عنه لظروف وملابسات اقتضت تغيير المصطلح الأصلي وهو الاستشراق بمصطلحات فرعية قريبة لأبحاثه؟

تلك الإشكالات نحاول من خلالها الإجابة عنها في البحث. وقد وجدت دراسات سابقة تعين على فهم دلالة مصطلح الاستشراق والملابسات التاريخية التي حولته إلى رهاب عند بعض الباحثين لظروف تاريخية صاحبت الحملة الاستعمارية وما حملته من أدوات علمية وفكرية ودينية لخدمة أجندتها الاحتلالية الحديثة. من تلك الدراسات: دراسات لعلي بن إبراهيم النملة، وهي: -كنه الاستشراق: المفهوم والأهداف والارتباطات. - والاستشراق في

الأدبيات العربية. -والالتفاف على الاستشراق محاولة التنصل من المصطلح. -وإشكالية المصطلح في الفكر العربي المعاصر. - ظاهرة الاستشراق مناقشات في المفهوم والارتباطات.

وقد اتبعت في هذه الدراسة المنهج الوصفي والنقدي والتحليلي والتاريخي، وكان تقسيمي لها-الدراسة- إلى ثلاثة عناوين رئيسية، وهي:

1- مصطلح الاستشراق، وتحت هذا العنوان الرئيس عناوين فرعية، وهي:1.1- المقاربة اللغوية. 2.1- الاستعمال المعجمي والأكاديمي لمصطلح الاستشراق. 3.1- تعريف مصطلح الاستشراق، 4.1- انزعاج ونهاية لمصطلح الاستشراق. أما العنوان الرئيسي الثاني، فهو:

2- مصطلح المستشرق: وقد قسمته إلى عنوانين فرعيين، وهما: 1.2- الظهور التاريخي لمصطلح المستشرق. 2.2- تعريف مصطلح المستشرق. أما العنوان الرئيسي الثالث، فهو:

3- مصطلحات فرعية عن الاستشراق. وتحت هذا العنوان الرئيسي عدة عناوين فرعية: 1.3- مصطلح الاستعراب: ومنه فقد قسمته إلى عدة أقسام فرعية: أ- الأصل اللغوي. ب- ظهور مصطلح الاستعراب. ج- التعريف العلمي لمصطلح الاستعراب. د- الوضع العلمي والمعجمي لمصطلح المستعرب. و- موازنة بين مصطلح المستشرق والمستعرب. أما العنوان الفرعي الآخر لمصطلحات فرعية عن الاستشراق فهو: 2.3 - مصطلح عالم الإسلاميات. ثم 3.3- مصطلح الاستتراك.ثم 4.3- مصطلح الاستفراس. ويليه 5.3- مصطلح الاستمصار. وأخيراً الخاتمة.

والبحث في هذا الموضوع تم إعداده على وجه الخصوص لهذا الملتقى، ولم يكن من عمل سابق لا مستلاً من رسالة ماجستير أو بحث دكتوراه أو مقالة نشرت قبل ذلك من أعمالي.

1- مصطلح الاستشراق:

1.1- المقاربة اللغوية:

إن كلمة الاستشراق لا وجود لها في المعاجم اللغوية القديمة كـ: "لسان العرب" لابن منظور أو القاموس المحيط للفيروز آبادي، أو معجم مقاييس اللغة لأبي الحسن أحمد بن فارس، مما يعني أن الكلمة ليس لها أصل لغوي عربي أصيل؛ بل هي مولّدة عصرياً. وهو ما أكّدته بعض المراجع اللغوية العصرية. حيث تقول: استشرق أي طلب علوم الشرق ولغاته، يقال لمن يُعنى بذلك من علماء الفرنجة[1]. كما أنها تعني أدخل نفسه في أهل الشرق وصار منهم[2]. وهناك من جعلها منحوتة من مادة الشرق التي لها أصل في اللغة، فيقال: شَرَقَت الشمس شُرْقاً وشُروقاً أي طلعت، وشرق المكان شُرْقاً إذا أشْرقَت عليه الشمس[3]. وقد

---

(1)- الشيخ أحمد رضا، متن اللغة، [د.ط]، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1378هـ/1959م، ج03، ص310.

(2)- أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، [د.ط]، دار الفكر العربي، القاهرة، 1418هـ/1998م، ص22.

(3)- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط04، مكتبة الشروق الدولية، مصر، 1425هـ/2004م، ص480.

حاول رودي بارت أيضاً أن يجد لكلمة الاستشراق جذورًا لغوية فيرجعها إلى مادة الشرق، وكلمة الشرق تعني شروق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو «علم الشرق، أو علم العالم الشرقي»[(1)].

2.1- الاستعمال المعجمية والأكاديمي لمصطلح الاستشراق:

فقد دخل مصطلح الاستشراق القاموس الإنجليزي سنة 1204هـ الموافق لـ: 1779م، والقاموس الفرنسي سنة 1245هـ الموافق لـ: 1839م[(2)]. على تفاوت بسيط بين المعاجم الأوروبية المختلفة. لكن الأمر المؤكد أن البحث في لغات الشرق وأديانه، وبخاصة الإسلام، قد كان قبل ذلك بكثير[(3)]. وانطلق في استعمال مصطلح الاستشراق رسمياً في أول المؤتمرات بباريس سنة 1290هـ الموافق لـ: 1973م[(4)].

3.1- تعريف مصطلح الاستشراق:

في الحقيقة ليس هناك مفهوم واحد لمصطلح الاستشراق، لكي نطلق هذا المصطلح على ظاهرة بعينها، لها مؤسسيها وباحثيها ونظرياتها، لذا هناك خلط بين المؤلفين في تحديد مفهوم ذاك المصطلح، قد يكون السبب في ذلك غموض المصطلح الذي حصر في ذلك الميدان، حيث إنه يدخل في كل شيء يتعلق بالشرق، كما أنه لا يكاد يدل على شيء بعينه، حيث يقحم فيه علم الآثار والأدب، وعلم الاجتماع بالدراسات الإسلامية، وتجمع كلها في مفهوم واحد دون اعتبار أو مراعاة للفوارق الجوهرية بينها[(5)]. ومنه نجد أن تعريف الاستشراق متعدد ومتنوع ويختلف من باحث إلى آخر ومن أوروبي وأمريكي إلى عربي ومسلم، وهذا التعدد والتنوع مرده بطبيعة الحال أن الاستشراق لم يبتدئ كعلم وإنما تطور إلى أن وصل إلى رؤية أيديولوجية متكاملة معبرة عن طبيعة الذات الأوروبية التي ترى أن العنصر الأوروبي هو صاحب التفوق العقلي والحضاري الحديث؛ ولأنه مرتبط بحالة متغيرة وهي الحالة الاجتماعية والإنسانية والجغرافية والثقافية والدينية والسياسية وهي دائماً يطرأ عليها التغير والتطور. لذا أطلق علي بن إبراهيم النملة على مصطلح الاستشراق بـ"المفهوم القلق"[(6)]، نظرا لأنه مفهوم غير واضح واختلف في تعريفاته.

---

(1)- رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، [د.ط]، الهيئة العامة المصرية للكتاب- المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011م، ص17.

(2)- فرّاج الشيخ الفزاري، في معنى الاستشراق وبداياته، [د.ط]، دار الثقافة، الدوحة، 1420هـ/2000م، ص126.

(3)- الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة، ط01، دار ابن الجوزي، القاهرة، 1432هـ/2011م، ج02، ص655.

(4)- المرجع نفسه والصفحة.

(5)- مازن بن صلاح المطبقاني، الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، [د.ط]، دار إشبلية، الرياض، 1421هـ/2000م، ص216.

(6)- علي بن إبراهيم النملة، كنه الاستشراق: المفهوم-الأهداف- الارتباطات،ط03، الرياض، 1432هـ/2011م، ص24.

وإن كان هناك نوع من الاشتراك المعنوي بين المعاجم والقواميس وبين تعاريف المؤلفين فيه سواء من أهل الاختصاص أو غيرهم، ويظهر ذلك في فكرتين وهما:

أولاً: الاتفاق في المكان، وهو المنطقة الشرقية.

وثانياً: حضارياً.

فمفهوم الاستشراق في القواميس الغربية والعربية أو في بعضها على الأقل: كموسوعة لاروس الفرنسية الكبرى، هو-الاستشراق-« مجموعة التخصّصات التي يكون هدفها دراسة الحضارات الشرقية. أو هو تذوّق الأشياء من الشرق وتمثيلها فنياً. أو هو نوع أدبي تصويري من القرن الثامن عشر وخاصة التاسع عشر، يركز على وصف المناظر الطبيعية والمشاهد والشخصيات من شمال أفريقيا والشرق الأوسط»[(1)].

أما في قاموس المورد فالاستشراقOrientalism هو«معرفة ودراسة اللغات الشرقية وآدابها»[(2)]. والاستشراق Orientalisme في القاموس المنهل هو «حب الأشياء الشرقية»[(3)].

ومفهوم مصطلح الاستشراق عند بعض المتخصصين الغربيين في دراسة الشرق ومن هؤلاء الذين ينتمون إلى المدرسة الألمانية المستشرق رودي بارت يقول عنه: «علم يختص بفقه اللغة (الفيلولوجيا) خاصة»[(4)].

كما أعطى له إدوارد سعيد عدة تعريفات، وهي دلالة على عدم اتفاق الباحثين على هيكله ومضمونه بأنه «مبحث أكاديمي»[(5)]. وهو تعريف عام وخاص في نفس الوقت، فمن حيث عمومه لا ينحصر في زاوية بحثية معينة، بل تدخل فيه عدة مفاهيم وتخصصات اجتماعية وإنسانية، كعلم الاجتماع، والتاريخ، والفلسفة، وعلم النفس، والأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، وعلم السياسة، وفقه اللغة، وغيرها من العلوم. وبما أنه خاص فهو لا يقوى على دراسته والتعمق فيه إلا الباحثين الأكاديميين المتخصصين في علم من العلوم الاجتماعية، والإنسانية، والأدبية، والفنية، المرتبطين عادة بمؤسسات علمية في درجة عالية من العمق والبحث الجاد والدقيق.

كما عرّفه أيضاً بأنه «أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى "الشرق"، وبين ما يسمى (في معظم الأحيان) "الغرب"»[(6)]. فالتمييز بين الشرق والغرب هو

---

(1) -Grand larousse illustré, 21, rue Montparnasse, Paris, 2016, P816.

(2)- قاموس المورد: إنجليزي-عربي، منير البعلبكي، ط37، دار العلم للملايين، بيروت، 2003م، ص638.

(3)- قاموس المنهل: فرنسي-عربي، سهيل إدريس، ط33، دار الآداب، بيروت، 2004م، ص851.

(4)- رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، (المرجع السابق)، ص17.

(5)- إدوارد سعيد، الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق-، ترجمة: محمد عناني، ط01، روية للنشر التوزيع- المركز القومي للترجمة، القاهرة، 1430هـ/2006م، ص44.

(6)- المرجع نفسه، ص45.

نقطة الانطلاق لوضع نظريات مفصلة، وإنشاء ملاحم، وكتابة روايات، وأوصاف اجتماعية، ودراسات سياسية عن الشرق، وعن أهله وعاداته، وعن عقله...إلخ. وقد تبنى ذاك التمييز كثير من الكتاب والشعراء والروائيون والفلاسفة الغربيون وأصحاب نظريات سياسية، واقتصاديون، ومسيرون إمبرياليون[(1)]. من أمثال: إرنست رينان، وفيكتور هوغو، ودانتي، وكارل ماركس. ويرى إدوارد سعيد أن التبادل (التطور) في تعريف الاستشراق بين هذا والأكاديمي السابق وقع منذ أواخر القرن الثامن عشر[(2)].

وهنا نجد إدوارد سعيد يعطي صياغة أخرى للاستشراق تتماشى مع تطور نظرة الغرب للشرق وفهمه له انطلاقاً من النظرة الاستعلائية التي خلقتها وأنتجتها الظروف الحضارية المادية الممزوجة بالعصبية العرقية، فهو-الاستشراق-«أسلوب غربي للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه»[(3)].

أما محمد فاروق النبهان فقال أنه: «مدرسة فكرية ذات خصائص ودوافع وغايات، وليس من اليسير على أي باحث أن يحيط بأسرار هذه المدرسة وأن يستكشف كل خطواتها، وأن يلم بأهدافها، فهي وليدة صراع طويل بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية، وهي نتاج تجربة حية من تناقض وتباين بين عقيدتين وثقافتين وحضارتين»[(4)]. وعرّفه بعضهم بأنه «موقف عقلي كامن في طبيعة الغرب»[(5)].

وقد عرّف عبد الجبار الرفاعي الاستشراق أنه «نظام المعرفة الأوروبية بالشرق، أو هو ما يرادف الهيمنة الغربية على الشرق»[(6)]. أما الأستاذ أنور الجندي فقد أعطى له تعريفاً سياسياً بأنه «العلم في خدمة السياسة والاستعمار»[(7)].

وبسبب تعدد مفاهيم وتعاريف الاستشراق بين القواميس والمعاجم وعند الدارسين الغربيين والعرب والمسلمين يتبيّن لدى أحد الباحثين العرب وهو علي بن إبراهيم النملة أنه يصعب تحديد مفهوم واضح للاستشراق، لنستطيع إطلاق ذاك المصطلح على ظاهرة بعينها، لها رجالها وأطرها ونظرياتها، ومع ما تشير إليه الكلمة من دراسة الشرق، غير أنه هناك خلط في الأدبيات العربية التي حاولت تحديد المفهوم[(8)]، لكنها لم تستطع ذلك؛ لأن

---

(1)- إدوارد سعيد، الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق-، (المرجع السابق)، ص45.

(2)- المرجع نفسه والصفحة.

(3)- المرجع نفسه، ص ص45-46.

(4)- محمد فاروق النبهان، الاستشراق: تعريفه، مدارسه، آثاره، [د.ط]، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط، 1433هـ/2012م، ص11.

(5)- روز ماري صايغ، نهاية الاستشراق، ص35. مجلة العربي، العدد:358، جمادى الآخرة1400هـ/مايو1980م.

(6)- عبد الجبار الرفاعي، نحن والغرب، ط01، دار الهدى، بيروت، 1423هـ/2002م، ص107.

(7)- أنور الجندي، شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، [د.ط]، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، 1398هـ/1978م، ص95.

(8)- علي بن إبراهيم النملة، الاستشراق في الأدبيات العربية، ط01، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 1414هـ/1993م، ص13.

المصطلح بقي في تمدّد وتوسّع من مرحلة إلى أخرى أو من فترة إلى أخرى، بسبب تطوّر الأبحاث والمرامي من وراء الدراسات المرتبطة سواء بالشرق عموماً أو الشرق الخاص، ومنه صعّب من مهمّة تعريف المستشرق فأصبح يخضع أحياناً لمؤثرات ذاتية، وأحياناً أخرى لتوجهات خارجية فرضت على المستشرق أن ينحى هذا المنحى أو ذاك دون إرادته، وهو ما جعل الباحثين يجدوا صعوبة في الاتفاق على تعريف واحد مانع شامل.

إن دراسة المستشرقين للتراث الإسلامي المتنوع جزء منه لا يخلو من أضرار مصدره التعسّف والتفوّق والاستعمار[1]، بمعنى سوء النية المبيتة الدافعة إلى تشويه الحقائق.

والتعدد في مفاهيم الاستشراق في رؤية إدوارد سعيد مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتطور رؤية الغرب للشرق بتطوره الحضاري بعد القرون الوسطى حين استيقظ من سباته الطويل عبر قرون، وإحساسه بعده بالقوة وحب التوسع والسيطرة على الآخرين وقدراتهم وقراراتهم السياسية، لذا فالغرب رسم صورة الشرق كما يريدها هو، وأصبحت تلك الرؤية الغربية له هي الرؤية التي يبثها عبر الكتاب والأكادميين والروائيين والشعراء والرسّامين التشكيليين والفلاسفة، ليتسنى للغرب كمجتمع تقبل قراراته السياسية والتوسعية والثقافية وحتى الدينية والأيديولوجية.

4.1- انزعاج ونهاية لمصطلح الاستشراق:

إن الاستشراق بعدما استنفد كل أساليبه وخدعه وتحريفاته أطلق ما يسمى عنده بنظرية نهاية الاستشراق، لما علم أن هذا المصطلح أصبح يشكّل عقبة أمام استمرارية البقاء في ذهنية العربي والمسلم؛ ولأن الكلمة أصبحت لها حمولات تاريخية ثقيلة على المفكر الغربي ومجتمعه وحضارته المادية ودوله الاستعمارية قديماً وحديثاً، لذا لجأ إلى فكرة خادعة توهم الآخر الذي هو موضوع الدراسة والتزييف بأن الغرب تخلّى عن فكرته القديمة التي تنظر إلى العربي والمسلم ما هو إلا عبداً وتابعاً للآخر -الأوروبي- وما عليه إلا أن يسير في طريقه، وبنفس الخطوات لكسر الحواجز أمام تقدمه، ومن هذه الحواجز فكرة الدين والتدين، والتمسك أو الاعتزاز بشخصيته الإسلامية وتراثه الحضاري، لكي يستمر في عملية التفتيت والهدم والاستعباد، فصنع فكرة موت الاستشراق ونهايته؛ لأنه فعلاً عند المسلم والعربي-بعد يقظته- أصبح دور الاستشراق مكشوفاً ومفتوحاً على مصراعيه، ومنه تبدلت صورته الجميلة والناصحة، التي صورها الغرب الإمبريالي وزبانيته بأن الغرب الأوروبي جاء لإنقاذ الشعوب المتخلفة من تخلفها وإلحاقها بالغرب المتطور والصناعي، فكان في رأي أحد الباحثين أن فكرة نهاية الاستشراق ما هي إلا نغمة متفائلة[2]، توحي كأن زمن التزوير

(1)- عبد الأمير الأعسم، الاستشراق من منظور فلسفي عربي معاصر، ص18. ضمن: مجلة الاستشراق، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العدد الأول، (كانون الثاني)1987م.

(2)- عبد الحليم عويس، العقل المسلم في مرحلة الصراع الفكري، ط02، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1420هـ/1999م، ص11.

والتحريف والتأويل غير الملائم والتحرش على الإسلام وحضارته قد انتهت مع نهاية هذا الموضوع-الاستشراق-، والحقيقة ما هي إلا خدعة أخرى جديدة، وتعبير آخر عن أسلوب من أساليب الصراع الفكري، ويرى الباحث أن هذه الفكرة (النغمة المتفائلة) ربما يكون وراءها المستشرقون، ليحققوا من ورائها هدفين أساسيين[1]:

أولاً: العمل على تخدير جديد للوعي العربي والإسلامي، بعد أن وضع العقل العربي والمسلم الاستشراق في موضعه ومكانه اللائق به، وهو أنه موظّف أجير لدى القوى الاستعمارية.

وثانياً: أن تتاح له-في الوقت نفسه- فرصة القيام بغارة جديدة، لكن أسلوبها وطريقتها تختلف عما تعوده سابقاً، فيلبس فيها ثوباً جديداً؛ لأن العصر الذي نحن فيه أصبح لا يتقبل الكذب العلمي الصريح، ولا يلقى له رواجاً؛ لأن العالم الإسلامي-فيما يبدو-في طريقه لكي يقدم الإسلام الصحيح إلى العقل الأوروبي، مما صعّب مهمّة الرجل الغربي أو المستشرق تحديداً، فما عليه إلا البحث عن منهج جديد يدخل به إلى العقل والروح العربية والإسلامية.

ومنه يؤكد الباحث عبد الحليم عويس أن الاستشراق لن ينتهي إلا إذا انتهت القوى الإمبريالية الكولونيالية؛ لأنهما شقيقان ولدا معاً، وتعتمد حياة كل واحد منهما على الآخر اعتماداً كلياً، كما أنه ليس هناك دليل على أن الاستعمار يوشك أن ينتهي؛ لأن القوة البديلة للاستعمار لم تظهر بعد، لكي يتحول الاستعمار من موقع الهجوم إلى موقع الدفاع.

إن القوى الإمبريالية-الاستعمار القديم-ما زالت في موقع الهجوم، وإن تغيرت هويتها العسكرية المباشرة، تجعلها تعتمد على أسلوب فكري-على الاستشراق- تزداد كثافة وإلحاحاً، ومنه لا معنى لفكرة نهاية الاستشراق؛ بل الحقيقة أن الاستشراق في طريقه لجولة جديدة ذات طبيعة جديدة، وأسلحة جديدة ملائمة لوضعية العالم الإسلامي في القرن الخامس عشر الهجري، ولطبيعة الظروف المعاصرة[2].

والمستشرقون كفئة ما زالت تعمل دون كلل لخدمة المصالح الكنسية (بالتبشير) والاستعمارية القديمة، والسياسية والاقتصادية الحالية، على الرغم من دعوة غالبية المستشرقين (الذين ينتمون إلى البلدان ذات الصورة الاستعمارية) على ضرورة تخطي مصطلح الاستشراق والمستشرق، لما يحمله اللفظان من سلبيات في ذهن الرجل الشرقي وخاصة المثقف والعالم منه، اللذان ارتبطا بزمن الاحتلال وتشويه صورة الإسلام والمسلمين وحضارتهم.

وكان من قرارات منظمة المؤتمرات العالمية في مؤتمرها الذي عقد في باريس عام1973م بأن يتم الاستغناء عن هذا المصطلح، وأن يطلق على هذه المنظمة (المؤتمر العالمي للدراسات

---

(1)- المرجع السابق والصفحة.

(2)- عبد الحليم عويس، العقل المسلم في مرحلة الصراع الفكري، (المرجع السابق)، ص12.

الإنسانية حول آسيا وشمال أفريقياICHSANA)، وقد عقدت المنظمة مؤتمرين تحت هذا العنوان، إلى أن تمّ تغييره مرة ثانية إلى (المؤتمر العالمي للدراسات الآسياوية والشمال أفريقية ICANAS)، وكان هذا اتفاق بين دول الكتلة الرأسمالية، أما المستشرقون المنظوون تحت الكتلة الاشتراكية فقد عارضوا ذاك التوجه في تغيير مصطلحه، بدليل أنه في المؤتمر الدولي الخامس والثلاثين للدراسات الآسيوية والشمال أفريقية الذي عقد في بودابست بالمجر كان مصطلح استشراق والمستشرقين يستخدم دون أي تحفظات، مما يعني أن الأوروبيين الغربيين-وليس الأوروبيون الشرقيون-والأمريكيين هم الأكثر اعتراضاً على هذا المصطلح، ولعل هذا ليفيد المغايرة بحيث يتحدثون عن المستشرقين ليثبتوا أنهم غير ذلك؛ بل هم مستعربون Arabists أو إسلاميون Islamists، أو باحثون في العلوم الإنسانية Humanists، أو متخصّصون في الدراسات الإقليمية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية التي تختص ببلد معيّن، أو منطقة جغرافية معيّنة.

ولم يتوقفوا عند هذا الأمر في نبذ كلمة الاستشراق في مؤتمراتهم؛ بل استبدلوها في دوائر كثيرة بمراكز المعلومات، أو دراسات الشرق الأوسط، أو الدراسات الشرق أوسطية Midde east studies، أو غيره[1].

كما أن بعض الشخصيات الأكاديمية دعت إلى نبذ مصطلح الاستشراق، من أمثال المستشرق الفرنسي ذي الأصول اليهودية الجزائرية "جاك بيرك"، الذي أدلى بتصريحات عام1975م، أعلن فيها عمّا سمّاه: نهاية الاستشراق، وتقرر عنده أن يطلق على أي مؤتمر للاستشراق بمؤتمر العلوم الإنسانية[2]. كما صرّح: إن الاستشراق سوف ينتهي من تلقاء نفسه عندما تتجاوزه دراسات الشرقيين معرفةً، وعمقاً، ودقةً، وجديةً، ويؤكد أن هذا الأمر ليس صعباً؛ لأن إمكانات ابن البلد أفضل من غيره لدراسة مجتمعه[3]. ولذا وجدناه في أحد الحوارات يتنكر أنه من المستشرقين، ويعتبر نفسه كعالم اجتماع أو مؤرّخ، مستنداً في ذلك إلى أعماله وحياته التي عاشها في ظل البحث العلمي، حيث وهبها كلّها لقضية التقدم، بما فيها تقدّم الإسلام[4].

وقد كتبت بعض المقالات، وعقدت عدة مؤتمرات، كالمقال الذي كتبته روز ماري صايغ في مجلة العربي الكويتية بعنوان: نهاية الاستشراق. وغيرها من المقالات.

---

(1)- الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة، (المرجع السابق)، ج02، ص ص657-658.

(2)- شوقي أبو خليل، الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، ط01، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، 1419هـ/1998م، ص06.

(3)- مارية حوهري، الاستشراق الفرنسي والإرث الثقافي الكولونيالي، مجلة الدراسات الاستشراقية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، شتاء1441هـ/2020م، العدد:21، ص130.

(4)- بن سالم حمّيش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ط01، دار الشروق، القاهرة، 2011م، ص244.

أما المؤلفات فمنها: كتاب بعنوان: ماركس ونهاية الاستشراق، لمؤلفه بريان تيرنر، ترجمة يزيد صايغ، الذي صدر عن مؤسسة الأبحاث العربية عام 1978م. وفي هذا الكتاب يورد تيرنر بأن نهاية الاستشراق تتطلّب نقداً جذرياً لأسسه النظرية والمعرفية. ويرى أن الماركسية بعد أن تتخلّص من مشكلاتها النظرية الداخلية، تستطيع القيام بذلك[1]. والحصيلة في نهاية كتابه إن نهاية الاستشراق تتطلب إذن نهاية أشكال معينة من الفكر الماركسي، وخلق نوع جديد من التحليل. وهذا الكتاب الذي نقد فيه تيرنر الماركسية والاستشراق يكون هو من أعمق الانتقادات التي يوجهها أوروبي للمنظورات الاستشراقية، وهو ما يعني أن نقد أوروبا، ونقد نظرتها لشعوب العالم، لابد أن يكون عملاً مشتركاً[2].

وبعض المستشرقين وغيرهم من مال إلى مصطلح آخر غير لفظة الاستشراق للتعبير عن اهتمامهم بالشرق وحضارته، فعوض إطلاق كلمة الاستشراق ذكر كلمة علم الشرق وهو ما نادى به المستشرق الإيطالي ميكائيل انجلو جويدي في محاضرة له ألقاها في الجمعية الملكية بالقاهرة، بعنوان: علم الشرق وتاريخ العمران. وقد نشرتها مجلة "الزهراء" في عددها الصادر بتاريخ ربيع الأول1347هـ، حيث قال فيها: «ليس صاحب علم الشرق أو المستشرق الجدير بهذا اللقب،.....»[3]. كما سار على ذلك المستشرق الألماني رودي بارت، حيث يقول عنه: «هو: علم الشرق. أو علم العالم الشرقي»[4].

كما استحسن بعض الباحثين المسلمين إطلاق علم الشرق أو علم العالم الشرقي على الاستشراق، فمن هؤلاء أسعد دوراكوفيتش[5]. في كتابه "من الاستشراق إلى علم الشرق"، حيث يرفض دوراكوفيتش مصطلحي "الاستشراق" و"الدراسات الشرقية" ويرى أنهما مصطلحان ملوثان إيديولوجياً، ولذلك اقترح دوراكوفيتش مصطلح "علم الشرق

---

(1)- بريان تيرنر، ماركس ونهاية الاستشراق، مراجعة: خالد زيادة، مجلة الفكر العربي، نيسان (ابريل) / حزيران (يونيو) 1983م، السنة الخامسة، العدد: الثاني والثلاثون، ص162.

(2)- المرجع نفسه، ص163.

(3)- يوسف أسعد داغر، مصادر الدراسات الأدبية، [د.ط]، منشورات الجامعة اللبنانية-قسم الدراسات الأدبية-، بيروت، 1983م، ج02، ص742. نقلاً عن: مجلة المشرق، 1928م، مجلد26، ص860.

(4)- رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، (المرجع السابق)، ص17.

(5)- أسعد دوراكوفيتش، أكاديمي بوسني يُعد في صدارة المتخصصين في الدراسات الشرقية. عمل في قسم الاستشراق في جامعة بريشتينا، ومعهد الدراسات الشرقية في سراييفو، وقسم الدراسات الشرقية في جامعة سراييفو 1975-2017. شارك في مؤتمرات إقليميّة ودولية، وتميز بترجماته الرائدة من العربية إلى البوسنية ومنها المعلقات، والقرآن الكريم، وألف ليلة وليلة وغيرها من الترجمات، كما تميز بدراساته المعمقة في الأدب العربي التي تُرجِمت إلى الإنجليزية والعربية "نظرية الإبداع المهجرية في النقد الأدبي" 1989م، و"دراسات في أدب البوسنة والهرسك والأدب العربي" 2010. فاز دوراكوفيتش عن مجمل أعماله في خدمة الثقافة العربية بجوائز دولية مثل جائزة الشارقة للثقافة العربية-اليونسكو2005، وهو عضو أكاديمية العلوم والفنون في البوسنة والهرسك، وعضو في مجامع اللغة العربية في مصر، وسوريا، والأردن. الخميس 03أكتوبر20:02/2019د. ضياء الكعبي، موقع24 الإخباري/https://24.ae

"Orientology، ويعني به العلم الذي يتبع نهجاً علمياً ذا طبيعة متأصلة.

حيث قال: «ولابد أن أشير إلى أني باستعمالي المصطلح الجديد orientology أنأى بنفسي بقوة عن استخدام مصطلحي الاستشراق orientalism أو الدراسات الشرقية oriental studies الملوثين إيديولوجياً، فباستعمال علم الشرق، أود أن أصير إلى نهج علمي، لا مركزي أوروبي في مقاربة هذا الحقل من البحث، إضافةً إلى الطبيعة المتأصلة للتحليل وأحكام القيمة. بالإضافة إلى ذلك، يمكن للقارئ النبيه أيضاً رغم أنه مشدوه، أن يكتشف عدداً من الدلالات أو المضامين الأخرى في مصطلح علم الشرق، بما في ذلك وجود تواصل معين مع أعمال إدوارد سعيد وجاك دريدا»[1].

2- مصطلح المستشرق:

1.2- الظهور التاريخي لمصطلح المستشرق:

ورأي أحد علماء الغرب وهو أربري أن استعمال كلمة مستشرق كان في سنة1630م، حيث أطلق اللفظ على أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية، وفي سنة1691م أطلق أنتوني وود وصف المستشرق على صموئيل كلارك بأنه (استشراقي نابه)، مما يعني أنه عرف اللغات الشرقية[2]. وبخلاف ذلك يرى رودنسون أن كلمة مستشرق (Orientalist) ظهرت في إنجلترا سنة1779م، وفي فرنسا ظهرت كلمة مستشرق (Orientaliste) عام1799م. ثم ضمّت كلمة الاستشراق (Orientalisme) في قاموس الأكاديمية الفرنسية (Dic. de l ’Academie Francaise) عام1838م[3]. وهو ما يعني أن كلمة مستشرق كانت أسبق في الظهور والإطلاق على العالم والباحث المهتم بالمسائل والقضايا الشرقية من كلمة الاستشراق لدى الغربيين.

2.2- تعريف مصطلح المستشرق:

من باب الدقّة والمنهجية العلمية عند تعريف أي مصطلح هو نتاج جهد غيرنا (ليس العربي أو المسلم) أن نبدأ بالتعرّف على مفهوم المصطلح عند مبتدعيه والمشتغلين به أكثر، والمتصدرين لأبحاثه ودراساته، لذا لابد أن نتّجه إلى مفهوم المستشرق عند الغرب؛ لأنه الذي ظهر بينهم أولاً، ففي بعض المصادر اللغوية الحديثة، كقاموس أكسفورد: بأنه «شخص يدرس لغة بلاد الشرق وآدابها وغيرها»[4]. أما موسوعة لاروس الفرنسية الكبرى تعرّفه بأنه: «المتخصص في الحضارات الشرقية. أو هو فنان مرتبط بالاستشراق. أو هو عالم متمكن من

---

(1)- أسعد دوراكوفيتش، من الاستشراق إلى علم الشرق، ترجمة: عدنان حسن، ط01، الآن ناشرون وموزعون، عمّان، 2019م، ص18.

(2)- أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، [د.ط]، (المرجع السابق)، ص22.

(3)- جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث، تراث الإسلام، ترجمة: حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، [د.ط]، عالم المعرفة، الكويت، 1998م، ج01، ص64.

(4) - Oxford Dictionary Advanced learner's, oxford uniesity press, P818.

المعارف الخاصة بالشرق ولغاته وآدابه »[1]. فكلمة المستشرق Orientalist يرجع أصلها إلى الاستشراق، والمستشرق في قاموس المورد هو «الدارس للغات الشرق وفنونه وحضارته»[2]. والمستشرق Orientaliste في قاموس المنهل هو «عالم باللغات والآداب الشرقية»[3].

لكن نجد أحد الباحثين يعطي له تعريفاً وهو: «عالم غربي يهتم بالدراسات الشرقية»[4]. وهو تعريف يدخل فيه كل من كان من الغرب أو سكن في الغرب ولم يكن غربي عرقاً وديانة؛ بل الأمر ينطبق على كل من يعيش في الغرب ومتجنس الجنسية الغربية ولو كان أصله ياباني أو هندي أو أندونيسي. وليس بالضرورة أن يرحل الغربي إلى بلاد الشرق ليعيش فيها أو يتطبع بطباعها وحضارتها، وليس من الضروري أن يعتنق الإسلام، أو أحد الأديان السائدة في الشرق، كما ليس من الضروري التحدث بلغات أهل الشرق[5].

وقد حدّد مالك بن نبي مصطلح المستشرقين بما يلي: «إننا نعني بالمستشرقين الكتّاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية»[6].

ويرى باحث آخر أن المستشرقين «هم جماعة من كتّاب أوروبا ومفكريها عكفوا على دراسة الإسلام منذ مطلع القرن التاسع عشر»[7]. أما أحمد الشرباصي فيعرّف المستشرقين بأنهم:« قوم من أوروبا، نسبوا أنفسهم إلى العلم والبحث وشغلوها في أغلب الأحيان بالبحث في التاريخ والدين والاجتماع، ولكل منهم لغته الأصلية التي رضع لبنها من أمه وأبيه ومجتمعه وبيئته، فصارت له اللغة الأم كما يعبرون فهو يغار عليها ويتأثر بها، ويستجيب لموحياتها، ولكنه مع ذلك تعلم اللغة العربية بجوار لغته الأصلية»[8].أما محمد فاروق النبهان فقال أنه: «مدرسة فكرية ذات خصائص ودوافع وغايات، وليس من اليسير على أي باحث أن يحيط بأسرار هذه المدرسة وأن يستكشف كل خطواتها، وأن يلم بأهدافها، فهي وليدة صراع طويل بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية، وهي نتاج تجربة حية من تناقض وتباين بين عقيدين وثقافتين وحضارتين»[9].

---

(1) -Grand larousse illustré, P816.

(2)- منير البعلبكي، قاموس المورد:إنجليزي-عربي، (المرجع السابق)، ص638.

(3)- سهيل إدريس، قاموس المنهل:فرنسي-عربي، (المرجع السابق)، ص851.

(4)- علي حسني الخربوطي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، [د.ط]، المطبعة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1988م، ص22.

(5)- المرجع نفسه، ص22.

(6)- مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ط01، دار الارشاد للطباعة والنشر والتوزيع-والتوزيع-بيروت، 1388هـ/1969م، ص05.

(7)- عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، افتراءات المستشرقين على الإسلام: عرض ونقد، ط01، مكتبة وهبة، القاهرة، 1413هـ/1992م، ص03.

(8)- أحمد الشرباصي، التصوف عند المستشرقين، [د.ط]، مطبعة نور الأمل، القاهرة، 1966م، ص06.

(9)- محمد فاروق النبهان، الاستشراق: تعريفه، مدارسه، آثاره، (المرجع السابق)، ص11.

أما الشيخ إبراهيم عبد المجيد اللبان فيعطي تعريفاً له وهو: «المستشرقون اسم واسع يشمل طوائف متعددة تعمل في ميادين الدراسات الشرقية المختلفة، فهم يدرسون العلوم، والآداب الخاصة بالهند والفرس والصين واليابان والعالم العربي وغيرهم من أمم الشرق»[1].

وقد عرّفه النملة: «هو تصدي علماء غير مسلمين، سواء كانوا من الشرق أو الغرب، وسواء كانوا عرباً أو غير عرب لدراسة علوم المسلمين وحضارتهم ومعتقدهم وتقاليد شعوبهم وعاداتها، سواء كانت هذه الشعوب تقطن شرق البحر الأبيض المتوسط أو الجانب الجنوبي منه، وسواء كانت لغة هذه الشعوب عربية أو غير العربية، كالتركية والفارسية والأردية والبشتو وغيرها من اللغات التي تتحدث بها شعوب المسلمين، وكان لها فيها آثار علمية أخضعها المستشرقون للدراسة والتحليل»[2].

وهذا التعريف الذي وضعه النملة فيه تصريح بأن المشتغلين بعلوم المسلمين يعتبرون مستشرقين عنده، سواء عرب من أمثال مجيد قدوري-مسيحي عراقي- بسبب كتاباته التي تحمل حقداً وتعصباً على الإسلام وأبنائه[3]، وعزيز عطية سوريال-مصري قبطي-يستعين على حقده وتحريفه بكونه بعيداً عن بلده مصر[4]. وفيليب حتّى-لبناني مسيحي متأمرك-[5]، أو شرقيين من الهند أو اليابان أو الصين...إلخ؛ لأن المعيار عنده هو الكتابة عن الإسلام والمسلمين من قبل أولئك الذين لا يدينون بالإسلام، فتكون كتاباتهم موضع نظر وتخضع للدراسة والتدقيق. وهو ما يشاركه فيه المستشرق الألماني يوهان فوك، حيث اعتبر في مؤلفه التاريخي القيّم أن المارونيين السوريين (أي اللبنانيين) من المستشرقين؛ لأنهم وصفوا كنوز المخطوطات لبعض المكتبات، ويعطي بعضاً من الأسماء منهم: جوزيف سيمون أسيّماني (1687-1768) الذي وافى بفهرس موجودات الفاتيكان الشرقية بالنسبة لتاريخ الآداب السوري. وأيضاً ابن أخته خليفته المقدم لدى الفاتيكان، ستيفانوس إيفوديوس أسيّماني (1707-1821)، حيث قدم وصفاً للمخطوطات الشرقية في فلورنسا. كما هناك عضو ثالث من الأسرة نفسها سيمون أسيّماني (1752-1821)، وهو ابن ليوسف اللويسيوس أسيّماني ناشر مخطوط العبادات، وابن الأخ الكبير ليوسف أسيّماني من خلال وصفه لمخطوطات ونقود نانيانا (روما القديمة) في البندقية، وكذلك الماروني ميخائيل كاسيري أو الجزيري (1720-1791) الذي قام بوصف مجموعة المخطوطات العربية في مكتبة الأسكوريال الإسبانية[6].

---

(1)- إبراهيم عبد المجيد اللبان، المستشرقون والإسلام، [د.ط]، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، 1970م، ص ص04-05.

(2)- علي بن إبراهيم النملة، الاستشراق في الأدبيات العربية، (المرجع السابق)، ص17.

(3)- مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، ط02، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، 1399هـ/1979م، ص46-47.

(4)- المرجع نفسه، ص42.

(5)- المرجع نفسه، ص43.

(6)- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ترجمة: عمر لطفي العالم، ط02، دار الكتب الوطنية، بنغازي-ليبيا، 2001م.ص ص124-125.

وكثير من الباحثين المسلمين لا يقبلون بذاك التعريف بسبب عمومه، كالباحث عمر فرّوخ الذي لا يعد العرب غير المسلمين ممن تخصّصوا في البحث عن أحوال المسلمين وعلومهم وآدابهم وتقاليدهم من زمرة المستشرقين، من أمثال: الأب لويس شيخو، وفيليب حتي، وغيرهما[1]. ويظهر أن تعريف النملة أشمل من التعريفات التي سبقه في وضعها غيره كتعريف: محمود حمدي زقزوق، ومالك بن نبي، وأحمد سمايلوفيتش، وغيرهم.

أما روز ماري الصايغ فتعرّف المستشرق «هو كل من يتعلم أو يعلم المعارف المتصلة بأحد أوجه الحضارات الشرقية، أو من يؤلف في موضوعات شرقية، أو من يترجم أعمالاً شرقية»[2]. أما محمد فاروق النبهان فيعرّفه: «المتخصّص في علوم الشرق وحضارته وآثاره وفنونه»[3].

والمستشرق لدى الغربيين هو كل من يتبحّر بلغات الشرق وآدابه. فيما حدد آخر هويته بأنه عالم من علماء الغرب يتفرغّ لبحث الآثار الشرقية ودراسة اللغات الشرقية، وتقصي آدابها، لمعرفة شأن أمّة من الأمم الشرقية، من حيث أخلاقها وعاداتها وتاريخها وديانتها وعلومها[4].

كما عرّف المستشرق الإيطالي ميكائيل انجلو جويدي في محاضرة له ألقاها في الجمعية الملكية بالقاهرة المستشرق بأنه «ليس صاحب علم الشرق أو المستشرق الجدير بهذا اللقب، بالذي يقتصر على معرفة بعض اللغات المجهولة، أو يستطيع أن يصف غرائب عادات بعض الشعوب، بل إنه هو من جمع بين الانقطاع إلى دروس بعض أنحاء الشرق وبين الوقوف على القوة الروحية والأدبية الكبيرة التي أثّرت على تكوين الثقافة الإنسانية»[5].

والتعدد في تعريفات المستشرق وتباينها لم يسلم منه حتى الغربيون، أصحاب الاهتمامات البحثية للشرق، وأصبح التعريف يضيّق ويُوسّع حسب التطور الزمني، والأهداف التي يريد تحقيقها الباحث الغربي أو الأوروبي.

والمستشرق ليس فقط هو الباحث والدارس من علماء ومفكرين أكاديميين، عن علوم الشرق وتراثه وفنونه وفلكلوره ولغاته وثقافته وأديانه وطقوسه، وكل ما يرتبط بعادات مواطنيه وتقاليدهم وتاريخهم، فقد يكون المستشرق تاجرًا يسوّق سلعه في مدن الشرق أو يستثمر فيها، ويكون رحالة (توماس إدوارد لورانس. يلقب بلورانس العرب)، ورجل إعلام

---

(1)- عمر فرّوخ، الاستشراق في نطاق العلم وفي نطاق السياسة، ضمن كتاب: الإسلام والمستشرقون، [د.ط]، دار المعرفة، جدّة، 1405هـ/1985م، ص ص125-143.

(2)- روز ماري صايغ، نهاية الاستشراق، (المرجع السابق)، ص35. مجلة العربي، العدد:358، جمادى الآخرة1400هـ/مايو1980م.

(3)- محمد فاروق النبهان، الاستشراق: تعريفه، مدارسه، آثاره، (المرجع السابق)، ص11.

(4)- عبد الجبار الرفاعي، نحن والغرب، (المرجع السابق)، ص ص97-98.

(5)- أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، (المرجع السابق)، ص22.

كمراسل لصحيفة أوروبية في الشرق، أو متخصّص في الكتابة عن الشرق في مجلة أو صحيفة(ليوبولد فايس ورينيه جينو)، ويكون دبلوماسيا أو قنصلا في سفارة ممثلاً لدولته في بلاد الشرق(مراد هوفمان)[1]، على الرغم أن فيهم من تحوّل إلى الإسلام بعد دراسته العميقة له. كالأمثلة التي ذكرناها آنفاً.

ومن الباحثين من يرى أن المثقفين العرب الذين نشطوا وينشطون في رسم صورة جذابة وبراقة عن حضارة الغرب وثقافته وقيمه ومناهجه وفلسفاته، ممن يؤدون دوراً تفتيتياً لقيم الأمة ووحدتها أكثر مما فعله المستشرقون، من أمثال ذلك نظمي لوقا وفيليب حتّي وبطرس البستاني وغيرهم كثير، فهم مستشرقون ويطلق عليهم بـ"المستشرقين العرب"[2]، سواء أكانوا يعيشون بين أبناء دينهم وبلدهم أم هم في المهجر، وقد يكونون تلامذة المستشرقين الذين درّسوا في بعض الجامعات العربية أو في بلدانهم الأوروبية أو الأمريكية. وهو ما مال إليه أنور عبد الملك، حيث اعتبرهم مستشرقين شرقيين[3]. غير أن فؤاد زكريا يرفض تسمية هؤلاء بالمستشرقين فهم عنده «أصحاب توكيلات و"بوتيكات" ثقافية من الغرب»[4].

3- مصطلحات فرعية عن مصطلح الاستشراق:

لقد ظهرت مفاهيم فرعية للاستشراق كالاستعراب[5]، والاستمصار، والاستفراس، والاستتراك[6]. وعلماء الإسلاميات[7]، وهي تعبير عن محاولة الهروب من المأزق الدلالي والموضوعي العام والمطلق، الذي وجهت له سهام عدة من الباحثين المسلمين والغربيين، لذا وجد هناك من الباحثين الغربيين من يطلق على نفسه أو غيره بدل المستشرق كلمة المستعرب كيوهان فوك[8]، ومكسيم رودنسون[9]، وغيرهما، وهو ما سار عليه بعض الباحثين العرب[10]،

---

(1)- أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، (المرجع السابق)، ص97.

(2)- أحمد الشيخ، من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، ط01، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة، 2000م، ص09.

(3)- المرجع نفسه، ص67.

(4)- المرجع نفسه، ص48.

(5)- وقد أطلق بعض باحثي العرب ذاك اللفظ-الاستعراب- في مؤلفاتهم، مثل محمد فاروق النبهان في كتابه، الاستشراق: تعريفه، مدارسه، آثاره. ص12. وعمر لطفي العالم، مقدمة، من كتاب: يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، (المرجع السابق)، ص07.

(6)- مارية حوهري، الاستشراق الفرنسي والإرث الثقافي الكولونيالي، مجلة الدراسات الاستشراقية، (المرجع السابق)، السابق)، عدد:21، ص101.

(7)- كليفورد بوزورث، تصديره لكتاب جوزيف شاخت وغيره، تراث الإسلام، ترجمة: عمر حمد زهير السمهوري، وحسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، [د.ط]، عالم المعرفة: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978م، ج01، ص13.

(8)- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، (المرجع السابق)، ص18.

(9)- مكسيم رودنسون، الصورة الغربية والدراسات العربية والإسلامية، ضمن كتاب جوزيف شاخت وغيره، تراث الإسلام، (المرجع السابق)، ج01، ص30 و46.

العرب[1]، عند الكلام عن الذين يشتغلون في حقل التراث العربي الإسلامي من الغربيين.

1.3- مصطلح الاستعراب:

أ- الأصل اللغوي:

وأما كلمة استعراب[2] ومستعرب فهي أيضاً في بعض المعاجم العربية الحديثة مشتقة من عَرَب عَرَباً: فصح بعد لُكْنَةٍ، وأَعْرَبَ فلان: كان فصيحاً في العربية وإن لم يكن من العرب. وتَعَرَّبَ: تشبَه بالعرب. ومنه استعرب: صار دخيلاً في العرب وجعل نفسه منهم. والعربَانيُّ: من يتكلم العربية وليس عربيّاً[3]. وأيضاً في لسان العرب «عَرَّبْته العرب، وأعربته أيضاً وأعربَ الأعجم، وعرُب لسانه بالضم عُروبة، أي صار عَرَبياً، وتعرَّب واستعرب أفصح، وقال الشاعر: ماذا لقينا من المستعْرَبِين ومن * قياس نحوهم هذا الذي ابتدعوا»[4].

إلا أن سهيل ديب يفضل استعمال مصطلح عرباوية وعروبة عندما أراد شرح مصطلح Arabisme[5] في الفرنسية، فمصطلح الاستعراب أو المستعرب يحاكي في دلالته نظرياً نظرياً مصطلح الاستشراق أو المستشرق وهو ما ذهب إليه نجيب العقيقي[6]. إلا أن المستعرب أخصّ من المستشرق؛ لأن الثاني اهتماماته تشمل الشرق عامة (شعوب الشرق الأقصى كالصين واليابان وشبه الجزيرة الكورية وإندونيسيا والفلبين ودول القوقاز...إلخ)، فيقال على سبيل المثال: المستشرق الفولاني خبير بإسلام أهل الهند، أو إسلام أهل الترك، أو إسلام أهل إيران، أو إسلام أهل إندونيسيا، ومعنى ذلك أن الباحث والدارس والمفكر الغربي تخصّص بالتراث والمجتمع الإسلامي لهذا الإقليم أو ذاك من أقاليم العالم الإسلامي. ويظهر هذا التعبير عن تعدّد فهم الإسلام بتعدد المواطن الجغرافية والأجناس البشرية[7]، لدى المختصين الغربيين. أما المستعرب فإنه يختص باللغة العربية وآدابها، وما يرتبط بأنماط الحياة العربية، وتراث العرب وآثارهم وتقاليدهم، منذ بداية تاريخهم حتى اليوم[8]. كما لا يغفل في دراساته الإسلام والمسلمين وتراثهم الحضاري، من أمثال المستعربين الإسبان، كالمؤرخ الكبير خوان برنيت الذي من إنجازاته ترجمته للقرآن الكريم وألف ليلة وليلة اللتين

---

(1)- محمد أحمد بنّيس، وداع مستعرب إسباني، صحيفة العربي الجديد، عدد: 02 أبريل 2020م.

(2)- كلمة الاستعراب لها معنى آخر في لغة العرب وهو الإفحاش في القول. وفي الحديث: أن رجلاً من المشركين كان يسبُّ النبي ﷺ، فقال له رجل من المسلمين: وَاللهِ لَتَكُفَّنَّ عَنْ شَتْمِهِ أَوْ لَأُرَجِّلَنَّكَ بِسَيْفِي هَذَا، فَلَمْ يَزْدَدْ إِلاَّ اسْتِعْرَاباً، فَحَمَلَ عَلَيْهِ فَضَرَبَهُ، وَتَعَاوَنَ عَلَيْهِ الْمُشْرِكُونَ فَقَتَلُوهُ. أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، [د.ط]، دار صادر، بيروت، [د.ت]، ج01، ص589.

(3)- المعجم الوسيط، (المرجع السابق)، ص ص590-591.

(4)- ابن منظور، لسان العرب، (المرجع السابق)، ج01، ص589.

(5)- سهيل إدريس، قاموس المنهل: فرنسي-عربي، (المرجع السابق)، ص88.

(6)- نجيب العقيقي، المستشرقون، ط03، دار المعارف، مصر، 1964م، ج01، ص09.

(7)- عبد الجبار الرفاعي، نحن والغرب، (المرجع السابق)، ص82.

(8)- المرجع نفسه، ص81.

أعيدت طباعتهما مراراً على مدى عقود، إضافة إلى كتبه "أصول الإسلام" و"الأدب العربي" وغيرهما، ويعتبر كتاب "ما تدين به أوروبا للإسلام الإسباني" الذي ألفه عام 1974الأشهر في أعماله، وقد ترجم إلى العديد من اللغات منها العربية، وأصدره اتحاد الكتاب العرب في دمشق عام 2004 في ترجمة لعبد الله محمد الزيات تحت عنوان "الأصول العربية للنهضة الأوروبية. ووصفت صحيفة "ألبابيس" خوان برنيت بأنه "المستعرب المتكامل" أو الشامل، وذلك لاهتمامه بكل ما يتعلق بالثقافة والتاريخ العربيين وخوضه في مجالات الآداب والدين والسياسة والعلوم والترجمة وحتى أنساب العرب[1].

ب- ظهور مصطلح الاستعراب:

وقد كانت لفظة الاستعراب والمستعرب متداولة في فترة القرون الوسطى قبل لفظة الاستشراق، وكان إطلاقها على غير العربي الذي يعيش في ظل دولة عربية، وربما أطلقت على المسيحيين الذين سكنوا الأندلس وأعلنوا انتماءهم للعرب وولاءهم لحكمهم[2]، خاصة خاصة في الأندلس التي يتواجد فيها العرب والمسلمون كثيراً، ومن الطبيعي-حسب النبهان- أن يكون لفظ الاستعراب ظهر في الفترة التاريخية التي مثّل فيها العرب والمسلمون حالة الازدهار الثقافي والحضاري، حيث يكون التعلق بالحضارة الأقوى، كما يبرز الاعتزاز بالانتماء إليها أكثر[3]. وبنفس هذا المعنى أطلق لويس ماسينيون على استعراب (Arbicization) سكان إفريقيا الشمالية الأصليين (الأمازيغ) بسبب هجرة القبائل العربية إليها من مصر[4]. كما أطلق ذاك اللفظ على جماعة من المسيحيين كانوا في ظل الحكم الإسلامي، حيث لعبوا دوراً خطيراً في إثارة الشعوب المسيحية وملوكها ضد الحكم الإسلامي، فأساؤوا للمسلمين والعرب بكثير من الافتراءات والكذب، لكن تلك الإساءة لم تدم طويلاً؛ لأنهم لم يروا في مقابلها ما يدعو للانتقام، وذلك بسبب ما رأوه من تسامح المسلمين وعدم الرد عليهم بالمثل، مما جعلهم يتأثرون بتلك السلوكيات والأخلاق الحميدة، فزاد تمسكهم بلغة العرب وآدابها، وكان دافع ذلك الحقد من رهبان متعصبين للمسيحية والكنيسة مثل يولوجيو والفارو، وانتهى الأمر بأن أعلنت الكنيسة نفسها استياءها من مثل تلك التصرفات والسلوكيات السيئة، ولم يأتِ القرن العاشر حتى كان المستعربون على تمام وفاق مع المسلمين وابتدأوا يتأثرون تأثراً قوياً بالثقافة الإسلامية، ويتحدثون بالعربية[5].

---

(1)- محسن الرملي، رحيل كبير المستعربين الإسبان الذي صالح ثقافته مع تراث لغة الضاد، مدريد-إسبانيا، موقع الجزيرة. نت، https://www.aljazeera.net 2011/08/05. التنزيل يوم:2021/06/21

(2)- محمد فاروق النبهان، الاستشراق: تعريفه، مدارسه، آثاره، (المرجع السابق)، ص12.

(3)- المرجع نفسه والصفحة.

(4)- لويس ماسينيون، أفريقية(ماعدا مصر)، ضمن كتاب: وجهة الإسلام-نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي-، هـ.أ.ر.جب وآخرين، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، [د.ط]، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 2009م، ص55.

(5)- جوزيف شاخت، تراث الإسلام، (المرجع السابق)، ج01، ص13.

ثم تطور إطلاقها إلى أن أصبحت تطلق على-الاستعراب Arabisme-المشتغلين أو القائمين على ترجمة تراث اليونان والعرب والمسلمين إلى اللاتينية من رجال الكنيسة والمبشرين في العصر الوسيط، لكن بعد ذلك-في عصر النهضة-أصبحت لفظة الاستعراب تحمل معنى التحقير؛ لأن المستعربين كانت تدفعهم الروح المسيحية القائمة على الازدراء لكل ما هو غير مسيحي أو غير شرقي، لذا فلم يحسنوا نقل التراث اليوناني القديم أو التراث الإسلامي بعناية ودقة كبيرة، فكانت مسحة التزوير والتحريف ظاهرة لمفكري عصر النهضة[1].

والتأثر العربي الإسلامي كان قد بدأ أول مرة في بداية القرن الثامن للميلاد، واتخذ عدة صور مختلفة من ترجمة وتأليف ومرّ بعدة مراحل إلى أن بلغ الذروة في القرن الخامس عشر للميلاد، وتوقف في أواخره، فذلك العصر المطبوع بالاستعراب وهو قمة التأثير العربي الإسلامي، حيث أصبح مجرد تلفظ بمستعرب هو شرف، حيث كان الأساتذة اللاتين يتشبّهون بالعرب في كل شيء من ذلك لبس العباءة العربية عند إلقائهم لدروسهم على تلاميذهم وطلابهم في المدارس والجامعات، ومن هنا نشأ تقليد الروب الجامعي[2].

لذا أطلق المؤرخون لفظة الاستعراب على فترة صعود نجم العرب والمسلمين في الأندلس، بسبب ما قدموه لشعوب جنوب أوروبا من حضارة في الأندلس وفي غيرها من بقاع أوروبا الجنوبية، وقد كانت كذلك من الفترة 1100م إلى 1500م وهي الفترة التي شهدت حضارة جديدة في جنوب غرب أوروبا تمتاز فيها بالتأثير في ميادين المعرفة، وتعرف تلك الفترة بعصر الاستعراب الأوروبي، أي العصر الذي تعرّبت فيه جنوب غرب أوروبا، حيث كانت علوم العرب ومعارفهم هي المصدر الأول لكل كاتب أو كتاب في أوروبا[3]. لذا وجد من الباحثين الإسبان الذين تناولوا ويتناولون مختلف مظاهر الوجود العربي الإسلامي بشبه جزيرة أيبيريا يتحفظ حول تأطير مجهوداتهم ضمن مجهودات الاستشراق والمستشرقين، ومردّ ذلك إلى ما التصق بتلك اللفظتين في الذاكرة العربية والغربية من معانٍ قدحية وحمولات سلبية، وهم في تحفظهم لا ينفون اعتبارات ذاتية وموضوعية وجيهة تسوغ لهم إمكانية ذلك. نظراً لأن المستشرقين الإسبان لم يهتموا إلا نادراً بالشرق الأوسط أو الأقصى عند اهتمامهم بالحضارة العربية الإسلامية، ومن هنا فهم مستعربون[4]. وقد وجد من الباحثين العرب من نبّه إلى أن مصطلح مستعربين الذي استخدمه في ترجمة الكلمة الإسبانية Los arabista باعتباره

---

(1)- المرجع السابق والجزء، ص46.

(2)- جلال مظهر، الحضارة الإسلامية أساس التقدم العلمي الحديث، [د.ط]، مركز كتاب الشرق الأوسط، القاهرة، 1969م، ص ص150-151.

(3)- المرجع نفسه، ص09.

(4)- قرصاف عمّار، الذات الأندلسية في مرآة المستشرقين الإسبان، ضمن صورة الآخر في الثقافة العربية الإسلامية. أعمال الندوة المنعقدة في إطار وحدة "البحث حوار الثقافات" من12 إلى14 أفريل2007م، جامعة تونس-كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، إشراف وتقديم ومراجعة: توفيق بن عامر،[د.ط]، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، تونس، 2011م، ص ص444-445.

مصطلحاً يشير إلى الباحثين في مجال الدراسات العربية، وبين المصطلح التاريخي"المستعربون" والذي شاع استخدامه في الكتابات التاريخية للدلالة على النصارى الأندلسيين الذين عاشوا في المجتمع الأندلسي وتشبعوا بثقافته وعاداته وتقاليده، وتحدثوا لغته حتى أصبحوا جزءًا من نسيجه الاجتماعي، وهؤلاء يطلق عليهم في اللغة الإسبانية Los Mozarabes، وحتى لفظ مستعربين لا يعبّر تماماً عن هؤلاء الدارسين؛ لأنهم لم يهتموا بالحضارة العربية إلا فيما يتعلق بمظاهرها في شبه جزيرة أيبيريا، وإن كان بعضهم تناول بالبحث والدرس فكر أبي حامد الغزالي، أو تراث ابن سينا، فلقد تم ذلك على سبيل البحث عن تأثرهما بالفلسفة اليونانية وتأثيرهما في ابن طفيل وابن رشد، وهذه مسألة لها دلالة كبرى إلا أنها تصبُّ في صلب منهجية الاستشراق التي تؤرخ للأفكار بواسطة التأثير والتأثر[1].

وعادة ما يطلق على الباحثين الإسبان تحديداً سواء منهم أو من غيرهم كالمغاربة بالمستعربين، فهو مصطلح يحبذونه عن غيره؛ لأنه يتعلق بدراسة ماضيهم الإسباني الأندلسي لما كان يحكمها العرب، وقد نشطت حركة الاستعراب عندهم أكثر من غيرهم من المستشرقين أو المستعربين من بلدان أوروبية أخرى.

وقد اقترح الباحث "قرصاف" أن يسمى المستعربون الإسبان أو الأندلسيون بـ"المتأندلسين" نسبة إلى "تأندلس" الشخص أي طلب الأندلس[2].

ج- التعريف العلمي لمصطلح الاستعراب:

أما مفهوم الاستعراب من الناحية العلمية هو «علم يختص بدراسة حياة العرب وما يتعلق بهم من حضارة وآداب ولغة وتاريخ وفلسفات وأديان، وله أصوله وفروعه ومدارسه وخصائصه وأصحابه وأتباعه، ومنهجه وفلسفته وتاريخه»[3]. وهو تخصّص ظهر خاصة في المؤتمر الثاني والثلاثين الذي انعقد في هامبورغ25-30/آب1986م كان يؤكد اتجاه التخصص في (الدراسات الآسيوية والأفريقية الشماليةAsian and North African-Studies) أولاً؛ ولأن من أبرز عمل هؤلاء الباحثين الجدد هو الانكفاء على التخصّص الضيق في الدراسات الشرقية.

وقد حصر ذاك المؤتمر الدراسات العربية ضمن الدراسات الإسلامية-Islamic Studies ودراسات الشرق الأدنى وشمال أفريقيا Near East and North African وفي الحالتين ظهور حالة جديدة هي استنفاد الأوروبيين في دراسات الشرق العربي، تاريخياً وتراثياً، على أي نحو

---

(1)- المرجع نفسه، ص445.

(2)- قرصاف عمّار، الذات الأندلسية في مرآة المستشرقين الإسبان، ضمن صورة الآخر في الثقافة العربية الإسلامية. أعمال الندوة المنعقدة في إطار وحدة "البحث حوار الثقافات" من12 إلى14 أفريل2007م، (المرجع السابق)، ص444.

(3)- أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، (المرجع السابق)، ص34.

من الصور التي يمكن استيعابها. فلا جديد في الدراسات المعنية بالعربية، والإسلام، والحضارة القديمة والإسلامية، والعصور الحديثة لعصر النهضة العربية، حتى وقتنا الحاضر[1]. وهو ما يسوقنا إلى أن الغربيين (الأوروبيين) عندما يصرحون بأنهم معنيون بالأحداث العربية، والثقافة العربية، والحياة الاجتماعية العربية في الوقت الحالي، إنما هو إعلان صريح في الوقت نفسه، أنهم أصبحوا غير قادرين على قراءة الشرق العربي بوجهه المعاصر من زوايا سياسية وفكرية تتصل بالأيديولوجيات والفلسفة الغربية التي تؤثر في الشرق أو أنها أثرت فيه فعلاً.

وبناء على ما تقدم نلاحظ أن بحث الغربيين (الأوروبيين) عن الأسرار والمفاجآت في دراسة الشرق أبعدتهم عن معرفة الشرق العربي، وذلك بعد أن أصبح كل تراثه مكشوفاً، ولا تكمن فيه مفاجآت المتغيرات في حاصل السياسة الاستعمارية الكلاسيكية. وهو النداء الذي خرج من المستشرق المعاصر الراحل برنارد لويس حيث دعا إلى رميه في ركام مزبلة التاريخ[2].

د- الظهور العلمي والمعجمي لمصطلح المستعرب:

أما المستعرب فقد ظهر بالمفهوم العلمي والوظيفي بعد الحرب العالمية الثانية، وانحسار الاستعمار عن أقطار الشرق العربي، وبسبب التنوّع الرهيب في أنشطة المستشرقين التي امتدت إلى كل تراث آسيا وأفريقيا، هنا أصبح لزاماً على الاستشراق أن يعيد النظر في تحديد هويته مجدداً، وهنا ظهر المستعربون، فالمستعرب هو «عالم ثقة في كل ما يتصل بالعرب وبلاد العرب أو باللغة العربية والأدب العربي»[3]. أما عبد الأمير الأعسم فيرى أن المستعربين «هم المعنيون بالدراسات العربية، وليس من ضرورات عملهم معرفة كل ما يتصل بالشرق»[4]. كما يعطي لهم تعريفاً آخر و «هم الأجانب الذين اختصوا بالدراسات العربية في العصر الحديث»[5]. وهذا يعني أن الأجنبي ليس بالضرورة أن يكون غربيا أي أوروبيا أو أمريكيا فقد يكون من الشرق الأقصى: صينيا يابانيا كوريا...إلخ.

أما المعاجم الأجنبية ومنها الفرنسية فكلمةArabisant هو «المتخصص في اللغة والحضارة العربية»[6]. وهذا الأخير يتسم بالتوسع حيث لم يحصر لغة معينة كالعربية وآدابها للدراسة والاجتهاد. أما في معجم سهيل ديب أن المستعرب Arabisant في الفرنسية هو

---

(1)- عبد الأمير الأعسم، الاستشراق من منظور فلسفي عربي معاصر، ص ص23-24. ضمن: مجلة الاستشراق، (المرجع السابق والعدد).

(2)- برنارد لويس، الإسلام والغرب، ترجمة فؤاد عبد المطلب، ط01، اتحاد كتاب العرب، دمشق-سوريا، 2007م، ص ص157-158.

(3)- أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، (المرجع السابق)، ص34.

(4)- عبد الأمير الأعسم، الاستشراق من منظور فلسفي عربي معاصر، ص23. ضمن: مجلة الاستشراق، (المرجع السابق والعدد).

(5)- المرجع نفسه، ص27.

(6) - Grand larousse illustré, P95.

«أجنبي مطلع على اللغة العربية وآدابها»[1]. وفي قاموس المورد الإنجليزي لمنير البعلبكي، فإن المستعرب arabist هو «عالم ثقة في كل ما يتصل بالعرب وبلاد العرب أو باللغة العربية والأدب العربي»[2]. وفي المنهل لسهيل إدريس فإن المستعرب Arabisant هو «أجنبي مطلع على اللغة العربية وآدابها»[3].

كما أن معظم المستعربين المعاصرين (المستشرقين المعنيين بالعربية فقط دون غيرها) يميلون إلى دراسة الأدب العربي الحديث وترجمة القصة والرواية والشعر في أعمال العرب المحدثين والمعاصرين إلى لغاتهم[4]. من أمثال:- فيديريكو كوريينتي، ورافائيل فالنسيا، [5]. وكذلك من المستعربين الصغار الشباب (المستشرقين الصغار): تاتيانا بائتش فوكيتش[6]، لويس ميغيل كانيادا[7].

و- موازنة بين مصطلح المستشرق والمستعرب:

غير أن عند التحقيق يتبيّن لنا أن إطلاق كلمة المستشرق أكثر دقّة من المستعرب؛ لأن المستشرق ليس همّه وشغله فقط تعلم العربية، فالعربية عنده تعتبر وسيلة ومدخلاً ومفتاحاً لطموحاته البحثية المتعدّدة، التي لا يصل إلى تحقيقها إلا بتعلم اللغة العربية، فهماً وكتابة، على اعتبار أن معظم المصنفات والمؤلفات في المجتمع الإسلامي (عرباً أو عجماً) في القرون الوسطى وما بعدها صنفت وألّفت باللغة العربية، فهو لم يتعلم اللغة من أجل اللغة فقط، أو التكلم والتقعّر بها أمام زملائه ومجتمعه، كما كان الحال في القرون الوسطى عند بعض المتعلمين الأوروبيين في زمن ازدهار الحضارة الإسلامية في جميع المناحي العلمية والثقافية والفكرية والأدبية[8]، وما يشابهه في هذا الوقت من يتعلم اللغة الإنجليزية؛ لأنها لغة العلم والمدنية والتطور في جميع جوانبه للتقعّر، وليست تتخذ كوسيلة للدخول إلى عالم الإنجازات الحضارية عند أنصاف المتعلمين، خلافاً للباحثين فإنهم يتعلمون لغة أوروبا الأولى حضارياً، ليس للتكلم بها–وإن كان ذلك يحصل نادراً-وإنما لتعينهم على فهم الآخر والتواصل معه علمياً وثقافياً، ومعرفة توجهاته الأيديولوجية كتابة ومجالسة، إذن فهي

(1)- سهيل إدريس، قاموس المنهل: فرنسي- عربي، (المرجع السابق)، ص88.

(2)- منير البعلبكي، قاموس المورد: انجليزي- عربي، (المرجع السابق)، ص58.

(3)- سهيل إدريس، قاموس المنهل: فرنسي- عربي، (المرجع السابق)، ص88.

(4)- عبد الأمير الأعسم، الاستشراق من منظور فلسفي عربي معاصر، ص24. ضمن: مجلة الاستشراق، (المرجع السابق).

(5)- فالنسيا وكورنتي، تلويحة عربية أخيرة-رحيل عن إشبيلية وغرناطة-، صحيفة العربي الجديد، قطر، السبت 27يونيو/حزيران2020م- 6 ذو القعدة1441هـ، العدد:2126، السنة السادسة، ص25.

(6)- تاتيانا بانيتش فوكيتش في مرايا الحرف العربي- حياة مع المخطوطات الشرقية-، صحيفة العربي الجديد، قطر، قطر، الجمعة 28 أبريل/نيسان 2017م- 2شعبان 1438هـ، العدد:970، السنة الثالثة، ص24.

(7)- لويس ميغيل كانيادا-سعياً إلى الآخر الذي هو أنا-، صحيفة العربي الجديد، قطر، الثلاثاء 09 أكتوبر/تشرين الأول م2018- 29 محرم 1440هـ، العدد:1499، السنة الخامسة، ص24.

(8)- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، (المرجع السابق)، ص10.

الهدف الحقيقي والأخير.

والأمر الآخر أن إطلاق لفظ المستشرق تعبير حقيقي وسليم على الباحثين؛ لأنهم تعلموا علوم الشرق الإسلامي جغرافياً وحضارياً في زمن تطوره وانتكاسته-الشرق بمفهومه الخاص- لدراستها وتحليلها وإفادة مجتمعاتهم منها، والكشف عن سرّ هذا التطور والمدنية التي وصل إليها العرب والمسلمون في زمن كانت فيه شعوب أوروبا تغط في ظلمات الجهل والتخلف من ناحية عند بعضهم. والناحية الثانية وهي الأصل، التشكيك وضرب مصداقية الإنجازات الحضارية العربية والإسلامية، بدافع الحقد والحسد وردّة الفعل، خوفاً على مكانتهم وامتيازاتهم التي فقدوها بسبب سماحة العرب والمسلمين، وما يحملونه من دين إسلامي يدعو إلى السلام والتحرر من سلطان البشر والخضوع لسلطان الله، كما يدعو لإعمال العقل والتفكّر في الكون لكشف أسراره ومكنوناته، وهو ما لم تكن تعرفه شعوب أوروبا التي عاشت تحت جهالات رجال الكنيسة من قساوسة وباباوات، وقهر حكّام من ملوك وأمراء.

خلافاً لإطلاق لفظة المستعرب، فإنها تعني متعرّب اللسان نطقاً أو تكلّفاً، كحال قبائل عرب شمال شبه الجزيرة قديماً، الذين أطلق عليهم عرباً مستعربه من نسل إسماعيل عليه السلام العدناني؛ لأنهم لم يكونوا عرباً حقيقة، وإنما استعربوا لساناً، في مقابل العرب العرباء أي الخلّص. والعرب العاربة ليسوا بخلّص كبني قحطان في اليمن[1]. إلا أن بعض الباحثين العرب يفضل استخدام مصطلح "الاستعراب أو المستعرب" على" الاستشراق والمستشرق"، ذلك لأن الاستشراق يشمل الشرق كله من أقصاه إلى أدناه، وأن مصطلح الدراسات العربية كان هو الشائع في الجامعات ومراكز البحث وأقسام وكراسي اللغة العربية وآدابها في أوروبا حديثاً ومعاصراً، وهو ما يراه ميشال جحا أقرب للصواب عند است استعراب أو مستعرب[2].

2.3- مصطلح عالم الإسلاميات:

أما إطلاق المستشرقين على أنفسهم بعلماء الإسلاميات فهو من منطلق اختصاصهم في البحث عن الإسلام وتراثه الأدبي والفكري والشرعي والعقائدي والفلسفي والتاريخي وكل ما يتعلق به. وهو مصطلح دافع عنه المستشرق الأمريكي المعاصر جون اسبوزيتو عالم الإسلاميات، وفضّل أن يوصف بعالم الإسلاميات، ورفض أن يوصف بالمستشرق أثناء إلقائه محاضرة في السفارة الأمريكية بالرياض[3].

ويرى أحد الباحثين العرب أن مجرد الهروب من مصطلح المستشرقين عند علماء الغرب يوحي بأمور كثيرة، منها:

---

(1)- الشيخ أحمد رضا، متن اللغة، (المرجع السابق)، ج01، ص36.

(2)- ميشيل جحا ، موقف العرب من المستعربين، ص45. ضمن: مجلة الاستشراق، (المرجع السابق).

(3)- علي بن إبراهيم النملة، الاستشراق في الأدبيات العربية، (المرجع السابق)، ص21.

- إبهام الرأي العلمي في العالم العربي والإسلامي لطرق أبواب الموضوعية في دراسة أحوال المسلمين خاصة في الوقت المعاصر، الذي بدأ يعلو فيه صيت الإسلام سواء بطرق مناسبة أو غير مناسبة.

- الأمر الآخر: إن الهروب من ذلك المصطلح من المستشرقين لا يعد إلا تكتيكاً جديداً، لا يعدو أن يكون استمرارًا لفكرة الاستشراق التي قام عليها أولاً، وهي خدمة المصالح الغربية في جميع الميادين، فغيروا المصطلح طمعاً في القبول في الأوساط الثقافية والسياسية، وكسباً للوقت بحيث لا يعرف عند كثير من الباحثين المسلمين وتيسيراً له في تحقيق أهدافه، لأنه رسخ في الأذهان عند كل الباحثين العرب والمسلمين أن المستشرق يصعب عليه أن يتكلم بإيجابية عن الإسلام مطلقاً في أبحاثه المختلفة، وإن كانت هناك محاولات جادة أنصفت الإسلام والمسلمين، غير أنها قليلة ومحدودة[1].

وإطلاق ذلك اللفظ-العالم أو الباحث في الإسلاميات-هو من قبيل إطلاق مصطفى عبد الرازق على الفلاسفة غير المسلمين الذين كانوا في القرون الوسطى ونشأوا في بلاد الأندلس الإسلامية، ودرسوا تراث الفلاسفة المسلمين وعلماء الكلام، وتأثروا بشروحهم وتحليلاتهم ونظرياتهم، سواء في الجانب العقائدي أو الفلسفي، فأدخلهم في زمرة الفلاسفة الإسلاميين كالفلاسفة اليهود، مثل: سليمان جبيرول، وموسى بن ميمون، وغيرهما. حيث قال: «بل إنني ممن يجعلون ابن ميمون وإخوانه من فلاسفة الإسلام. وقد قلت في كلمة ألقيتها في حفلة ابن ميمون بدار الأوبرا في أوّل أبريل سنة1935م ما نصه: أبو عمران موسى بن ميمون فيلسوف من فلاسفة الإسلام؛ فإن المشتغلين في ظل الإسلام بذلك اللون الخاص من ألوان البحث النظري مسلمين وغير مسلمين يسمون منذ أزمنة فلاسفة الإسلام»[2].

ورأي الشيخ مصطفى عبد الرازق ليس بدعاً منه أوّلاً، فقد سبقه من علماء المسلمين المتخصصين في أصول الدين وتاريخ الأديان، وهو ما جعله في الحقيقة أن يستند في رأيه هذا-على ما أعتقد-ما وجده أو ما قاله الإمام الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل): «المتأخرون من فلاسفة الإسلام مثل: يعقوب بن اسحاق الكندي، وحنين بن اسحاق، ويحي النحوي،...وثابت بن قرّة الحرّاني... إلخ»[3]. وهو يرى أنه إذا كان حنين بن اسحاق المسيحي من فلاسفة الإسلام؛ فإنه لا فرق-عنده- بينه وبين موسى بن ميمون اليهودي[4].

كما يتمسك الشيخ مصطفى عبد الرازق بالرأي الآخر الذي يعتبر أن ابن ميمون من

---

(1)- المرجع السابق، ص22.

(2)- إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته، ط01، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، [د.ت]، (مقدمة مصطفى عبد الرازق)، ص ص(ر-ز).

(3)- أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، إشراف وتعديل وتقديم: صدقي جميل العطّار، ط02، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع1422هـ/2002م، ص330.

(4)- إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته، (المرجع السابق)، ص(ز).

فلاسفة العرب، وهذا انسياقاً مع رأي آخر الذي يقول عوض الفلسفة الإسلامية الفلسفة العربية التي جرت على كثير من العرب والمستشرقين. من أمثال المستشرق كرلو نلّينو في معرض تعريفه للعرب، حيث يرى ذاك المستشرق أن إطلاق لفظ العرب تنطبق حقيقة على عرب الجاهلية وصدر الإسلام القاطنين في شبه الجزيرة العربية شمالها وجنوبها فقط، أما إطلاقها بعد فترة القرن الأول فهو ليس بالإطلاق الحقيقي، وإنما يكون الإطلاق اصطلاحي، فينطبق الإطلاق بعد ذلك على الأمم الساكنة في الممالك الإسلامية المستخدمين للغة العربية في أكثر مؤلفاتهم العلمية، بحيث يدخل في لفظ العربي كل من كان فارسي وهندي وتركي وسوري ومصري وبربري وأندلسي وغيرهم من شعوب الممالك الإسلامية، وحاول المستشرق كرلو نلّينو أن يرد على اعتراض بسبب مصطلح العرب، وهو إطلاق لفظ المسلمين أصح وأصلح من استعمال لفظ العرب، فهو يرى أيضاً أن حتى ذاك اللفظ-المسلمين-غير صائب لسببين:

- الأول: أن إطلاق لفظ المسلمين سوف يخرج النصارى والإسرائيليين والصابئة وأتباع الديات الأخرى، الذين لهم قسط غير يسير في العلوم والمصنفات العربية، وتحديداً في الرياضيات وعلم الهيئة والطب والفلسفة.

- الثاني: أن لفظ المسلمين يتطلب البحث أيضاً عما صنفه أهل الإسلام بلغات غير العربية كالفارسية والتركية. وفي الأخير يصل إلى نتيجة وهي الاتفاق على ما كثر استعماله عند كتبة العلوم باللسان العربي، ويكون ذلك على أساس اللفظ العربي بالاصطلاح، أي نسبة إلى لغة الكتابة إلى الأمة أو العرق والجنس[1].

ولهذا نجد الشيخ مصطفى عبد الرازق مال أيضاً للرأي التحليلي الذي أخذ به ذاك المستشرق أو غيره.

حيث قال: «فابن ميمون هو من فلاسفة العرب ومن فلاسفة الإسلام»[2]. وهو بهذا زاوج بين الرأيين، وفي نفس الوقت لا يظهر ميلاً لأحد الآراء كي لا يتعرض للنقد بسبب ذلك الميل.

وقد سار على هذا الطريق ونهج الإمام الشهرستاني والشيخ مصطفى عبد الرازق محقق كتاب دلالة الحائرين الأستاذ حسين آتاي، مستشهداً على ذلك في العصر الحديث والمعاصر أن الفلاسفة اليهود الذين اشتركوا وساهموا في ظهور وتطور الفلسفة الغربية في بلاد أوروبا وأمريكا أو الغرب عموماً فلاسفة غربيين-وهم كُثُر-معتبراً أن الفلاسفة اليهود والنصارى الذين كانت لهم إسهامات هامّة في شرح الفلسفة الإسلامية، وعاشوا في البلاد الإسلامية آنذاك، فهم أيضاً من الفلاسفة الإسلاميين، ومستشهداً أيضاً بحالة الفيلسوف محمد بن زكريا الرازي

---

(1)- كرلو نلّينو، علم الفلك-تاريخه عند العرب في القرون الوسطى-، ط02، مكتبة الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، وأوراق ثقافية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1413هـ/1993م، ص ص16-18.

(2)- إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته، (المرجع السابق)، ص(ز).

الذي لم يكن له دين، أو بتعبير آخر ملحدًا، فقد اعتبر من بين فلاسفة الإسلام[1].

ويرى أن الفلاسفة من غير المسلمين عقيدة من أمثال ابن ميمون، لا يعتبرون فلاسفة إسلاميين من الجانب الشكلي فحسب، لمجرّد انتسابهم للمجتمع الإسلامي؛ بل لمشاركتهم ومساهمتهم فكرياً في ثقافة ذلك المجتمع، لذا فابن ميمون يعتبر-عنده- فيلسوف إسلامي من ناحية الشكل، ومن ناحية الموضوع الفكري؛ لأنه نشأ في ذلك المناخ الفكري[2]. بدليل أن المطلع على كتاب (دلالة الحائرين) يرى أن ابن ميمون في تحليلاته وشروحه لنصوص الكتاب المقدس عند اليهود ينطلق من فكر وثقافة إسلامية. والأمر الآخر-عند حسين آتاي-أنه إذا انتقد المتكلمين المسلمين يكون نقده لهم بأسلوب خال من الشدّة التي تكون بين المتكلمين فيما بينهم، وأنه ينتقد بني دينه وملّته وجنسه بشكل أشد، وأيضاً أن ابن ميمون تجد دفاعه عن اليهودية بالأسلوب الذي تميّزت به الفلسفة الإسلامية والمتكلمون، معللاً ذلك-طريقة ومنهج ابن ميمون-عند مفكرينا المعاصرين لما يدافعون عن الإسلام بأسلوب الفلسفة الغربية. لهذا السبب وغيره يرى حسين آتاي أن ابن ميمون هو من الفلاسفة الإسلاميين[3].

مع مساندة الأستاذ حسين آتاي في تبني أراء من سبقه من القدماء والمحدثين؛ إلا أنه يستدرك في تحليل لفظة الفلاسفة الإسلاميين على غير الفلاسفة المسلمين عقيدة، حيث يحاول أن يقف على المدلول والنسبة الحقيقية في تلك اللفظة، معتبراً أن إطلاق لفظة فيلسوف إسلامي على ابن ميمون لا يعني أننا نقصد أنه مسلم آمن بالإسلام ديناً؛ وإنما هو فيلسوف إسلامي بالمعنى الثقافي الحضاري فقط[4].

لكن على الرغم من تلك الآراء والتحاليل من طرف الباحثين والشيوخ فإن إطلاق لفظة الفلاسفة الإسلاميين على المصنفين والمؤلفين من غير المسلمين فيه تجاوز للمعنى، بسبب ورود كلمة الإسلاميين المشتقة من الإسلام، فالكلمة لا تحتمل عدة تفسيرات ومعاني أخرى في دائرة الاصطلاح، فلما نقول أن أولئك فلاسفة إسلاميون فإن الذهن ينصرف مباشرة إلى أنهم من ملّة الإسلام، أي أن عقيدتهم وتطبيقاتها العملية تجعلهم من المسلمين، فكلمة الإسلاميين مشتقة من كلمة الإسلام، والإسلام هو ملّة وشريعة، ما يعني أن أولئك الفلاسفة يدينون بالإسلام، أما إذا ابتعدنا عن المفهوم والمعنى الحقيقي لمصطلح الإسلام، وأردنا أن نلصقهم بالإسلام عنوة فالأمر لا يتقبله العقل والنفس والواقع؛ لأنه إذا طرحت سؤالاً على أي مسلم على الفيلسوف إسحاق بن حنين أو ابن ميمون أو غيرهما من المسيحيين واليهود هل هما من ملّة الإسلام؟ حتماً ستكون الإجابة واضحة وصريحة، بأنه لا علاقة لهما

---

(1)- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ط01، مكتبة الثقافة الإسلامية، القاهرة، 1428هـ/2007م، مقدمة الناشر(حسين آتاي)، صVXX.

(2)- المرجع نفسه، صVXX.

(3)- المرجع نفسه، ص صIVXX.

(4)- المرجع نفسه، صVXX.

بالإسلام كملّة وشريعة، فكيف نطلق عليه أنه من الفلاسفة الإسلاميين، قد يطلق عليه أنه من فلاسفة دار الإسلام؛ لأن دار الإسلام يقطنها حتى من أهل الأديان والمذاهب الأخرى بجانب المسلمين. أو الفلاسفة المتأثرين بأبحاث ومناهج علماء وفلاسفة المسلمين، أو الفلاسفة غير المسلمين، فأين المشكلة لما نقترح أن يكون في دائرة هذا الإطلاق وهذه الصيغ؛ لأنها الأقرب إليهم من حيث شخصيتهم الروحية.

3.3- مصطلح الاستتراك:

مصدر أو أصل الاستتراك من كلمة تركيا أو الأتراك، وذاك المصطلح معاصر، وهو مصطلح أقرب إلى المعنى العلمي منه إلى المعنى اللغوي عند إطلاقه، فهو أول ما يعرف عند الباحثين أنه الاهتمام بدراسة المجتمع التركي منذ العصور القديمة والوسيطة والحديثة والمعاصرة في شتى الميادين الدينية والتراثية والحضارية والطبيعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية.

وذاك المصطلح ظهر حديثاً من طرف الذين تخصصوا في دراسة الظاهرة التركية في جميع تجلياتها، وقد نبغ في هذا التخصّص أحد رواد الاستشراق المعاصر، ألا وهو المستشرق الخطير برنارد لويس، حيث كانت بحوثه وتوجهاته الكتابية ولقاءاته الإعلامية هو التركيز على الانبعاث العثماني والتركي الحديث والمعاصر، حيث ألّف29 كتاباً ثلاثة منها تركز على الدور التركي منذ العصر الوسيط إلى اليوم، وهذه الكتب هي: إسطنبول وحضارة الخلافة الإسلامية. وأين الخطأ؟ التأثير الغربي واستجابة المسلمين. وظهور تركيا الحديثة.

4.3- مصطلح الاستفراس:

وكلمة الاستفراس يعود اشتقاقها لكلمة الفرس أو فارس، وهي الأبحاث التي تعنى بدراسة تراث الفرس منذ القدم إلى الزمن المعاصر. وقد وجد من المستشرقين من تخصّص في الدراسات الفارسية القديمة أو الإيرانية الحديثة والمعاصرة، من أمثال المستفرس وليم جونس(1746-1794) وكان مولعاً بتتبع الأدب الأجنبي الشرقي وخاصة الأدب الفارسي وفقه اللغة الفارسية، وقد ترجم قصة نادر شاه التي كتبها الروائي مهدي شاه بتكليف من ملك الدنمارك، كما ألّف كتاباً عن نماذج من الشعر الآسيوي الذي صدر سنة 1771م، حيث عرّف لأوروبا بحافظ الشيرازي، كما أصدر 16 قصيدة بالنص الفارسي الأصلي، كما أصدر في السنة نفسها كتاباً في قواعد اللغة الفارسية ما لبث أن ترجمه سنة 1772م إلى اللغة الفرنسية. ثم ترجم جونز قصيدتين من قصائد حافظ إلى اللغة اليونانية، الأولى على نمط الشعر اليوناني القديم، والثانية على غرار قصيدة تيوكريت (النبوءات...إله الشمس)، فلأول مرة قدم الكتاب نظرة شاملة عن الشعر الإسلامي، واتخذ في جزء منه موقفا خاصاً مناهضاً للتفسير الفارسي

حول شعر الحب والخمر[1]. وكذلك المستفرس ماثيو لامسدن (1777-1835)، وتمثلت إنجازاته الرئيسية في مجال اللغة الفارسية، وكان ينظر إليه في عصره أنه أفضل فرسانها، وقد ألّف كتاباً حاوياً في قواعد اللغة الفارسية، وبمؤلَّف (مختارات فارسية) جعل النصيب الأوفر من كتب الأدب الفارسي القيّمة منتشرة بدرجة كبيرة بين الأوساط الثقافية، من ذلك: يوسف وزليخة، رسالة الإنشاء، وصحبة الأبرار، ومجنون ليلى، وغيرها[2]. وأيضاً آي. ج براون الذي ألّف كتاب الثورة الفارسية ونشره عام 1910م[3].

5.3- مصطلح الاستمصار:

وأصل مصطلح الاستمصار مشتق من مصر، وهذا اللفظ قديم قدم الأديان والمجتمعات البشرية فقد وردت الكلمة في المصادر الدينية والتاريخية القديمة كالتوراة والإنجيل وغيرهما، وأخيراً القرآن الكريم في قوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿ قَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَآءَ اللهُ آمِنِينَ﴾ سورة يوسف: الآية:99.

واللفظ كمصطلح يراد منه الدراسة التي تبحث عن تاريخ مصر الديني واللغوي والحضاري من المستشرقين من تخصّص في الدراسات المصرية، كالمستمصر جيمس هنري بريستيد، الذي ألّف عدّة مؤلفات عن حضارة مصر من بينها: تطور الفكر والدين في مصر القديمة. وآثار النوبة السوداء.

وله تسمية أخرى وهي علم المصريات Egyptology الذي يدرس تاريخ مصر القديمة[4]. ويظهر من هذا المصطلح أنه مصطلح فرعي، حيث لا تعم دراسته مصر الحديثة والمعاصرة. وكان منشأ علمنا بتاريخ مصر القديمة أثناء غزوة نابليون لمصر عام 1798م، حيث جاءها ومعه زمرة من العلماء المتخصصين في العلوم والآثار[5]. وقد برع شاب فرنسي قبل ذلك في علم المصريات وهو جان فرنسوا شامبليون Jean francois champollion (1790م-1832م)، حيث قضى- الشاب-أربع عشرة سنة لتفسير طلاسم الكتابة الهيروغليفية، وعشر سنوات أخرى للإلمام بذات اللغة، وفي سنة 1822م سار بحوزته الوسائل التي تمكنه من تفهم عقلية سكان مصر القديمة، ومنذ غلق المعابد المصرية في القرن الثاني بعد الميلاد لم يكن في الإمكان الوصول إلى مثل هذه الثروة العلمية اللغوية، وهي تفكيك نصوص الكتابة الهيروغليفية[6].

---

(1)- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، (المرجع السابق)، ص131-133.

(2)- المرجع السابق نفسه، ص138.

(3)- جهاد أسعد، برنارد لويس: صهينة الغرب وتتريك العالم الإسلامي، ط01، المكتب الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت-العتبة العباسية المقدسة، بغداد، .1439هـ/2018م، ص13

(4) -Grand larousse illustré, P418.

(5)- جمال المرزوقي، الفكر الشرقي القديم، ط01، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1421هـ/2001م، ص106.

(6)- المرجع نفسه، ص108.

الخاتمة

من خلال عرض مصطلح الاستشراق والمستشرق وفروعهما يتبين لنا بصورة جلية أن تلك المصطلحات هي مصطلحات دخيلة علينا تاريخياً واجتماعياً وعلميا ولغوياً، وإن حاول الباحثون أن يجدوا لها تفسيراً اجتماعياً ولغوياً علمياً من المصادر اللغوية المعاصرة وحتى القديمة، والسبب في ذلك أنها نتاج مجتمع بعيد الصلة عن المجتمعات العربية الإسلامية، كما أنها وليدة مجتمع أراد التعرف على الحالة الاجتماعية والدينية والسياسة والفكرية والنفسية لمجتمع دخيل عليه استطاع في بضع سنين أن يغيّر في تركيبته الدينية والسياسية والأخلاقية والمجتمعية على وجهة لم يكن يعهدها أو تخطر على باله البتة، مما أثار فيه شحنة البحث عن حقيقة المجتمع الدخيل عليه، للتعرف على القوة الحقيقية والدافعة التي جعلته يغيّر كل شيء في البيئة الجديدة، فتولدت تلك المصطلحات من رحم المجتمع الأوروبي، وتحديداً بإسبانيا في القرون الوسطى، ثم توالت عملية الحفر اللغوي والفكري للوصول إلى منحوتات لغوية وفكرية أخرى هي أقرب للمفردات الأولى وإن كانت فرعية عنها، غير أنها تولدت بعد القرون الوسطى نظراً للهمّة العالية عند الباحثين الغربيين أو العرب والمسلمين، لتشطير المفهوم الأولي للبحث عن الحالة الشرقية الماكثة والجاثمة على أراضي وقلوب وعقول الأوروبيين لقرون عدّة.

لكن تبقى المصطلحات كالاستشراق والمستشرق وغيرهما، الدخيلة على المصادر العربية والعقلية الإسلامية فيها تباين بين الباحثين وإن كان هناك تقارب في بعض معانيها الفكرية؛ نظراً لأنها دخيلة علينا من بيئة ليست من البيئة والنفسية والعقلية العربية الإسلامية، كما أنها تنطوي على دافع استكشافي من أجل معرفة سرّ هذا التحول الهائل الذي حصل لذاك الإنسان-العربي تحديدا-إلى أن جاء إلى أرض جنوب أوروبا، فبعد أن تغيّر هو أراد تغيير المجتمع الأوروبي.

والذي نستنتجه من تلك الدلالات والمفاهيم لغوياً واصطلاحياً.

- أنها مفاهيم ومصطلحات قلما يتفق على معانيها بين الباحثين؛ لأنها مصطلحات ليست بالعلمية الصرفة، باعتبارها مصطلحات وليدة بيئة اجتماعية وهذه البيئة عادة غير ثابتة فهي دائمة التغير والتحول في نفسيتها وعلاقاتها الاجتماعية والدينية والحضارية، بخلاف المصطلحات العلمية المادية أو المجردة فهي ثابتة لا خضوع فيها للتغير الاجتماعي إن كان ثقافياً أو سياسياً أو دينياً؛ لأن المادة ثابتة لا تتغير بتغير المجتمع.

- أن دلالة الاستشراق والمستشرق وغيرهما، هي مصطلحات قلقة؛ لأنها إذا كانت مشتقة من الشرق فهذا المفهوم الأخير-الشرق غير متفق عليه بين الباحثين الذين أنتجوا لنا مفهوم الاستشراق، فالشرق لا ينحصر تحديده في موقع جغرافي واحد، فكل جهة بها شرق وغرب وشمال وجنوب، لذا فالأوروبيين مختلفون في ذلك، لذا تبقى الدلالة مبهمة

عند الباحثين إلا إذا تناول الباحثون المصطلح كموضوع معيّن أما إطلاقها هكذا دون الدراسة المقيدة والمحددة، تبقى الكلمة مبهمة، وتعم وتشمل كل شيء.

- إن المصطلحات الجديدة أصبحت أكثر صدقاً وموضوعية من مصطلح الاستشراق الذي كما كتبنا عنه في تلك الأوراق يحمل أوزاراً ثقيلة على الباحثين الغربيين، لذا لما انتقلوا إلى أن يأخذوا بغير ذاك المصطلح أصبحت أبحاثهم تتسم بالموضوعية ونفسيتهم أصبحت تشعر بالاستقلالية من ضغوط الكنسية أو المذهبية الدينية والقوى السياسية والإعلامية.

- إن استعاضت الباحثين عن مصطلحي الاستشراق والمستشرقين إلى مصطلحات أخرى هو هروب من الحقيقة الساطعة التي استغل فيه المصطلح لتحقيق غايات دنيئة وهي خدمة القوى الاستعمارية وتحريف وتدليس وطمس للحقائق الحضارية وتشويه للعامل الروحي الذي أعاد الإنسان إلى حالته الإنسانية ليكون دائماً وأين ما وجد فاعلاً مع الطبيعة والمجتمع، وخادماً لبني جنسه، مهما تغير المكان والزمان والحال.

المصادر والمراجع:

أ- الكتب:

1- أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، [د.ط]، دار الفكر العربي، القاهرة، 1418هـ/1998م.

2- أحمد الشرباصي، التصوف عند المستشرقين، [د.ط]، مطبعة نور الأمل، القاهرة، 1966م.

3- أحمد الشيخ، من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، ط1، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة، 2000م.

4- أسعد دوراكوفيتش، من الاستشراق إلى علم الشرق، ترجمة: عدنان حسن، ط01، الآن ناشرون وموزعون، عمّان، 2019م.

5- أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، إشراف وتعديل وتقديم:صدقي جميل العطّار، ط02، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1422هـ/2002م

6- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، [د.ط]، دار صادر، بيروت، [د.ت].

7- أنور الجندي، شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، [د.ط]، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، 1398هـ/1978م.

8- إبراهيم عبد المجيد اللبان، المستشرقون والإسلام، [د.ط]، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، 1970م.

9- إدوارد سعيد، الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق-، ترجمة: محمد عناني، ط01، روية للنشر التوزيع- المركز القومي للترجمة، القاهرة، 1430هـ/2006م.

10- إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته، ط01، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، [د.ت].

11- برنارد لويس، الإسلام والغرب، ترجمة: فؤاد عبد المطلب، ط01، إتحاد كتاب العرب، دمشق، 2007م.

12- بنسالم حمّيش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ط01، دار الشروق، القاهرة، 2011م.

13- جلال مظهر، الحضارة الإسلامية أساس التقدم العلمي الحديث، [د.ط]، مركز كتاب الشرق الأوسط، القاهرة، 1969م.

14- جمال المرزوقي، الفكر الشرقي القديم، ط01، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1421هـ/2001م.

15- جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث، تراث الإسلام، ترجمة: حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، [د.ط]، عالم المعرفة، الكويت، 1998م.
16- جوزيف شاخت وغيره، تراث الإسلام، ترجمة: عمر حمد زهير السمهوري، وحسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، [د.ط]، عالم المعرفة: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978م.
17- جهاد أسعد، برنارد لويس: صهينة الغرب وتتريك العالم الإسلامي، ط01، المكتب الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت-العتبة العباسية المقدسة، بغداد، 1439هـ/2018م
18- رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، [د.ط]، الهيئة العامة المصرية للكتاب- المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011م.
19- شوقي أبو خليل، الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، ط01، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، 1419هـ/1998م.
20- عبد الجبار الرفاعي، نحن والغرب، ط01، دار الهدى، بيروت، 1423هـ/2002م.
21- عبد الحليم عويس، العقل المسلم في مرحلة الصراع الفكري، ط02، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1420هـ/1999م.
22- عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، افتراءات المستشرقين على الإسلام: عرض ونقد، ط01، مكتبة وهبة، القاهرة، 1413هـ/1992م.
23- علي بن إبراهيم النملة، كنه الاستشراق: المفهوم-الأهداف- الارتباطات، ط3، الرياض، 1432هـ-2011م.
24- علي بن إبراهيم النملة، الاستشراق في الأدبيات العربية، ط01، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 1414هـ/1993م.
25- علي حسني الخربوطي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، [د.ط]، المطبعة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1988م.
26- عمر فرّوخ، الاستشراق في نطاق العلم وفي نطاق السياسة، ضمن كتاب: الإسلام والمستشرقون، [د.ط]، دار المعرفة، جدّة، 1405هـ/1985م.
27- فرّاج الشيخ الفزاري، في معنى الاستشراق وبداياته، [د.ط]، دار الثقافة، الدوحة، 1420هـ/2000م.
28- كرلو نلّينو، علم الفلك-تاريخه عند العرب في القرون الوسطى-، ط02، مكتبة الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، وأوراق ثقافية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1413هـ/1993م.
29- مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ط01، دار الارشاد للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت، 1388هـ/1969م.
30- مازن بن صلاح المطبقاني، الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام، [د.ط]، دار إشبيلية، الرياض، 1421هـ/2000م.
31- محمد فاروق النبهان، الاستشراق: تعريفه، مدارسه، آثاره، [د.ط]، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط، 1433هـ/2012م.
32- مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، ط02، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، 1399هـ/1979م.
33- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ط01، مكتبة الثقافة الإسلامية، القاهرة، 2007/1428م.
34- وجهة الإسلام-نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي-، هـ.أ.ر.جب وآخرين، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، [د.ط]، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 2009م.
35- نجيب العقيقي، المستشرقون، ط03، دار المعارف، مصر، 1964م.
36- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ترجمة: عمر لطفي العالم، ط2، دار الكتب الوطنية،ليبيا، 2001م.

ب- مقالات من مجلات ودوريات:

1- بريان تيرنر، ماركس ونهاية الاستشراق، مراجعة: خالد زيادة، ضمن: مجلة الفكر العربي، العدد: 32، السنة الخامسة، نيسان (ابريل)/حزيران (يونيو) 1983م.
2- روزماري صايغ، نهاية الاستشراق، ضمن: مجلة العربي، العدد:358، جمادى الآخرة 1400ه/مايو1980م.
3- عبد الأمير الأعسم، الاستشراق من منظور فلسفي عربي معاصر. ضمن: مجلة الاستشراق، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العدد:01، (كانون الثاني) 1987م.
4- قرصاف عمّار، الذات الأندلسية في مرآة المستشرقين الإسبان، ضمن صورة الآخر في الثقافة العربية الإسلامية. أعمال الندوة المنعقدة في إطار وحدة "البحث حوار الثقافات"من12 إلى14 أفريل2007م، جامعة تونس-كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، إشراف وتقديم ومراجعة: توفيق بن عامر،[د.ط]، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، تونس، 2011م.
5- مارية حوهري، الاستشراق الفرنسي والإرث الثقافي الكولونيالي، ضمن: مجلة الدراسات الاستشراقية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد:21، شتاء 2020م/1441ه
6- محمد أحمد بنّيس، مقال: وداع مستعرب إسباني، ضمن: صحيفة العربي الجديد، عدد: 2، أبريل 2020م.
7- ميشيل جحا، موقف العرب من المستعربين، ضمن: مجلة الاستشراق، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العدد 01، (كانون الثاني)1987م.
8- يوسف أسعد داغر، مصادر الدراسات الأدبية، ضمن: مجلة المشرق، مجلد 26، 1928م، نقلاً عن: منشورات الجامعة اللبنانية-قسم الدراسات الأدبية-، [د.ط]، بيروت، 1983م.
9- تاتيانا بانيتش فوكيتش في مرايا الحرف العربي- حياة مع المخطوطات الشرقية، صحيفة العربي الجديد- ، قطر، العدد:970، السنة الثالثة، الجمعة 28 أبريل/نيسان 2017م- 2شعبان 1438ه.
10- لويس ميغيل كانيادا-سعياً إلى الآخر الذي هو أنا-، صحيفة العربي الجديد، قطر، العدد: 1499، السنة الخامسة، الثلاثاء 09 أكتوبر/تشرين الأول 2018م- 29 محرم 1440ه.
11- فالنسيا وكورنتي تلويحة عربية أخيرة-رحيل عن إشبيلية وغرناطة- صحيفة العربي الجديد، قطر، العدد:2126، السنة السادسة، السبت 27يونيو/حزيران 2020م- 6 ذو القعدة1441ه.

ج- القواميس والمعاجم والموسوعات:

1- قاموس المورد (إنجليزي-عربي)، منير البعلبكي، ط37، دار العلم للملايين، بيروت، 2003م.
2- قاموس المنهل (فرنسي-عربي)، سهيل إدريس، ط33، دار الآداب، بيروت، 2004م.
3- لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، [د.ط]، دار صادر، بيروت، [د.ت]، ج1.
4- متن اللغة، أحمد رضا، [د.ط]، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1378ه/1959م.
5- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط04، مكتبة الشروق الدولية، مصر، 1425ه/2004م.
6- الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة، ط01، دار ابن الجوزي، القاهرة، 1432ه/2011م.

5- Grand larousse illustré, 21, rue du Montparnasse, Paris, 2016.

-Oxford Dictionary Advanced learner's, oxford university press.

د- مواقع إلكترونية:

- موقع 24 الإخباري/https://24.ae
- موقع الجزيرة.نتhttps://www.aljazeera.net 2011/08/05.

الاستشراق؛ مفهومه، ونشأته

بقلم

د. ميلود عماره | ط. د . خليل الزاوي

معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي - الجزائر

miloud-amara@univ-eloued.dz

مقدمة

تعدّ الحركة الاستشراقيّة في جانبها المظلم امتدادا للحرب على الإسلام الممتدة منذ ظهوره إلى عصرنا الحاضر، كما يعتبر الاستشراق حلقة من أبرز حلقات الصّراع الحضاري بين العالم الغربي والعالم الإسلامي؛ فمنذ بعثة النبي – صلّى الله عليه وسلّم- ومحاولات النّيل من هذا الدّين ومقدّساته لم تكفّ، حيثُ لم تقتصر هذه المحاولات على الجانب العسكري الذي يستهدفُ أرواح المسلمين بل تعدّته إلى الجانب الفكري ممثّلا في الحرب الفكرية التي تستهدف عقولهم ووجدانهم، حيث شكّل الصّراع الفكري حلقة أساسيّة في سلسلة المواجهة بين أهل الإسلام وأعداء الإسلام، امتدّت حلقاتها إلى عصرنا الحاضر، متّبعة أساليب شتّى في التأثير السّلبي على الدين الإسلامي وأتباعه، أما في جانبها المشرق فتعتبر الحركة الاستشراقية جسر تواصلٍ بين الشّرق والغرب، وهمزة وصلٍ بين الحضارة الغربية والحضارة العربية الإسلاميّة، وهذا من خلال الاهتمام البالغ الذي أولاه المستشرقون لدراسة الحضارة الإسلامية، ويتّضح هذا جليّا في عنايتهم بالموروث العربي الإسلامي ترجمةً وتحقيقاً وتأليفاً، وهذا الاهتمام البارزُ الذي أوْلته هذه الحركة للعلوم الإسلامية بشكل خاصٍّ والثّقافة العربيّة الإسلاميّة عموماً يجعل الحاجة ملحّة لسبر أغوار هذه الحركة، وهذا لا يتأتّى إلا بضبط مفهومها وتتبّع نشأتها كمرحلة أولى، وهو ما اشتغل به المتخصّصون في هذا المجال في العقود الأخيرة من خلال تعرّضهم لمفهوم الاستشراق وتتبّعهم لتاريخ نشأته، ويأتي هذا محاولةً منهم لضبط مفهومه وتحديد التاريخ الدّقيق الذي نشأت فيه هذه الحركة، وهو ما سأتناوله في هذه الورقة العلمية منطلقاً من **السّؤال الآتي**: ما هو مفهوم الاستشراق؟ وفي أي مرحلةٍ تاريخيّةٍ ظهر؟

وَوفْقَ هذا الطّرح جاءت هذه الورقة العلمية أبيّن في مباحثها هذه الفكرة باسِطا الكلام فيها، محاولا تتبع مصطلحي الاستشراق والمستشرقين، مبرزا إرهاصات ظهوره ومحاولة تتبع لحركة نشأته، وقد أسمَيتُ بحثي: « **الاستشراق؛ مفهومُه ونشأتُه**».

وقسّمته إلى مقدمة ومطلبين وخاتمة، على النحو الآتي:

مقدمة: احتوت على بيان موضوع البحث، وأهميته، وإشكاله.

المطلب الأول: مفهوم الاستشراق

الفرع الأول: مفهومه في اللغة

الفرع الثاني: مفهومه في الاصطلاح

الفرع الثالث: تعريف المستشرقين

المطلب الثاني: نشأة الاستشراق

الفرع الأول: مرحلة الإرهاصات

الفرع الثاني: مرحلة التأطير والتنظيم

خاتمة: وفيها أهم نتائج البحث

المطلب الأول: مفهوم الاستشراق

الفرع الأول: مفهومه في اللغة

يُعَدّ الاستشراق من المصطلحات المُستحدثة التي لم يَرِد لها ذكر في المعاجم القديمة، ورغم عدم تخصيصه بالذّكر في هذه المعاجم لكن يمكن تتبّع جذره اللغوي الذي يتّضح جلياً من مبنى هذا المصطلح، فهو كما يظهر مشتقٌّ من الجذر الثلاثي شَرق ومنه الشّرق، والشّرق في معناه اللغوي متعلّق باتجاه شروق الشّمس، قال الفراهيدي: ((والشَّرْقُ خلاف الغرب، والشُّروقُ كالطّلوع، وشَرقَ يَشْرُقُ شُروقاً، ويقالُ لكل شيء طلع من قبل المَشْرِقِ))[1]، وجاء في لسان العرب: ((والتَّشْرِيقُ: الأَخذ فِي نَاحِيَةِ الْمَشْرِقِ. يُقَالُ: شَتّانَ بَيْن مُشَرّقٍ ومُغرّبٍ. وشَرَّقوا: ذَهَبُوا إِلَى الشَّرْق أَو أَتَوُا الشَّرْقَ. وَكُلُّ مَا طلَع مِنَ الْمَشْرِقِ فَقَدْ شَرَّق))[2]، فالتَّشْرِيقُ هو قصدُ الشّرق كما ذكر ابن منظور، والتّشريقُ بهذا المعنى مشهور ومستعملٌ عند عامّة النّاس في ولاية الوادي جنوب شرق الجزائر، ونقول: شَرَّقْتُ، إذا اتّجهتُ صوْب الشّرق، وهو أقربُ معنى إلى لفظ الاستشراق؛ لأنّ المستشرقين قصدوا الشّرق لدراسة علومهم وثقافتهم.

وبما أنّ مصطلح " الاستشراق" أصبح متداولا في تاريخنا المعاصر فقد تعرّضت لتعريفه بعض المعاجم الحديثة، من ذلك ما جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة: ((استشرقَ يستشرقُ، استشراقًا فهو مُستشرِق، استشرق الأوربيُّ: اهتمَّ بالشرق والدراسات الشرقيَّة "مستشرق فرنسيّ: أديب فرنسيّ يهتمّ بدرس تراث الشّرق وحضارته ولغاته"))[3]، وعلى العموم فكلّ هذه التّعريفات اللغوية للاستشراق تتّفق في كونه مشتقّاً من الشّرق، وإضافة أحرف الألف والسّين والتّاء له تدلّ على الطّلب؛ لأن " استشرق" على وزن " استفعل"، وهذا الوزن

---

[1] كتاب العين، مادة: شرق، ج5، ص38.

[2] ابن منظور، ج10، ص174.

[3] معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر، ج2، ص1192.

مفيدٌ للتوجّه نحو الشيء وطلبه كما جاء في كُتب اللغة[1]، ومنه فالاستشراق في معناه اللغوي هو التّوجه نحو الشّرق لطلب شيء ما.

الفرع الثاني: مفهومه في الاصطلاح

نظراً لحداثة هذا المصطلح وخلوّ القواميس العربيّة القديمة من تعريفه فقد اختلف الباحثون في ضبط معناه الاصطلاحي، حيثُ عُرّف بعدة تعاريف، من بينها أنه ((تلك الدّراسات والمباحث التي قام بها الغربيون لمعرفة الشّرق من جميع جوانبه))[2]، وهذا التّعريفُ حصرَ هدف المستشرقين في معرفة الشّرق من جميع جوانبه، وهو تعريف قاصرٌ؛ لأنّ هدفهم من دراسة علوم الشّرق كان أكبر من مجرّد المعرفة، بل تعدّاه – في جانبه المظلم- إلى بثّ شبهاتهم ونفث سمومهم من خلال نقدِ المسلَّمِ من هذه العلوم بهدف تشكيك المسلمين بتراثهم الذي يؤدّي بالضّرورة إلى تشكيكهم في دينهم، كنقدهم للمعلوم من الدين بالضّرورة مثلاً، وطعنهم في القرآن الكريم والسنة النبوية المكرّمة، لذا لا يمكنُ حصرُ هدف الاستشراق في مجرّد معرفة علوم الشرق.

أيضاً من التّعاريف التي تعرّضت لمفهوم الاستشراق تعريف الكاتب "أحمد حسن الزّيات" الذي قال فيه: ((يُراد بالاستشراق اليوم دراسة الغربيين لتاريخ الشّرق وأممه ولغاته وآدابه وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره؛ ولكنّه في العصور الوسيطة كان يقصد به دراسة العبرية لصلتها بالدِّين، ودراسة العربية لعلاقتها بالعلم))[3]، وكما هو مُلاحظ فالزّيّات قسّم تعريف الاستشراق إلى قسمين باعتبار الحِقبة الزّمنية، فقد اختصّ الاستشراق في العصر الوسيط بدراسة اللغتين العبرية والعربية؛ لصلة الأولى بالدين والأخرى بالعلم كما يرى الزّيّات، أمّا في التّاريخ المعاصر فالدّراسات الاستشراقية شملت شتّى المجالات الاعتقادية والعلمية والثقافية المتّصلة بالشّرق.

ومن التعريفات التي أحاطت بالاستشراق من جميع جوانبه تعريف الدكتور عبد المتعال محمد الجبري الذي قال فيه: ((يُراد بالاستشراق دراسة علوم الشّرق، وأحواله وتاريخه، ومعتقداته وبيئاته الطبيعية والعمرانية والبشرية، ودراسة لغاته ولهجاته وطبائع الأمة الشخصية في كلّ مجتمع شرقي، فلكلّ أمّة مشخصاتها، ودراسة الأشخاص والهيئات والتّيّارات الفكرية والمذهبيّة في شتّى صورها وأنواعها))[4].

ولا يمكن المُرور على تعريف الاستشراق دون الرّجوع إلى تعريفات المستشرقين أنفسهم للاستشراق، ومن أدقّ التّعريفات التي وقفت عليها هو تعريف المُستشرق الألماني رودي

---

[1] ينظر: الخصائص، ابن جني، ج2، ص155؛ والمفصل في صنعة الإعراب، الزمخشري، ص374.

[2] نقد الخطاب الاستشراقي، سامي سالم الحاج، ج1، ص23.

[3] تاريخ الأدب العربي للمدارس الثانوية والعليا، ص512.

[4] الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، ص15.

بارت، حيثُ قال بعد أن أشار إلى أن الاستشراق مشتقٌّ من الشّرق: ((ولكن ما معنى كلمة شرق في هذا المقام بالذّات؟ الظّاهر أن اسم الشّرق تعرّض لتغيير في معناه، فالشّرق بالقياس إلينا، نحن الألمان، يعني العالم السلافي، العالم الواقع خلف السّتار الحديدي. وهذه المنطقة تختصّ بها علميّاً بحوث شرق أوربا Osteuropaforschung أمّا الشرق الذي يختص به الاستشراق، فمكانه جغرافيّا في الناحية الجنوبية الشرقية بالقياس إلينا. والمصطلح يرجع إلى العصر الوسيط، بل إلى العصور القديمة، إلى الوقت الذي كان فيه البحر المتوسط يقع كما قيل في وسط العالم، وكانت الجهات الأصلية تتحدّد بالنسبة إليه. فلما انتقل مركز ثقل الأحداث السياسية بعد ذلك من البحر المتوسط إلى الشمال بقي مصطلح الشرق رغم ذلك دالّا على الدول الواقعة شرق البحر المتوسط. كذلك تعرّضت لفظة " الشرق" في أعقاب الفتوحات العربية الإسلامية لتغيير آخر في معناها، أو إذا شئنا دقة أكثر، تعرّضت لاتساع في نطاق مدلولها. فقد انطلق الفاتحون في ذلك الوقت من شبه الجزيرة العربية لا ناحية الشمال والشرق فحسب، بل ناحية الغرب كذلك، وزحفوا في غضون عشرات من السنين إلى مصر وشمال إفريقيا حتى بلغوا المحيط الأطلسي. واستوطن الإسلام قطاع بلدان شمال إفريقيا دينا وتعرّب السكان تدريجيا، وهم الأقباط في مصر والبربر غربها. ومنذ ذلك الحين تعتبر مصر وبلدان شمال إفريقيا ضمن الشرق، ويختصّ الاستشراق، وإن كان اسمه – الاستشراق- يفترض أنه يختصّ بالبلدان الشّرقية دون غيرها. ومهما يكن من أمر، فإن الاسم لا يبيّن بوضوح مستقيم المقصود منه بالضّبط، والمهمّ هو الموضوع ذاته. والموضوع ذاته يفتح مجالا آخر للتفكير))[1].

ورغم ما غلب على هذا التّعريف من إسهابٍ وتوسّعٍ لكنّه تميّز على غيره بالدّقة؛ حيث إنه عالج هذا الموضوع من خلال موازنة مصطلح " الاستشراق" بدلالته، وهذه الرّؤية هي الأصحّ في تعريف هذا المصطلح؛ لأنّ الاقتصار على بنية الكلمة يحصرُ مفهوم الاستشراق في الشّرق فقط، والمتتبّع لتوسّع هذه الحركة يُدرك أنّها تجاوزت هذا المفهوم الضّيق كما ذكر "رودي بارت"، ويذهب "إدوارد سعيد" إلى أبعد من هذا من خلال نقده للاستشراق كمصطلح: ((ومن الصحيح أن الاستشراق مصطلح لم يعد يتمتّع بالحظوة القديمة، فالمتخصصون يفضلون استخدام مصطلح الدراسات الشرقية أو مصطلح دراسات المناطق، لسببين، السبب الأول هو أنه يتسم بقدر أكبر من الغموض والتعميم، والثاني هو أن من ظلال معانيه الإيحاء بالاستعلاء الذي كان المديرون الأجانب يتسمون به في عهد الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين))[2].

---

[1] الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، المركز القومي للتّرجمة، القاهرة، 2011، ص17-18.

[2] الاستشراق، ص46.

الفرع الثالث: تعريف المستشرقين

لا يكتملُ تعريفنا للاستشراق دون المرور على تعريف " المستشرقين" الذين حملوا لواء هذه الحركة؛ فلولاهم لمَا كان الاستشراق، وقد عُرّفوا بعدّة تعريفات متقاربة، من بينها قول الدّكتور محمد حمدي زقزوق: ((كلمة " مستشرق" بالمعنى العام تُطلق على كلّ عالم غربي يشتغل بدراسة الشّرق كلّه: أقصاه ووسطه وأدناه، في لغاته وآدابه وحضارته وأديانه))[1].

كما عَرّف مالك بن نبيّ المستشرقين بقوله: ((نعني بالمستشرقين الكُتّاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلاميّة))[2]، ولم يكتفِ ابن نبي بتعريف المستشرقين بل صنّفهم باعتبارين إلى أربعة أقسام، الاعتبار الأوّل كان من جهة الحقبة الزّمنية التي ظهر فيها هؤلاء، حيث قسّمها ابن نبي إلى طبقتين: **الطبقة الأولى**: طبقة قُدماء المستشرقين، و**الطبقة الثانية** هي طبقة المحدثين، أمّا الاعتبار الثاني فكان من جهة طريقة تعاملهم مع المسلمين وتراثهم الإسلامي، وقد انقسموا بهذا الاعتبار إلى قسمين: القسم الأول من المستشرقين ناصبَ العداء للحضارة الإسلامية وطعنَ في مقوّماتها وثوابتها بهدف إلحاق الضّرر بها، أمّا القسم الثاني من المستشرقين فقد خدموا التّراث الإسلامي وأبرزوا الجوانب المضيئة والمشرقة من الدّين الإسلامي والحضارة الإسلامية[3].

المطلب الثاني : نشأة الاستشراق

الاختلاف في الاستشراق لا يقتصر فقط على تعريفه، بل انعكس على تحديد تاريخ معيّن لنشأة هذه الحركة؛ إذ اختلف الباحثون اختلافا كبيرا في تحديد تاريخ ظهوره، حتى إنه يكاد يكون هناك إجماع بينهم أنه من الصعوبة الفصل في هذه المسألة، ومن خلال تتبّعي لأقوال المتخصّصين في نشأة هذه الحركة يمكن القول إن الأصحّ للخروج من دائرة هذا الخلاف هو تقسيم المراحل التي مرّ بها الاستشراق في نشأته إلى مرحلتين أساسية، حيثُ ظهر في البداية كإرهاصات أبانت عنها بعض الجهود الفردية بقيادة بعض الرّهبان ورعاية الكنيسة، واكتست الجهود في هذه المرحلة صبغة دينية بحتة، وامتدّت هذه المرحلة من القرن التّاسع إلى القرن الثّامن عشر للميلاد، ثمّ تطوّر الاستشراق بعدها إلى عمل مؤطّر ومنظّم، وكانت بدايته بظهور تسميته في المعاجم الغربية ثمّ انعقاد أول مؤتمر للمستشرقين في باريس، حيثُ امتدّت هذه المرحلة من القرن الثّامن عشر إلى يومنا هذا، وقد أخذ الاستشراق في كلّ مرحلة شكلا معيّنا، واتبع المستشرقون في كلّ عصر منهجا مُعيّنا، وسأدرس في هذا المطلب كلّ مرحلة منهما على حِدى مع أخذ تصوّر عام عن طبيعة الاستشراق في كلّ مرحلة.

---

[1] الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصّراع الحضاري، ص24.

[2] إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص5.

[3] ينظر: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، مالك بن نبي، ص5.

الفرع الأول: مرحلة الإرهاصات

ظهر الاستشراق في هذه المرحلة كجهود فرديّة محدودة ترعاها الكنيسة، وقد قام على فكرة أساسُها دراسة الشَّرق الإسلامي، وهذه الدّراسة من منظور العالم المسيحي نابعة من الخطر الذي كان يُشكّله العالم الإسلامي على الدّيانة المسيحية وبُنية المجتمع المسيحي، وهي ترتكز على الطّعن والتشكيك في الإسلام بهدف الحدّ من انتشاره السّريع كمرحلة أولى؛ وصولا إلى تبشير أكبر عددٍ ممكن من أتباعه في المرحلة ثانية، ومن الأقوال التي يوردها المتخصّصون وتؤكّـد هذا المنحى:

أن الاستشراق في بدايته ظهر عند **الرّهبان**، وهو ما أشار إليه أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة البروفيسور محمّد السيّد الجليند في قوله: "لا نستطيع الجزم بتحديد من هو أوَّل شخص نبتت في ذهنه فكرة الاستشراق وغزو الشّرق من الدّاخل، إلّا أن معظم المحقّقين يكادون يجمعون على أنّ بداية هذه الحركة نشأت في نهاية القرن العاشر ميلادي وأوائل القرن الحادي عشر بفرنسا[1]، وإنّ الرّاهب الفرنسي (جرير دي أولياك 938-1003م) كان من أوائل المشتغلين بعلوم الشّرق، وارتبطت باسمه بداية حركة الاستشراق"[2].

وفي نفس السّياق ـ الذي يؤكّد أنّ بداية الحركة الاستشراقية كانت على يد الرّهبان ـ يرى الدّكتور مصطفى السّباعي أن بداية الاستشراق ظهر عند بعض الرهبان الذين قصدوا الأندلس للنّهل من علومها وسبرِ أغوارِ حضارتها، قال مُورداً رأيه في المسألة: " لا يُعرف بالضَّبط من هو أوّل غربيّ عني بالدّراسات الاستشراقية، ولا في أيّ وقت كان ذلك!، ولكن المؤكد أنّ بعض الرهبان الغربيين قصدوا الأندلس في إبان عظمتها ومجدها وتثقّفوا في مدارسها، وترجموا القرآن والكتب العربية إلى لغاتهم وتتلمذوا على علماء المسلمين في مختلف العلوم وبخاصة في الفلسفة والطب والرياضيات .. ومن أوائل هؤلاء الرهبان، الرّاهب الفرنسي " جربرت" jerbert الذي انتُخِب بابا لكنيسة روما عام 999م بعد تعلّمه في الأندلس وعودته إلى بلاده"[3].

وغير بعيدٍ عن هذا التّاريخ يرى بعض الباحثين أنّ بداية ظهور الاستشراق كان مع بداية التعبئة للحروب الصليبية سنة 1095م، والاستشراق في هذه المرحلة تبلور كفكرة تقوم على ضرورة الإلمام والتّعرّف على العدوّ، وهذا لا يتأتّى إلا بدراسة نقاط ضعفه ونقاط قوّته، ومعرفة أدقّ التفاصيل عنه[4]، لذا فالهدف من دراسة الشّرق في هذه المرحلة اتّخذ جانباً

---

[1] المطّلع على أقوال المتخصّصين يدرك أن قول محمّد السيد الجلنيد بأن " معظم المحققين يكادون يجمعون على أن بداية هذه الحركة نشأت في نهاية القرن العاشر ميلادي وأوائل القرن الحادي عشر بفرنسا" هو قولٌ غير دقيق؛ لأن الخلاف بينهم مشهور في هذا الباب وقد أشارت إلى تحريره أغلب المراجع المتخصّصة إن لم تكن كلّها.

[2] الاستشراق والتبشير، ص13-14.

[3] الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، ص13-14.

[4] ينظر: الاستشراق في السيرة النبوية، عبد الله محمد الأمين النعيم، ص31.

استخباراتيّاً بحتاً، حيثُ كان الهدف منه التّعرّف على كلّ ما يخصّ المسلمين لضربهم في نقاط ضعفهم.

كما غلب على الاستشراق في هذه المرحلة تركيزه على الجانب الدّيني لتشكيكِ المسلمين في دينهم وتبشير أكبر عدد منهم، ثمّ ما لبث أن شهدت هذه الحِقبة ظهور بعض الدراسات الجادّة التي عنيت بعلوم الشّرق، وكانت البداية بترجمة القرآن إلى اللغة اللاتينية والاهتمام بتدريس اللغة العربية، قال المستشرق الألماني رودي بارت واصفاً هذه المرحلة: ((إذا نظر المرء إلى الوراء إلى تاريخ تطور الاستشراق ولم يتردّد في التبسيط رغبة في زيادة الوضوح، فإنه يستطيع أن يقول: إن بداية الدراسات العربية والإسلامية ترجع إلى القرن الثاني عشر. ففي عام 1142 تمت ترجمة القرآن لأول مرة إلى اللغة اللاتينية بتوجيه من الأب "بيتروس ڤينيرابيليس" رئيس دير كلوني، وكان ذلك على أرض إسبانية. وعلى الأرض الإسبانية وفي القرن الثاني عشر أيضا نشأ أول قاموس لاتيني عربي. وفي القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر بذل رايموندوس لا لوس – المولود في جزيرة ميورقة- جهودا كبيرة لإنشاء كراسي لتدريس اللغة العربية، وكان قد تعلم العربية على يد عبد عربي))[1].

ويمكن القول إنه خلال هذه الفترة ارتكزت جهود الحركة الاستشراقية على **الترجمة**، وكانت بدايتها ترجمة القرآن إلى اللاتينية التي كانت على يد الإنجليزي روبرت الكيتوني[2]، وقد سبق هذه الترجمة جهودا أخرى كما ذكر الكاتب "زكاري لوكمان" ـ بعد أن تعرّض لذكر الترجمة وصاحبها وتاريخها ـ: ((وفي زمن أسبق، بدأ أفراد قلائل، مثل بدرو ألفونسو Pedro de alfonso، اليهودي الإسباني الذي تحوّل إلى المسيحية، في نشر أُولَى الرّوايات الدقيقة إلى حدٍّ ما عن حياة محمّد وتعاليم الإسلام وتاريخ العرب، وتبعه آخرون. وعلى ذلك تطورت ببطء شديد، وبشكل غير منتظم كتلة صغيرة من الأدبيات أُتيحت للقلائل الذين كانوا مهتمين بالتوصل إلى فهم أكثر جدية وأكمل للإسلام كعقيدة، وللتاريخ الإسلامي))[3].

وقال المستشرق الألماني يوهان فوك: ((ففي نهاية القرن الحادي عشر ميلادي تقريبا، نقل قسطنطين الإفريقي، من أصل مسيحي تونسي... نقل مؤلفات أطباء اليونان والمسلمين إلى اللاتينية، معطيا بذلك مدرسة سالرنو وبالتالي سائر العلوم الطبية في الغرب دفعة قوية. لكن هذه التراجم التي ما لبثت أن تجاوزتها تراجم أخرى في ميادين علوم الأقدمين، لم تهيء بدورها أيضا نظرة شمولية في جوهر الإسلام، ولا أعطت حافزا كافيا لدراسة مستقلة لفقه العربية))[4].

---

[1] الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ص16.

[2] تاريخ الاستشراق وسياساته، زكاري لوكمان، ص76.

[3] المرجع السابق، ص76.

[4] تاريخ حركة الاستشراق، ص16.

وممّا يُلاحظ على جميع هذه الجهود أنها كانت على يد الرّهبان ممّا يؤكّد على الدّور الذي لعبته الكنيسة في تبنّي هذه الحركة ودعمها بشتّى الطّرق والوسائل المُتاحة، حيثُ ((تحمّست الكنيسة لهذا النّوع من الدراسات منذ القرن العاشر الميلادي فأنشئت مدارس " أوبيدو"، و " ليون"، " و " برشلونة" و " باريس" و " أرليان" وغيرها. وبذلت الأموال بكلّ سخاء على هذه المدارس، فقد قرّر مجمّع طليطلة (1250م) الإنفاق على ثمانية من الرّهبان الدّومينيكيين الذين انقطعوا لدراسة العربية وصنّف أحدهم أول معجم عربي إسباني " 1230م"))[1].

وممّا يُلاحظ على جميع الجهود الاستشراقية السّابقة أنّها كانت جهودا **فرديّة** كان على طليعتها بعض الرّهبان بدعم مباشر من الكنيسة، وكان هدفها في هذه الحِقبة هو السّعي إلى تبشير المسلمين وإقناعهم بعدم جدوى الدّيانة التي يتّبعونها، إضافة إلى الحطّ من قيمة الإسلام في نظر المسيحيين حتى لا يُعجبوا بالدّيانة الجديدة ومن ثَمّ يُسلموا، وهو ما أكّد عليه بارت بقوله: ((وكان الهدف من هذه الجهود في ذلك العصر وفي القرون التّالية بهدف التّبشير، وهو إقناع المسلمين بلغتهم ببطلان الإسلام واجتذابهم إلى الدّين المسيحي))[2]

وقال فوك مؤكّدا على دوافع الاستشراق في هذه المرحلة: ((ولقد كانت فكرة التبشير هي الدافع الحقيقي خلف انشغال الكنيسة بترجمة القرآن واللغة العربية. فكلّما تلاشى الأمل في تحقيق نصر نهائي بقوة السّلاح، بدا واضحا أنّ احتلال البقاع المقدّسة لم يؤدي إلى ثني المسلمين عن دينهم، بقدر ما أدّى إلى عكس ذلك، وهو تأثر المقاتلين الصليبيين بحضارة المسلمين وتقاليدهم ومعيشتهم في حلبات الفكر))[3]، وغيرُ مستغرب أن يكون الهدف من هذه الحركة هو التّبشير؛ لأنّ أغلب المستشرقين كانوا من رجال الكنيسة أو أتباعهم المقرّبين، وهو ما أشار إليه البروفيسور محمّد السيّد الجليند في قوله: ((ولمّا كان القائمون على أمر الحروب الصّليبية والمحركون لها من رجال الكنيسة وسدنتها، فإنّ ذلك جعل رجال الكنيسة في طليعة المهتمين بأمر الشّرق ودراسة أحواله، ومن هنا فإن طليعة المستشرقين كانوا في معظمهم من القساوسة ورجال الدين المسيحي))[4].

إذن نستخلص ممّا سبق أن بداية الاستشراق كانت بجهود فرديّة من بعض الرّهبان لدراسة علوم شرقية محدّدة، ثم ما لبثت أن تبلورت في القرن الحادي عشر إلى دراسات كان أبرزها ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية ثمّ أنشئ بعدها أول قاموس لا تيني، والذي يميّز هذه المرحلة أنّ الكنيسة لعبت دورا كبيرا في توجيه الدّراسات التي تناولت علوم

---

[1] الحياة الدينية في القرن الهجري الأول بين الواقع وما افترضه المستشرق جولد تسهر، محسن عبد الناظر، ص3.

[2] الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ص16.

[3] تاريخ حركة الاستشراق، ص16-17.

[4] الاستشراق والتبشير، ص13.

الشرق بما يخدم مصالحها الدّينية المتمثّلة في الحد من انتشار الدّين الإسلامي وتوسيع دائرة التّبشير، ومصالحها السّياسية المتمثّلة في اختراق بنية النّسيج الاجتماعي الإسلامي من خلال إذكاء الصّراعات العقائديّة والمذهبية بهدف نشر الفرقة والتّشرذم ليسهّل هذا من مأموريتها في الحروب الصليبية التي بدأ التخطيط لها منذ القرن العاشر ميلادي، وكلّ هذه الجهود – في هذه المرحلة- تصبّ في هدف واحد وهو التّمكين للمسيحية والقضاء على الدّين الإسلامي الذي يمثّل خطرا محدقا على المسيحية كما يرى الصليبيون في تلك الحقبة.

الفرع الثاني: مرحلة التأطير والتنظيم

شهد الاستشراق في هذه المرحلة تحوّلا جذريّا، من خلال انتقاله من الجهد الفرديّ إلى العمل الجماعي المنظّم، تحت غطاءٍ أكاديمي؛ ومن المعلوم أنّ التّسمية من الأساسيّات الواجب توفّرها في أي عمل منظّم، سواء كان هذا العمل سياسي أو عسكري أو علمي ...؛ وهو ما انطبق على الحركة الاستشراقية، التي تحوّلت في هذه المرحلة من التّنظير إلى التّطبي؛ وبداية التّطبيق كان بإدخال مصطلح " الاستشراق" في المعاجم الغربيّة، إذ ظهرت هذه التسمية في المعاجم الغربية في القرن الثامن عشر للميلاد، وهو ما ينطبق أيضا على مصطلح " المُستشرق"، حيث إنّهما ظهرا بالتّوازي في المعاجم الإنجليزية والفرنسيّة، قال الدّكتور أحمد سمايلوفتش مؤكّداً هذا الطّرح: ((كلمتي " الاستشراق" و " المستشرق" علميّاً حديثتا العهد نسبيا في الإنجليزية والفرنسية إذ تبنتها الأولى عام 1779 وتبنتها الأخرى حوالي عام 1799 واعترفت بهما الأكاديمية الفرنسية المشهورة بالحيطة في إدخال الكلمات الجديدة إلى اللغة الفرنسية فأدخلتها إلى معجمهما المشهور عام 1838م))[1].

ويمكنُ القول إنّ الاستشراق اكتسى صبغة التّنظيم المُعلن والمُؤطَّر بصفة رسميّة في القرن التاسع عشر، وبالتّحديد في العاصمة الفرنسية باريس التي احتضنت أول مؤتمر للمستشرقين، قال الدكتور مصطفى السباعي: ((... وفي الربع الأخير من القرن التاسع عشر عُقد أول مؤتمر للمستشرقين في باريس عام 1883م، وتتالى عقد المؤتمرات التي تلقى فيها الدراسات عن الشرق وأديانه وحضاراته وما تزال تعقدُ حتى هذه الأيّام))[2].

وقال الشيخ عبد الرحمان الميداني واصفاً هذه المرحلة: ((أُسِّست للاستشراق معاهد، وتألفت جمعيات من المستشرقين للتعاون في الأعمال المتعلقة بالدراسات والعلوم الشرقية، كنشر بعض المخطوطات العربية، ووضع الفهارس الشاملة لبعض الكتب الإسلامية الأصول، ووضع بعض المعاجم المفهرسة، وتفصيل آيات القرآن الكريم بحسب موضوعاتها، ونحو ذلك. ودخلت هذه الدّراسات الاستشراقية في الجامعات الكبرى، فكان لها فروع حتى مستوى تحصيل شهادة الدكتوراه، وأخذ فريق من المستشرقين يؤلف المؤلفات المتعلّقة

---

[1] فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، 1418هـ، 1998م، ص32.

[2] الاستشراق والمستشرقون، ص15.

بالعلوم الإسلامية لخدمة أهداف الاستشراق الأساسية))[1].

وقد ظهر الاستشراق في هذه المرحلة كعمل منظّم، حيثُ ظهرت العديد من المدارس الاستشراقية كالمدرسة البريطانية والمدرسة الفرنسية والمدرسة الألمانية والمدرسة الإسبانية وغيرها من المدراس الأخرى، وينخرطُ في كلّ مدرسة مجموعة من المستشرقين يتبنّون مناهج متعدّدة في تعاملهم مع العلوم الشّرقية، وأكثر ما ميّز هذه المرحلة عن المرحلة السابقة أن الاستشراق تخلّص في جانب منه من عباءة الكنيسة، وغلب عليه الجانب الأكاديمي البحت، من خلال ظهور فئة من المستشرقين تناولت العلوم الشرقية، وفق منهج علمي أكاديمي دقيق، يقوم على دراسة الحضارة الإسلامية دون تحيّز وبعيداً عن الطّعنِ والتّجريح؛ يقول المستشرق الألماني رودي بارت مبرزا هذه الفكرة: ((فنحن معشر المستشرقين، عندما نقوم اليوم بدراسات في العلوم العربية والعلوم الإسلامية لا نقوم بها قط لكي نبرهن على ضِعة العالم العربي الإسلامي، بل على العكس، نحن نبرهن على تقديرنا الخاص للعالم الذي يمثله الإسلام ومظاهره المختلفة والذي عبر عنه الأدب العربي كتابة. ونحن بطبيعة الحال لا نأخذ كلّ شيء ترويه المصادر على عواهنه دون أن نُعمل فيه النّظر، بل نقيم وزنا فحسب لما يثبت أمام النقد التاريخي أو يبدو كأنه يثبت أمامه. ونحن في هذا نطبق على الإسلام وتاريخه، وعلى المؤلفات العربية التي نشتغل بها المعيار النقدي نفسه الذي نطبقه على تاريخ الفكر عندنا وعلى المصادر المدونة لعالمنا نحن))[2].

فـ"رودي بارت" هنا أشار بقوله هذا إلى مسألة مهمة وجب على الباحثين في هذا الميدان التّنبّه إليها، وهي أن يبتعد الباحث في دراسة الحركة الاستشراق عن التعميم قدر الإمكان؛ لأن المستشرقين مشارب متنوّعة ومناهج مختلفة، ومن الإجحاف أن يُتّهم جميع المستشرقين بمعاداة الإسلام والتّشكيك في أصوله والطّعن في رموزه، وهو ما أكّد عليه الدكتور محمد إبراهيم الفيومي في قوله: ((ليس من المنطق، وليس من التاريخ أن نصدر حكما عامّا على " أكاديمية الاستشراق" ففيها ذوو التوجّه الاستعماري، وذوو التوجّه التبشيري، وفيهم ذوو التوجّه الموضوعي، وذلك مما يقف مانعا أمام إصدار حكم عام يدين الاستشراق))[3].

وفي نفس السّياق قال الشيخ عبد الرحمان الميداني: ((وظهر ضمن المستشرقين نفر عُني بالدراسات الاستشراقية، رغبة في البحث العلمي المتجرّد، دون أن يكون مدفوعا بدافع تبشيري، أو دافع استعماري، وكان من بعض هؤلاء إنصاف للحقيقة دون تحيز، وبعض هؤلاء المنصفين تأثّر بالإسلام وبالحضارة الإسلامية، واستطاع أن يتحرّر من تقاليده

[1] أجنحة المكر الثلاثة، ص124.

[2] الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ص15-16.

[3] الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، 1414هـ، 1994م، ص12.

العمياء، وعصبيته الجاهلية فأسلم))[1]، وقد كان لهؤلاء فضل كبير على الحضارة العربية والإسلامية من خلال عنايتهم بالتّراث العربي والإسلامي، سواء كان ذلك بالتّحقيق أو الفهرسة أو الدّراسة، وهو ما أشار إليه الأستاذ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية البروفيسور علي بن إبراهيم النّملة في قوله: ((وعلينا أيضا مواجهة الحقيقة التي مؤدّاها أن للمستشرقين فضلا على تراث المسلمين، من حيث حفظه ونشره وتحقيقه في وقت غابت فيه الدّراسات " الشّرقية" الجادّة المنتمية التي تخدم هذا التّراث))[2].

خاتمة

وانطلاقا مما سبق من ضبطٍ لمفهوم الاستشراقِ وتعريفٍ بالمستشرقين، وبعد تحقيقِ الخلافِ في تاريخ نشأة الحركة الاستشراقية أستخلص النتائج الآتية:

- مصطلح الاستشراق مصطلح حديث لم تتعرّض له المعاجم اللغوية القديمة، كما لم يتفق الباحثون في ضبط معناه؛ وإنْ أجمعوا على أنّ تسميته مشتقٌّة من الشّرق، ثمّ ما لبث أن تجاوز الاستشراق هذا المفهوم مع مرور الزّمن.

- مرّ الاستشراق في نشأته بمرحلتين أساسيتين، **الأولى**: مرحلة الإرهاصات، وظهر فيها الاستشراق كفكرة أساسها محاولة معرفة أدقّ التّفاصيل عن الشّرق الإسلامي لأهدافٍ تبشيرية واستعماريّة بحتة، **والأخرى:** مرحلة التأطير والتنظيم، وكانت بدايتها بظهور تسميته في المعاجم الغربية في القرن الثامن عشر، وانعقاد أوّل مؤتمر رسمي للمستشرقين سنة 1883م بباريس.

- كان للكنيسة دورٌ كبير في تشجيع الاستشراق وتدعيم المستشرقين بشتّى الوسائل، ولا أدلّ على ذلك من قيادة الرّهبان لقاطرة الحركة الاستشراقية في بداياتها.

- ارتكزت الدّراسات الاستشراقية في بدايتها على ترجمة اللغة العربية والقرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية، ثمّ توسّعت لتشمل دراسة باقي العلوم المتعلّقة بالشّرق.

- المستشرقون صنفان؛ صنفٌ ناصبَ العداء للحضارة العربية والإسلامية ولم يتحلّ بالموضوعيّة في دراساته، وآخَرٌ اتبع منهجاً علميّاً دقيقاً يقوم على الحياد المطلق في دراسة المباحث الاستشراقية.

قائمة المصادر والمراجع

1. **أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها التبشير والاستشراق والاستعمار**، عبد الرحمان الميداني، دار القلم، دمشق، ط8، 1420هـ، 2000م.
2. **الاستشراق في السيرة النبوية**، عبد الله محمد الأمين النعيم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي

---

[1] أجنحة المكر الثلاثة، ص121.

[2] الاستشراق والدراسات الإسلامية، ص127.

ط1، 1417هـ، 1797م.

3. **الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي**، محمد إبراهيم الفيومي، 1414هـ، 1994م.

4. **الاستشراق والتبشير**، محمّد السيّد الجليند، دار قباء، القاهرة، 1999م.

5. **الاستشراق والخلفيّة الفكريّة للصّراع الحضاري**، محمد حمدي زقزوق ، دار المنار، القاهرة ط2، 1409هـ، 1989م.

6. **الاستشراق والدراسات الإسلامية**، علي بن إبراهيم النّملة، مكتبة التوبة، الرياض، السعودية ط1، 1418هـ، 1998م.

7. **الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم**، مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط3، 1405هـ، 1985م.

8. **الاستشراق وجه للاستعمار الفكري**، عبد المتعال محمد الجبري، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1416هـ، 1995م.

9. **الاستشراق**، إدوارد سعيد، ترجمة: محمد عناني، رؤيا للنشر والتوزيع، 2006م.

10. **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث**، مالك بن نبيّ، دار الإرشاد، بيروت ط1، 1388هـ، 1969م.

11. **تاريخ الأدب العربي للمدارس الثانوية والعليا**، أحمد حسن الزّيات، دار نهضة مصر، الفجالة القاهرة.

12. **تاريخ الاستشراق وسياساته**، زكاري لوكمان، ترجمة: شريف حسين، دار الشروق، القاهرة مصر، 2007م.

13. **تاريخ حركة الاستشراق**، يوهان فوك، ترجمة: عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، ط2 2001م.

14. **الحياة الدينية في القرن الهجري الأول بين الواقع وما افترضه المستشرق جولد تسيهر**، محسن عبد الناظر، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد الثالث، 1408هـ، 1988م.

15. **الخصائص**، ابن جني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4.

16. **الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية**، رودي بارت، ترجمة: مصطفى ماهر، المركز القومي للتّرجمة، القاهرة، 2011.

17. **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر**، أحمد سمايلوفتش، دار الفكر العربي القاهرة، 1418هـ، 1998م.

18. **كتاب العين**، الفراهيدي، ت: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

19. **لسان العرب**، ابن منظور، مادّة شرق، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.

20. **معجم اللغة العربية المعاصرة**، أحمد مختار عبد الحميد عمر، مادة شرق، عالم الكتب، ط1 1429هـ، 2008م.

21. **المفصل في صنعة الإعراب**، الزمخشري، ت: علي بو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، ط1 1993م.

22. **نقد الخطاب الاستشراقي**، ساسي سالم الحاج، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1 2002م.

مدرسة الاستشراق الإيطالية ـ نشأتها وأعلامها ـ

بقلم
ط.د. ناجية خبزي ، إشراف أ. د كمال قدة
معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي - الجزائر
nadjia.bayan@gmail.com



المقدمة

الحمد لله رب المشارق والمغارب، من بعث في كل أمة رسولا وخصنا بالنبي العاقب، وجعل دينه الإسلام فكان الدين الغالب، أصلي عليه وعلى آله وصحابته، ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن الناظر إلى الاستشراق وإلى هذا الاهتمام الكبير بالشرق- وخاصة الدول الاسلامية- وإلى هذه الدراسات والمؤلفات الضخمة التي قد تأخذ من صاحبها السنين الكثيرة إن لم يكن عمره كله، وهذه المنشآت من مدارس وجامعات وجمعيات، وما يصدر عنها من مجلات وكتب ومؤتمرات ليقف مشدوها يتساءل لماذا كل هذا الاهتمام بثراتنا؟ ثم ما قيمة نتاجهم ومدى صحته وسلامته؟ وما هي المناهج التي انتهجوها في التعامل معه؟ وهل هي نفس المناهج والطرق التي سلكوها في التعامل مع تراث غيرنا من المسيحية والبوذية والهندوسية؟ وأين نحن من هذا كله؟

كل هذه الأسئلة وغيرها الكثير جالت بخاطري عندما رمت البحث في هذا الموضوع، فالاستشراق يتعامل مع إرثنا العلمي بل ومع أفكارنا وما هم سائر إليه حال أبنائنا.

الإشكالية:

نظرا لأهمية موضوع الاستشراق باعتباره قد مس جميع جوانب حياتنا، وشتى قضايانا وتتلمذ في مدارسه العديد من أبنائنا، فكان له يد في صياغة الفكر الغربي والشرقي، ارتأيت بعد استشارة اساتذتي البحث في أحد المدارس الاستشراقية، وهي المدرسة الإيطالية باعتبارها من أوائل المدارس ولقربها واحتكاكها بالعالم الإسلامي، فوسمت بحثي ب: مدرسة الاستشراق الإيطالية- نشأتها وأعلامها-

فما هي المدرسة الاستشراقية الإيطالية؟

يتفرع عن هذا السؤال: ما تعريف الاستشراق؟ ما هي نشأة الاستشراق ودوافعه؟ ما هي نشأة الاستشراق الإيطالي؟ ما هي مناهج المستشرقين الإيطاليين؟. من هم أعلام المدرسة

الإيطالية؟.

أهمية البحث:

- تكمن أهمية البحث في الضرورة الملحة إلى معرفة هؤلاء الذين اهتموا بتراثنا وبكل ما يمس حياتنا، أخذوا أكثر إرثنا وأعادوا صياغته حسب مناهجهم وأهدافهم ومقاصدهم، وقدموه لنا وللآخرين مصبوغا بآرائهم ومعتقداتهم، تتلمذ على أيديهم أبناؤنا فانبهروا بهم وتبنوا أفكارهم ومناهجهم.
- كما تكمن أهمية البحث في قرب إيطاليا من الوطن العربي، واحتكاكها به من القدم.
- طبيعة هذا التواصل وضرورة النظر فيما ورد عنهم وتمحيصه وإعادة النظر فيه.

أهداف البحث:

- معرفة الاستشراق بداياته ودوافعه.
- معرفة مناهج المستشرقين الإيطاليين.
- التعرف على بعض أعلام المدرسة الإيطالية، ونظرتهم وتعاملهم مع الموروث الإسلامي

الدراسات السابقة:

الاستشراق الإيطالي في السيرة النبوية، عباس قاسم عطية.

صورة محمد في عيون الاستشراق الإيطالي، د. محمد العماري.

بالإضافة إلى الكتب التي اعتنت بالاستشراق، مفهوما ومنشأ ومدارسا.

منهج البحث والخطة

انتهجت في البحث المنهج الوصفي والمنهج التاريخي، وقد قسمت بحثي إلى ثلاثة مطالب: المطلب الأول عرفت فيه بالاستشراق، يليه المطلب الثاني تحدثت فيه عن نشأة الاستشراق ودوافعه، المطلب الثالث بسطت الحديث فيه عن المدرسة الإيطالية عن نشأة الاستشراق الإيطالي، ثم مناهج المستشرقين الإيطاليين، فالتعريف ببعض أعلام المدرسة الإيطالية، وختمت بخاتمة حوت نتائج البحث.

المطلب الأول: تعريف مدرسة الاستشراق

الفرع الأول: الاستشراق لغة

الاستشراق لفظ أجنبي مأخوذ من orientalism أو كلمة orient تعني (الشرق)، ثم ترجم بهذا اللفظة بالعربية الاستشراق من شرق؛ أي اتجه نحو الشرق، والمشرق مكان شروق الشمس، إذا زيد عليها الحروف التي هي: (الألف، سين، التاء) أصبحت استشراق، وهو طلب الشرق.

قال الزيادي: " تحديد المصطلح ينبغي أن يمر بفهم لغوي تحدده الألف والسين والتاء التي هي حروف تدل في مجموعها على الطلب، ومن ثم فإن الاستشراق هو طلب الشرق،

وتحت هذا المعنى تدخل مفاهيم عديدة فزيارة الشرق أو الاهتمام به أو الكتابة عنه أو القراءة حوله أو التخصص فيه أو استعماره كلها تسمى استشراقا"[1] .

أو تدل على الصيرورة والتحول قال الشيباني: "أصل الكلمة العربية مشتق من استفعل وأقرب معانيها إلى ما نحن بصدده تفيد الصيرورة والتحول من قبيل استنوق الجمل أي صار كالناقة، واستحجر الطين أي صار كالحجر ومن هنا استشرق الرجل أي صار شرقيا"[2] .

نلاحظ أن الترجمة لا توحي بالمعنى الدقيق للكلمة في أصلها الأجنبي.

في معاجم اللغة :

" (أشرقت) الشَّمْس طلعت وأضاءت على الأَرْض، (شَرق) أَخذ فِي نَاحيَة الْمشرق، (الْمشرق) جِهَة شروق الشَّمْس والبلاد الإسلامية فِي شَرْقي الجزيرة الْعَرَبيَّة"[3].

" استشرقَ يستشرق، استشراقًا، فهو مُستشرِق، استشرق الأوربيُّ: اهتمَّ بالشرق والدراسات الشرقيَّة "[4].

الفرع الثاني: الاستشراق اصطلاحا

الاستشراق كلمة مضطربة قلقة ليس لها مدلول واحد عند الجميع، عرفت بتعريفات عديدة، تتفاوت من حيث الطول والاختصار من حيث مجال الدراسة والمقصد من حيثما يدخل فيها وما لا يدخل لا يخلوا كل منها من بعض الزيادات.

من ذلك ما أضافه عبد الرحمن حبنكة وهو أنه: تعبير أطلقه غير الشرقيين ليبين مصدر المصطلح. وقول عبد الحميد غراب أنه: دراسات أكاديمية- ليخرج الدراسات غير الأكاديمية-، إلا أنه حصرها في الدافع التبشيري والاستعماري، وكونه أكاديمي أي اختص بالجامعات والبحوث والملتقيات، فيما كان التبشير عند العامة وفي الأطوار التعليمية الأولى. ذلك وما زاده البعض من المقصد الأساسي للاستشراق، وهو السعي إلى الهيمنة على الشرق وصياغة تصور عليه عند الغربي، أو إعادة تشكيل الشرق.

عُرف في الموسوعة الميسرة "الاستشراق Orientalism تعبير يدل على الاتجاه نحو الشرق، ويطلق على كل من يبحث في أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم، ويقصد به ذلك التيار الفكري الذي يتمثل في إجراء الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، والتي تشمل حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته، ولقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة، وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة، معبراً عن الخلفية الفكرية للصراع

---

[1] الاستشراق أهدافه ووسائله، فتح الله الزيادي، ص: 17.

[2] صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر، د. المبروك الشيباني، ص: 46.

[3] مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرين، دار الدعوة. 1/ 480.

[4] معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عبد الحميد ، ط1، عالم الكتب، 1429 هـ - 2008 م. 2/ 1192.

الحضاري بينهما"[1] .

عرفه محمد بهي بقوله: "الاستشراق بحوث ودراسات في قضايا التراث الإسلامي: في العقيدة .. وفي الفقه .. والشريعة .. وفي التاريخ السياسي .. وفي الإمامة والخلافة .. وفي الفلسفة .. وفي الاجتماع"[2].

وقال عنه عبد الرحمن حبنكة أنه: " تعبير أطلقه غير الشرقيين على الدراسات المتعلقة بالشرقيين: (شعوبهم وتاريخهم وأديانهم ولغاتهم وأوضاعهم الاجتماعية وبلدانهم وسائر أراضيهم وما فيها من كنوز وخيرات وحضاراتهم وكل ما يتعلق بهم)"[3].

وقال أ.د/ محمد السيد الجليند: " أطلق لفظ الاستشراق على تلك المحاولة التي قام ويقوم بها بعض مفكري الغرب للوقوف على معالم الفكر الإسلامي وحضارته وثقافة الشرق وعلومه" [4].

أما أحمد عبد الحميد غراب فقال : فهو عبارة عن دراسات أكاديمية، يقوم بها غربيون من الدول الاستعمارية، للشرق بشتى جوانبه: تاريخه وثقافاته، وأديانه، ولغاته، ونظمه الاجتماعية والسياسية، وثرواته، وإمكاناته.. من منطلق التفوق العنصري والثقافي على الشرق، وبهدف السيطرة عليه لمصلحة الغرب، وتسويغ هذه السيطرة بدراسات وبحوث ونظريات تتظاهر بالعلمية والموضوعية"[5].

وعُرف أيضا ب: "إن الاستشراق: حركة فكرية ركزت دراساتها وأبحاثها في مجملها على اللغة العربية والدين الإسلامي للتمكن من احتواء الأمة الإسلامية، ونفي تميزها، وتحقيق سيادة الغرب وهيمنته على العالم الإسلامي بخاصة"[6] .

قال إدوارد سعيد: " الاستشراق أسلوبا غربيا للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه والتسلط عليه"[7].

"ومن الغربيين الذين تناولوا ظهور الاستشراق وتعريفه المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون ؛ الذي أشار إلى أن مصطلح الاستشراق ظهر في اللغة الفرنسية عام 1799بينما ظهر في اللغة الإنجليزية عام 1838، وأن الاستشراق إنما ظهر للحاجة إلى إيجاد فرع متخصص من فروع المعرفة لدراسة الشرق.

---

[1] الموسوعة الميسرة في الأديان ،إشراف ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، 2/ 687.

[2] الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة، محمد البهي، ص: 30.

[3] أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة، 1/ 120.

[4] الاستشراق والتبشير، أ. د. محمد السيد الجليند، ص: 10.

[5] من الاستشراق وموقفه من السنة النبوية، فالح بن محمد الصغير، ص: 6. لم أعثر على مصدره.

[6] دراسات في تميز الأمة الإسلامية وموقف المستشرقين منه، إسحاق بن عبد الله السعدي، 1/ 188.

[7] الاستشراق، إدوارد سعيد، ص: 45- 46.

أما المستشرق رودي بارت فيقول:" الاستشراق علم يختص بفقه اللغة خاصة"[1]. يعتمد المستشرق الإنجليزي آربري تعريف قاموس أكسفورد الذي يعرف المستشرق بأنه: " من تبحّر في لغات الشرق وآدابه"[2].

من خلال ما ذكرت يتضح أن الاستشراق مفهومه غير منضبط ولا منحصر، وهذا جلي من خلال ما عرضنا من تعريفات لبعض المفكرين، يظهر كذلك الغبش في المراد بالاستشراق هل هو المعنى الجغرافي للكلمة؟ - وهذا غير مراد لأن لكل جهة شرقها-، يظهر من التعريفات أن بعضهم قد عمم فأدخل كل من درس الشرق حتى من المسلمين، ومن خصص بالدراسة العالم الإسلامي أخرج من دخل في الشرق من آسيا وإفريقيا، ومن أشار إلى المقصد أخرج كل من اهتم بالشرق بدافع الحب والمعرفة وإن قلوا.

وقد بين اضطراب المصطلح علي إبراهيم النملة وفصله ثم أعطى مفهوما أكيدا لكن يبقى هذا رأيه لأن غيره له رأي آخر فقال:" إسهام علماء ومفكرين غير مسلمين شرقيين أو غربيين في العلوم الإسلامية وفي تقاليد الشعوب الإسلامية وعاداتها وآدابها بغض النظر عن وجهة هؤلاء العلماء الجغرافية وبقطع النظر عن مكان الشعوب الإسلامية من الأرض، وعن اللغة التي تتكلمها هذه الشعوب"[3].

الملاحظ أن المستشرقين في أول الأمر كان مرحبا بهم، فكانوا يدرسون في الجامعات حتى أن هناك من قال أنهم أفهم للإسلام من أهله، وكان هناك انبهار كبير بهم، لكن بعد مدة وبظهور الصحوة الإسلامية التي ساهمت في التنفير من الاستشراق بدأ نقد الاستشراق وظهرت عيوبه فأصبح المصطلح منبوذا طرحه أهله قبل غيرهم وذلك: " لسببين: - السبب الأول: أنه يتسم بقدر أكبر مما ينبغي من الغموض والتعميم.- والثاني: أنه من ظلال معانيه الإيحاء بالاستعلاء الذي كان المديرون الأجانب يتسمون به في عهد الاستعمار الأوربي"[4].

ولهذا وذاك "كان من قرارات منظمة المؤتمرات العالمية في مؤتمرها الذي عقد في باريس عام 1973 بأن يتم الاستغناء عن هذا المصطلح، وأن يطلق على هذه المنظمة (المؤتمرات العالمية للدراسات الإنسانية حول آسيا وشمال إفريقيا) (ICHSANA) وعقدت المنظمة مؤتمرين تحت هذا العنوان إلى أن تم تغييره مرة ثانية إلى (المؤتمرات العالمية للدراسات الآسيوية والشمال إفريقية ICANAS)"[5].

وقد انقسموا هؤلاء إلى فئة طالبت برميه في زبالة التاريخ، واعتباره مصطلحا مشؤوما،

---

[1] الاستشراق، د. مازن بن صلاح مطبقاني، ص: 4.
[2] نفس المرجع ، ص: 4.
[3] الالتفاف على الاستشراق، علي بن إبراهيم النملة، ص: 19.
[4] الاستشراق، إدوارد سعيد، ص: 45- 46.
[5] الاستشراق، د. مازن بن صلاح مطبقاني، ص: 7.

من أمثال: بارنالد لويس، وبعضهم امتنع من تغييره -وهم الروس-، لكن وإن غُير الاسم فالظاهرة أو الحركة إن صح التعبير مازالت قائمة تحت مسميات عديدة ك: الدراسات الشرقية، دراسات المناطق... وغيرها.

الفرع الثالث: تعريف المدرسة

" مكان الدرس والتعليم وجماعة من الفلاسفة أو المفكرين أو الباحثين تعتنق مذهبا معينا أو تقول برأي مشترك، ويقال هو من مدرسة فلان على رأيه ومذهبه"[1].

ظاهرة الاستشراق ظاهرة غربية منشأها الأول كان الكنيسة، لدا غلب عليها طابع واحد ودوافع ووسائل واحدة مهما تباينت البيئة، فقد توارث المستشرقون أنماطا صنعها أوائل الرهبان في تعاملهم مع الموروث الإسلامي، كانت بارزة في كتاباتهم، وفي تعاطيهم مع القرآن والنبي صلى الله عليه وسلم، والتاريخ الإسلامي ككل فصعب بذلك تقسيمها إلى مدارس، وبيان ما تميزت به واحدة عن الأخرى إلا ما قد يكون الغالب.

المطلب الثاني : نشأة الاستشراق ودوافعه

الفرع الأول: نشأة الاستشراق

اختلف في بداية الاستشراق فمنهم من يعود به إلى عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وإلى المناظرة مع النجاشي وحاشيته ونصارى نجران، وإن كان هذا بعيدا لو نظرنا إلى تعريف الاستشراق، لكن ما دفعهم إلى ذلك قد يكون إلى جانب ما سبق وحدة المقصد، وهو الطعن في الوحي وفي النبي صلى الله عليه وسلم، ومن يقول بأنه مع احتكاك الرومان بالمسلمين في غزوة مؤتة ثم تبوك، أو من الحروب الصليبية مع بداية الاحتكاك السياسي والديني أو الحروب التي نشبت في الأندلس، أو مع تدمر الأوربيون من هيمنة الكنيسة، وبداية اطلاعهم على الشرق.

"ولكن الآراء تضافرت على أن الحركة الاستشراقية قد بدأت في القرن السابع الهجري في الأندلس حينما اشتدت حملة الصليبيين الإسبان على المسلمين في ديارهم الأندلس، فدعا ملك قشتالة (ميشيل سكوت) ليقوم بالبحث في علوم المسلمين وحضارتهم فجمع (سكوت) عددًا من الرهبان في بعض الأديرة بالقرب من طليطلة، وبدءوا يترجمون بعض الكتب العربية إلى اللغة الأجنبية، ثم قدمت هذه الكتب إلى الملك فأمر باستنساخها وإرسال نسخها إلى جامعة باريس، ومن أوائل الرهبان الذين درسوا في الأندلس على يد العرب الراهب الفرنسي جربرت الذي انتخب بابا لكنيسة روما عام 999م"[2].

"وفي مطلع القرن الثالث عشر الهجري -أواخر القرن الثامن عشر الميلادي- عمد المستشرقون إلى تغيير أساليبهم، وأرادوا أن يظهروا بمظهر جديد، هوما زعموا من تحرير

[1] المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرين، 1/ 280.

[2] أضواء على الثقافة الإسلامية، د. نادية شريف العمري، ص: 173- 174.

الاستشراق من الأغراض التبشيرية والاتجاه به وجهة البحث العلميّ، فأنشئت كليات لتدريس اللغات الشرقية في عواصم أوربا؛ مثل: لندن وباريس وليدن وبرلين وبطرسبرج وغيرها، وظهرت فيها أقسام خاصة لدراسة اللغة العربية، وبعض اللغات الإسلامية؛ كالفارسية والتركية والأردية، وكان الغرض منها تزويد السلطات الاستعمارية بخبراء في الشئون الإسلامية، ثم أخذ الطلاب المسلمون يؤمون هذه الكليات الأوربية للدراسة فيها" [1].

أقول أن الاستشراق كظاهرة رست جذورها ونمتها مشاعر الحقد والإحساس بالنقص والتعالي منذ أن رأت الأمبراطورية الرومانية قوة العرب المتمثلة في التوسع الإسلامي على حسابهم، فقد كانوا يملكون مناطق كبيرة من جنوب البحر المتوسط، لتزداد المرارة والحقد والإحساس بالخطر تأججا بعد الحروب الصليبية، و إلى يومنا هذا.

الفرع الثاني: دوافع الاستشراق

أولا: الدافع الديني

لا ينكر منصف أن بعض المستشرقين كان له هدف المعرفة والاطلاع على ما أوصل العالم الإسلامي إلى هذه القوة العلمية والحرية الفكرية والدينية، إلا أنهم قلة، وأن أكثرهم كان دافعهم تبشيري، لكونه انبثق من الكنيسة وعلى يد الرهبان والباباوات الذين قصدوا من ذلك تشكيك الشرق في الإسلام باعتباره قوة المسلمين، وإبعاد الغرب عن الإسلام، رغم كونهم بعد فترة أرادوا التحرر من ذلك وادعاء الروح العلمية، لكن دون جدوى فالكراهية التي يحملها الغرب ليس لها عقلانية، فهي مصبوغة بالعاطفة التي تأججها مرارة الهزيمة والاستعلاء و الإحساس بالنقص.

يقول القسيس رايد في معرض كلامه عن جهودهم في المغرب المسلم:

"إن ذلك الحاجز الذي يدعى عادة بالتعصب وهو ذلك الجدار الشاهق من الاعتزاز بالذات ومن الكره قد بناه الإسلام حول أتباعه ليحميهم في داخله، وليترك المبشر خارجه إنه جدار طالما أثبت مع الأسف أن تسلقه أو اختراقه مستحيل، إن رجالا من المبشرين عملوا سنين متوالية وفي مدينة واحدة ثم لم يستطيعوا أن يكتسبوا صديقاً أو صديقين...وقد أيقن رجال الكنيسة الصليبية والمستعمرون الأوروبيون أن بقاء القرآن مصدر قوة وتوجيه للمسلمين فيه الحكم الصارم بفشل جميع جهودهم ونشاطاتهم التخريبية، وبنهاية جميع مطامحهم وأطماعهم الاستعمارية، لذلك توجه عزم الجميع إلى هدف واحد هو: هزيمة المسلمين هزيمة روحية وفكرية وذلك بالقضاء على روح الاستعلاء الإيماني والاعتزاز بالإسلام في نفس المسلم وإذابة شخصيته الإسلامية عن طريق غسل دماغه شيئاً فشيئاً [2].

ثانيا: الدافع السياسي

ما برح هذا الدافع ملازمًا للحركة الاستشراقية في كثير من مراحلها وأطوارها إذ انبرى

---

[1] أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، علي محمد جريشه - محمد شريف الزيبق، ص: 19.

[2] ينظر: المستشرقون في الميزان، عبد العزيز بن عبد الفتاح القارئ ، ص: 145- 146.

نفر من المستشرقين لتقديم دراسات تتناول الأمة الإسلامية جغرافيًا وسياسيًا، ليتعرفوا إلى مواطن القوة فيها فيضعفوها وإلى مواطن الضعف فيغتنموها، وذلك ببث سموم الفرقة والخصومة، والتشكيك في الدين لإضعاف قوة الخصم، وقد تلوّن في مرحلة الاستعمار بما يتناسب معها، وتكونت بسبب ذلك رابطة رسمية بين الاستشراق والاستعمار، وانساق في هذا التيار عدد من المستشرقين الذين ارتضوا لأنفسهم أن يكون عملهم وسيلة لإذلال المسلمين وإضعاف شأن الإسلام وقيمه، حيث ضم المستعمر هؤلاء المستشرقين إلى حاشيته وولاهم كراسي اللغة الشرقية في الجامعات والمدارس الخاصة، والمكتبات العامة فراحوا يأخذون كل ما فيها وما بأيدي الجهال من مخطوطات وكنوز، كما استعمل بعضهم كمستشارين بسبب معرفتهم الكبيرة بالوسط جغرافيا واجتماعيا[1].

ثالثا: الدافع العلمي

كان من الأولى أن يكون هذا الهدف هو الهدف الأول للمستشرق؛ لأن الباحث الأصل فيه التجرد من الأهواء، كي يكون بحثه دقيقا، إلا أن هؤلاء قلة قليلة، وحتى لو حاولوا التجرد وإخلاصهم في البحث والدراسة لا يسلمون من الأخطاء والاستنتاجات البعيدة عن الحق، إما لجهلهم بأساليب اللغة العربية، وإما لجهلهم بالأجواء الإسلامية التاريخية على حقيقتها، وتعاملوا معها كمجتمعاتهم، أما الكثير منهم لم يسلموا من النوايا الخبيثة التي يغذيها الحقد الدفين مند الأمد، فبحثوا في التراث وأمضوا السنين بهدف تصيد الثغرات لضرب الإسلام بكل الوسائل[2].

رابعا: الدافع التجاري

لا يخفى على أحد أن الهدف الأول للمستعمر هو استنزاف البلد، وفتح سوق جديدة لمنتجاتهم التي تفوق حاجة مواطنيهم، وقد كان للمستشرقين دورا فعالا في خدمة هذا الهدف، وذلك بما يقدموه من دراسات عدة عن الشرق وأهله وعاداتهم وطبائعهم وطرائق معيشتهم، ومعرفة مصادر المواد الخام والطاقة ونحوها، وقد عبر أحد المفكرين المسلمين عن ذلك بقوله:" ومن الدوافع التي كان لها أثرها في تنشيط الاستشراق، رغبة الغربيين في التعامل معنا لترويج بضائعهم، وشراء مواردنا الطبيعية الخام بأبخس الأثمان ولقتل صناعتنا المحلية التي كان لها مصانع قائمة مزدهرة في مختلف بلاد العرب والمسلمين"[3].

المطلب الثالث: الاستشراق الإيطالي

الفرع الأول: نشأة الاستشراق الإيطالي

أشرت عند الحديث عن نشأة الاستشراق عموما عن عدم القدرة على التحديد الدقيق لبداياته وذلك ينطبق على الاستشراق الإيطالي، لكن المسلم به هو أنه ابتدأ مبكرا

[1] ينظر: دراسات في تميز الأمة الإسلامية، إسحاق بن عبد الله السعدي،. 1/ 228- 229.

[2] ينظر: مناهج جامعة المدينة العالمية، اتجاهات فكرية معاصرة، ص: 294- 295.

[3] الاستشراق والمُسْتَشْرِقُونَ ما لهم وما عليهم، مصطفى بن حسني السباعي، ص: 23.

جدا نظرا للاحتكاك المبكر مع العرب من قبل الإسلام وبعده وذلك بسبب الموقع الجغرافي لإيطاليا، فهي تطل على البحر المتوسط من الجنوب والغرب، وإلى جانب وجود الكنيسة الكاثوليكية بها.

ومع أن الوجود الرسمي للاستشراق كان بصدور قرار مجمع فينا الكنسي في عام 1312هـ حيث أنشئت عدد من كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوربية، إلا أن ذلك لا يمنع أنه كانت هناك حركة استشراقية قبل هذا التاريخ ولو فردية، فقد ظهر الاحتكاك بين النصارى والمسلمين مند فتح الأندلس وفتح مجالس العلم في مساجد صقلية وكان يرتادها العديد من المسيحيين الذين استهوتهم تلك المجالس، والتي كان لها أثر في المطالبة بالإصلاح الديني، ومحاولة التحرر من الكنيسة، فكانت بداية اشتعال الحرب على الكنيسة، تليها الحروب الصليبية التي زادت نار الحقد استعارا ضد المسلمين، ودفعت الكنيسة إلى الاستنفار للحفاظ على بقائها، فكونت مجموعة من الرهبان لدراسة اللغة العربية، بهم تبدأ مشروعها الاستشراقي وفق مناهج وأسس وضعتها لهم، ويظهر الوجود الحي للاستشراق الإيطالي من خلال المستشرقين وأعمالهم، كذا كثرة الجامعات والمطابع.

من أوائل الرهبان الإيطاليين الذين قدموا خدمات جليلة للاستشراق الإيطالي: الراهب الملقب بقسطنطين الإفريقي عام 1087م، زار العديد من دول الشرق، وانكب على ترجمة العديد من الكتب منها كتب الطب، و(جيرار دي كريمون): (1114 – 1187) Gérard de Grémone عاش زمنا كبيرا في طليطلة عمل على ترجمة كتب الطب والأدوية التي كان لها دور في نهضة أوربا، وممن قدم أعمال جليلة للاستشراق الإيطالي أيضا توما الأكويني (1114- 1187م) اهتم بالدراسات الإسلامية الفلسفية[1].

وبصدور قرار فينا انشأت الجامعات في أوربا، كان في إيطاليا عدد منها اختصت كل واحدة بعلم من العلوم الشرقية: "عنيت جامعة بولونيا 1076 بعلوم العرب، وجامعة نابولي 1224 بثقافتهم، وجامعة روما 1248 بالآثار واللغة والآداب العربية والألسنة السامية، وجامعة فلورنسا 1321 باللغات الشرقية، والجامعة الغريغورية 1553 باللاهوت، والحق والقانون الشرقي والدراسات الإسلامية ... وأصبح الرهبان يشكلون طلائع الاستشراق بصفة عامة"[2].

كما تمت أول طباعة لنص القرآن العظيم بأروبا في البندقية سنة 1537- 1538م على يد أليساندرو باغانيني، بالمطبعة التي أنشأها فرديناندي دي ميديتشي، وأول ترجمة للقرآن في إيطاليا كانت سنة 1543م على يد أندريا أريفابيني وقد أخذها على النسخة اللاتينية التي تعد أول ترجمة للقرآن، ورغم ما فيها من الأخطاء إلا أن الكنيسة قد طلبت بإحراقها خوفا من تأثيرها على العامة، لتأتي ترجمة ثانية للقرآن علي يد الإيطالي لود فيكو ماراتشي سنة 1698م، وقد لاقت هذه الترجمة ذيوعا في العديد من الدول؛ لأنه أضاف إليها بعض

[1] ينظر: الاستشراق الإيطالي في السيرة النبوية، عباس قاسم عطية، ص: 42.

[2] المستشرقون والسُنَّة، أ.د.سعد المرصفي، ص: 11.

الاقتباسات من التفاسير المختلفة، والكتب الاسلامية التي اختيرت بعناية لتعطي أسوأ صورة عن الاسلام وعن النبي صلى الله عليه وسلم، كما أنه قدم للترجمة بجزء عنونه ب: (تفنيد مزاعم القرآن)[1].

"وأنشأ البابا غوريغوريوس الثالث عشر المدرسة المارونية في رومة (1584) تم تأسست مطبعتها (1653) والبابا أربانوس الثامن أنشأ مدرسة نشر الإيمان ،ومطبعتها في رومة (1622 -1627) Col, ur. de Propaganda fide وكلف مجمع نشر الإيمان الرهبنات بتأسيس مراكز للغات الشرقية في رومة، فعين الأب جارديان -

Gardien .Th الفرنسيسكاني من القدس أول أستاذ للعربية في إحداها، ثم قرر المجمع تدريس العربية والسريانية والعبرية في أديار البندقية وغيرها..."[2].

مم يلاحظ في الاستشراق الإيطالي الوراثة العلمية من ذلك: جويدي وابنه ميكلنجلو، وغبريالي وابنه فرنسيشكو، نللينو وابنته ماريا، ووجود مستشرقات إيطاليات دخلن مجال الدراسات الاستشراقية أمثال: ماريا نللينو، أولجا بنتو...[3]

الفرع الثاني: مناهج المستشرقين الإيطاليين:

عرفنا أن الاستشراق الإيطالي بدأ في حضن الكنيسة، وذلك أن الكنيسة لما شعرت بالخطر جمعت مجموعة من الرهبان لدراسة اللغة العربية باعتبارها بوابة الولوج إلى هذا المارد الذي كان يوقد مضجعها ووضعت لهم الخطط والمناهج، حددت لهم اتجاهاتهم، فكان أكثرهم يغذيه الحقد والعصبية الدينية، وهذا ما جعل كتاباتهم وأعمالهم في أول الأمر بعيدة جدا عن الموضوعية العلمية، مع الجهل بطبيعة المنطقة لتباينها عن الغرب، والجهل باللغة العربية وما فيها من معاني وأساليب، وعدم وعيهم بالجانب الروحي والإيماني والغيبي في نصوص التشريع -القرآن والسنة-، وهذه المناهج في التعاطي مع الإرث الاسلامي تكاد تكون واحدة عند جل المستشرقين الأوربيين؛ لأن مصدرها في أول الأمر كان واحدا ومقصدهم واحد.

وقد جاءت بحوثهم كما وصفها الدكتور مصطفى السباعي تتسم بـ :

1 - سوء الظن والفهم لكل ما يتصل بالإسلام في أهدافه ومقاصده، و تصوير الحضارة الإسلامية تصويرا دون الواقع بكثير، تهوينا لشأنها واحتقارا لآثارها.

2- الجهل بطبيعة المجتمع الإسلامي على حقيقته، والحكم عليه من خلال ما يعرفه هؤلاء المستشرقون من أخلاق شعوبهم وعادات بلادهم.

3- إخضاع النصوص للفكرة، التي يفرضونها حسب أهوائهم، والتحكم فيما يرفضونه ويقبلونه من النصوص.

---

[1] ينظر: صورة محمد في عيون الاستشراق الإيطالي، د. محمد العماري، ص: 5- 9.

[2] المستشرقون، نجيب العقيقي، 1/ 348.

[3] ينظر: الاستشراق أهدافه ووسائله، محمد فتح الله الزيادي، ص: 83- 84.

4- تحريفهم للنصوص في كثير من الأحيان، تحريفا مقصودا، وإساءتهم فهم العبارات حين لا يجدون مجالا للتحريف.

8 - تحكمهم في المصادر التي ينقلون منها، فهم ينقلون مثلا من كتب الأدب ما يحكمون به في تاريخ الحديث، ومن كتاب التاريخ ما يحكمون به في تاريخ الفقه، ويصححون ما ينقله الدميري في كتاب الحيوان، ويكذبون ما يرويه مالك في الموطأ كل ذلك انسياقا مع الهوى، وانحرافا عن الحق[1].

9- كما اهتموا بالرويات الضعيفة والموضوعة، بالإضافة إلى الأساطير الخيالية.

فجاءت أعمالهم بعيدة عن الحيادية والموضوعية في الدراسة والتحليل، مصبوغة بالأحكام المسبقة وعدم الأمانة العلمية، مع الجهل بعينة الدراسة رغم سعيهم للإحاطة بها.

وقد أجرى محمد ديب دراسة إحصائية لنتاج المستشرقين في الفترة مند بداية الطباعة إلى القرن الثاني عشر الهجري، فكان من الكتب التي ركزوا عليها:

كتب التصوف، الفلسفة وعلم الكلام، التراجم والتاريخ، الديانات مقارنة ونقد العقيدة، العناية ببعض الكتب ككتاب ألف ليلة وليلة، كتاب الأغاني...إلخ[2].

ومن أساليبهم الفكرية أنهم يركزون:

دائما على أن القرآن من تأليف محمد(صلى الله عليه وسلم) كأنها مسألة أصبحت مسلمة لدى الباحثين، بل يكررون دائما أن القرآن مجموع من مصادر مسيحية ويهودية.. وعربية جاهلية.

وأن النبي صلى الله عليه وسلم مصاب بالهوس والصرع، وأفضل ما يقال عنه أنه العبقري الذكي المصلح يلوحون بذلك إلى أنه من ألف القرآن، وأنه لا يعدوا أن يكون أسطورة.

بالإضافة إلى التركيز على نصوص الجهاد الحدود والقصاص، الحياة الأسرية خاصة المرأة، محاربة الأخوة والوحدة[3].

ويظهر هذا المنهج الذي سار عليه المستشرقون في هذه الفترة في كتاباتهم بدء بترجمة القرآن وما فيها من الدس للقرآن ولشخص النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم إلى الكتابات عن السيرة من ذلك:

الراهب (فيدنيرو دي بافيا) فقد رسم صورة نمطية لشخصية النبي صلى الله عليه وسلم تصفه بكل الموبقات والفجور والمادية الحيوانية(وهو مما قال بريء صلوات ربي وسلامه عليه)، وأن أصحابه مجموعة من العبيد الآبقين مؤدين مرتشين مضطهدين للآخرين(وهم مما قال بريئون رضوان ربي عليهم أجمعين)، وهذه الصورة للأسف سار عليها

---

[1] السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، مصطفى السباعي، 1/ 188- 189.

[2] ينظر: المستشرقون والتراث، عبد العظيم محمود الديب، ص: 15- 23.

[3] ينظر: المستشرقون في الميزان، عبد العزيز بن الملاً القارئ المدني، ص: 152- 156.

من جاء بعده دون تمحيص أو بحث يغديهم في كل ذلك الحقد الدفين، والخيال والخرافات البيزنطية، منهم (أندريا داند لو) وغيرهم كثر، وصار معظم الشعراء الجوالة يعدونه كبير آلهة المسلمين، كما صوره الشاعر دانتي أسوء تصوير في مسرحيته الكوميديا الآلهية(وهو مما قالوا بريء صلوات ربي وسلمه عليه)[1].

لقد كان لظهور الطباعة وإنشاء الكراسي العلمية والجامعات أثر بارز في تطور الدراسات الاستشراقية، لتبلغ أوجها مع القرنين التاسع عشر والعشرين حيث تعززت المدارس، وتأسست الجمعيات الاستشراقية وأصبح لها اصدارات ومجلات، وعقدت مؤتمرات المستشرقين الإقليمية والدولية،كما أفاد المستشرقون من الاستعمار فائدته منهم، حيث نشأت رابطة رسمية وثيقة بين الاستشراق والمستشرقين، فقد أصبح لهم مكانة كبيرة في الإدارة الاستعمارية مكنتهم من التمويل، وسهلت لهم الوصول إلى المخطوطات والكتب. وبتخلص المستشرقين من هيمنة الكنيسة بدأ نقد الاستشراق والمستشرقين من طرف المستشرقين أنفسهم، ليعلن رسميا عن نهاية الاستشراق في المؤتمر التاسع والعشرين، ليلبس ثوبا جديدا في الظاهر اسمه العلوم الإنسانية، أو العلوم الاسلامية الخاصة بمناطق العالم الاسلامي، وفي الباطن ما هو إلا نفس الاستشراق الخبيث.

بعد هذه الأحداث بدأت تظهر بحوث تتسم بالموضوعية، والمناهج العلمية وخفت العداوة على الاسلام ولو ظاهرا عند بعضهم، فظهرت فئة منصفة سعت إلى تغيير النظرة إلى الاسلام إلا أنها وقعت في أخطاء نتيجة الجهل باللغة وبأسلوب القرآن، ونتيجة التعامل التاريخي والعلمي البحث خاصة مع الأمور الإيمانية الغيبية، وبقية فئة كبيرة على ما كانت عليه من الحقد والعداوة بنفس المنهج الأول في العصور الوسطى أو بثوب جديد لا يخلوا من الدس ونفث السموم.

الفرع الثالث: أعلام المدرسة الإيطالية

أعلام المدرسة الإيطالية كثر اختلفت بمرور القرون أهدافهم خاصة بعد تحررهم من سيطرة الكنيسة كما غيرت الكنيسة أصلا طريقتها في التعاطي مع الإسلام، فظهر عدد لابأس به من الأعلام المعتدلين والمنصفين، وبقي بعضهم على حاله من التعصب والتعالي وعدم الموضوعية في البحث. وددت في أول الأمر أن أصنف هؤلاء الأعلام حسب العلم الذي كتبوا فيه ما أمكنني ذلك فكان يستحيل لكون أكثرهم لم يكن متخصصا، كما عزمت على تقسيمهم باعتبار الموضوعية والأمانة العلمية فوجدت أكثرهم قد وقع في المحظور ولو كان منصفا متحريا للموضوعية العلمية، فعقدت العزم على أن أنتقي البعض منهم، وأعرض عند الحديث على كل واحد إلى ما قال وما قيل عنه، وكيف كانت نظرته للإسلام ما استطعت إلى ذلك سبيلا، وبدأت بالمتعصبين منهم، ثم ذكرت بعض الذين تحروا الموضوعية، وفي كل هذا اعتمدت على أقوال العلماء، حيث لم أتمكن من الاطلاع على مؤلفات العديد منهم ودراستها ما يمكنني من أخد نظرة عليهم.

---

[1] ينظر: صورة محمد في عيون الاستشراق الإيطالي، د. محمد العماري، ص: 12- 14.

دانتي أليغييري: Dante Alighieri (1265- 1321) شاعر إيطالي من فلورنسا يعتبر مؤسس الأدب الإيطالي الحديث، وهو إلى جانب ذلك جندي مصلح ومتصوف، أعظم أعماله الكوميديا الإلهية المكونة من ثلاثة أقسام: الجحيم، المطهر والفردوس، يقدم رؤية مسيحية فلسفية عن مصير البشرية، ربطت هذه الكوميديا بقصة الإسراء والمعراج، كما ربطت برسالة الغفران للمعري.

تعبيرا عن حزنه على موت حبيبته بياتريش كتب كتابه الحياة الجديدة Vita Nuova تحدث فيها عن شبابه، وهي شعر ونثر ، من آثاره أيضا قصيدة الكنز الصغير، المأدبة أو الوليمة باللهجة السكانية المملكة باللاتينية[1].

" قيل لنا إنه شاعر نابه وإن له تأثيرا في مجرى التاريخ الإنساني، وإنه أحد الممهدين للثورة الفرنسية - في رأيهم - مصدر الحرية والمساواة والتحرر الإنساني الذي يظنون أنه شمل أهل الأرض خلال القرون الأخيرة على إثر ظهور تلك الثورة"[2].

"دانتي يضع النبي صلى الله عليه وسلم في طبقة متأخرة من طبقات الجحيم، هذا الوجه الآخر من العملة لم يقولوه لنا وإنما فقط قالوا لنا إن له أثرا إيجابيا... عكس في الكوميديا الإلهية موقفا عدائيا من الإسلام والنبي محمد صلى الله عليه وسلم مكرسا صورة الدين المسيحي الحق، ومعتبرا الإسلام كفرا"[3].

لقد كان لهذه الشخصية المحبة الساخرة البكاءة، التي تبطن في داخلها حب الانتقام الذي مثله في الكوميديا أثر كبير على نشوء الثقافة القومية الإيطالية، وتغيير الفكر الأوربي والتشجيع على النهضة،كما كان له أثر على من جاء بعده من الفنانين والأدباء، حيث وضع صورة نمطية مشوهة للنبي صلى الله عليه وسلم أخذ بها الجميع دون تحقيق أو تمحيص.

الراهب دومنيكي ريكولدو: Penninin Ricoldo Damonte croce (1243- 1320م) ولد في فيرنتسة، كان مدرسا ثم أرسله البابا نقولا الرابع إلى الشرق، فتجول في فلسطين، أرمينية الصغرى، والعراق مبشرا، أقام في الموصل وبغداد مدة عشر سنوات، وطوال أسفاره كان يقع في مناظرات ومجادلات مع المسلمين.

آثاره: الجدال ضد المسلمين والقرآن مخطوط باريس، أو بعنوان ضد قرآن محمد في مخطوط المتحف البريطاني، كما ورد بعنوان: (الرد على القرآن) ترجم إلى الفرنسية، الاسبانية والإيطالية.

كتاب تحدث فيه عن أسفاره إلى الشرق[4].

هذه الشخصية لم أجد من تحدث عنها ولا استطعت الوصول إلى كتبه لمزيد معرفة عنه، لكن بما أنه راهب وفي القرون الأولى فالواضح أنه اتسم بالحقد والتعصب الشديد،

---

[1] ينظر: الكوميديا الإلهية- الجحيم- دانتي أليجيرى، ص: 18- 30.

[2] موقف الاستشراق من السُنَّة والسيرة النبوية، أكرم بن ضياء العمري، ص: 62.

[3] الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، د. محمد إبراهيم الفيومي، ص: 34.

[4] ينظر: موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمن بدوي، ص: 306.

ويظهر ذلك من خلال كتابه.

الأب لودفيكو ماراتشي: (1612- 1700م) Marracci pl

ولد في ضاحية لوكا بمقاطعة توسكاني، دخل سلك الدراسات اللاهوتية السريانية، أمضى أربعين عاما في دراسة القرآن وكتب التفسير العربية؛ ليحارب الاسلام بسلاحه كما يقول، شكل منعطفا خطيرا في مسيرة الاستشراق الديني الكلاسيكي الإيطالي، فهو أخطر شخصية لاهوتية بدلت جهودا كبيرة في سبيل ترسيخ الجدل الديني المسيحي ضد الإسلام والرسول صلى الله عليه وسلم، باعتباره مرجعا أساسيا للتصورات الكاذبة والمفترية.

من آثاره: النص القرآني بالعربية مع ترجمته باللاتينية ترجمة حرفية بهوامش توضيحية، قدم لها بمجلد كامل أسماه: دحض القرآن قدم فيه لمحة عن حياة النبي صلى الله عليه وسلم وعن القرآن مبرهنا فيه على بطلان الاسلام وحقيقة المسيحية، دراسة الاسلام[1].

الأمير كايتاني (1869 - 1926) ... Leone Caetani

ولد في روما وتخرج من جامعتها وتعلم سبع لغات منها الفارسية والعربية، وتقلد سفارة إيطاليا في واشنطن، وكان ينفق من ثروته كل سنة عشرة آلاف على العلم، رحل إلى الهند وإيران ومصر وسوريا ولبنان وجمع مكتبة شرقية زاخرة بالمخطوطات النفيسة، وانفق على ثلاث بعثات إلى مناطق الفتح لرسمها جغرافياً وطبوغرافياً، وجمع المصادر من اللاتينية والسريانية والعربية، وتناولها بالنقد والتحليل لتحقيق أخبار المصادر العربية التي لم تنشر بعد، وتحديد ما ينبغي الرجوع إليه منها لمعرفة كل حادثة[2].

آثاره:حوليات الإسلام: مشروع الكتاب تاريخ الاسلام، في عشر مجلدات من الهجرة النبوية إلى الدولة الأموية لكنه لم ينجز منه إلا من الهجرة إلى نهاية خلافة سيدنا علي رضي الله عنه، رتبه على طريقة الكتب العربية الكبرى مثل تاريخ الطبري.

كتاب التاريخ الاسلامي: كتابة تاريخ الاسلام باختصار مند السنة الأولى للهجرة حتى سنة 922هـ، لم يظهر منه غير خمس كراسات، تشمل من السنة الأولى إلى سنة 132هـ.

معجم الأعلام العربية: معجم أبجدي لأسماء الأشخاص والأماكن المذكورة في كتب التاريخ الرئيسية، وكتب التراجم، وكتب الجغرافيا، ساعده جوزيه جبريلي صدر منه مجلد واحد تمهيدي، ومجلد كان في صلب الكتاب[3].

سئل عن تفانيه من أجل العلم والتاريخ قال: " سخرني ربي لهم وربما تكون هذه الأموال التي كانت عندي بلا عدد مرصودة لهذا العمل الذي توليته لأقدم للعالم مفخرة المعجزة السماوية، ولا أخفي عليكم أن حبي الجارف للإسلام، وتاريخه المشرق نابع من شدة

[1] ينظر: صورة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم في عيون الاستشراق الإيطالي، ص: 26، د. محمد العمارتي، دراسات استشراقية، العدد: 11، ربيع 2017م..

[2] ينظر: المستشرقون، نجيب العقيقي، 1/ 372- 373.

[3] ينظر: موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمن بدوي، ص: 394- 395.

حبة وإعجابي برسول الاسلام الذي أوقف حياته، ليهدي البشرية بتعاليمه، أفلس في آخر أيامه قال في ذلك: لست نادما على إفلاسي، بل أنا شديد الندم أن تروتي لم تكن أضعاف ما كانت عليه لأستكمل ما بدأت"[1].

قيل عنه: قال السير درمنغهم عند حديثه عن مناهج المستشرقين في السيرة: " من المؤسف حقا أن غالى بعض المتخصصين من أمثال : ...كايتني في النقد أحيانا، فلم تزل كتبتهم عامل هدم على الخصوص، ولا تزال النتائج التي انتهى إليها المستشرقون سلبية ناقصة"[2].

د. عبد الرحمن بدوي: " ينزع في كتابته للسيرة النبوية، وتاريخ الخلفاء الراشدين الأربعة نزعة نقدية مفرطة، تتسم بالشك المبالغ فيه أحيانا في قبول وثائق التاريخ الإسلامي... مع إهمال الجانب الديني تماما

هذه النظرة لم تصدر عن تحامل على الاسلام كما هو الحال عند الكثير من المستشرقين، بل نزعة وضعية في معالجة أحداث التاريخ على النحو الذي سار شائعا عند المؤرخين ذوي النزعة العلمية الوضعية"[3].

فرانشيسكو جابرييلي (المولود عام 1904) Gabrieli, Francesco

كبير أساتذة اللغة العربية وآدابها في جامعة روما، برز في دراسة الشعر العربي من الجاهلية حتى آخر تطوراته الحديثة، وفي تحقيق التاريخ الإسلامي، وفي دقة ترجماته، وقد انتخب عضواً مراسلاً في المجمع العلمي العربي بدمشق (1948). ثم في غيره من المجامع والجمعيات العلمية.

آثاره: كتاب أخلاق الملوك، وخلف هرون الرشيد والحرب بين الأمين والمأمون، وكوميديا إلهية إسلامية، وترجمة رسالة الشعر لأرسطو بالعربية، والعصبية لدى ابن خلدون، وعمر الخيام، وابن المقفع، ورسالة فارسية في تاريخ الأديان[4].

مما قاله: " رغم أن العربية كانت في عهد محمد (صلى الله عليه وسلم) يملكها الشعراء والأدباء إلا أنهم فشلوا أن يأتوا بمثل الذي جاء على محمد (صلى الله عليه وسلم) من السماء، وعلى ذلك فالقرآن ليس معجزة فحسب بل هو معجزة المعجزات إن لم يكن هو الإعجاز كله- وقال أيضا- وما افتراءات المستشرقين إلا محاولة فاشلة للنيل من الدين ومن نبيه، وأرجو أن يغفر الله لي إن كنت قد جنحت، وكانت لي بعض الهبات"[5].

قال عنه أحمد حامد: " كان جادا ومحققا في التاريخ الاسلامي، استطاع أن يترجم معان

[1] الإسلام ورسوله في فكرهؤلاء، أحمد حامد، ص: 115.
[2] مناهج المستشرقين، 1/ 132.
[3] ينظر: موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمن بدوي، ص: 496.
[4] ينظر: المستشرقون، نجيب العقيقي، 1/ 395.
[5] الإسلام ورسوله في فكرهؤلاء. أحمد حامد، ص: 121.

كثيرة في القرآن وكان دقيقا في ذلك لفهمه اللغة العربية، والدين الاسلامي" [1].

ميكلانجلو جويدي (1886 - 1946) Guidi, Michelangelo.

هو ابن العلامة إغناطيوس جويدي، ولد في رومة وتلقي العربية على كبار مستشرقيها فنبه ذكره وعين أستاذاً للغة العربية وآدابها في جامعة رومة (1922) ثم استدعته الجامعة المصرية للتدريس فيها (1926 - 29) فكان يلقي محاضرات باللغة الفصحى، فعل أبيه من قبل،وقد انصرف إلى الأدب العربي والدين الإسلامي فظهر علمه فيها كتبه عن الإسلام في تاريخ الأديان لفنتوري، وحال موته الفجائي بينه وبين إنجاز تاريخ العرب وثقافتهم الذي أكب على تصنيفه حتى آخر يوم من حياته. وينهي الجزء الأول منه بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. وقد صدر عام 1951.

آثاره: كان اهتمامه بالتيارات الإسلامية الشاذة والمتطرفة، اهتم بالصراع بين الاسلام والمانوية في كتابه: النزاع بين الاسلام والمانوية، واليزيدية في: نشأة اليزيدية، وأبحاث جديدة عن اليزيدية، عن الخوارج في: في الخوارج،

أهم آثاره: تاريخ الدين الاسلامي ضمن كتاب شامل تاريخ الأديان فكرته الأساسية توكيد أصالة الاسلام والدور الهائل الذي قامت به شخصية النبي محمد في تكوين الاسلام وتشكيله: عقيدة وسياسة، وحضارة، بهذه الفكرة عارض المستشرق جورد سيهر، فاجأه الموت فحال بينه وبين إتمام عمله، أتم منه شطر صغير منه نشر بعد وفاته بعنوان: تاريخ العرب وحضارتهم حتى وفاة محمد[2].

مما قاله: " مما لا شك فيه أن الدين الاسلامي هو دين التوحيد الذي أكد وحدانية الله، وأن الثالوث من صنع الانسان"[3].

ما قيل عنه: كان قوي الصلة بالعالم العربي المعاصر ومشاكله، التقى بالدكتور طه حسين عندما كان يدرس في جامعة مصر، كان له مشاحنات معه فيما يخص كلامه عن تأثير يوناني في نشأة النقد والبلاغة عند المؤلفين المسلمين في القرون من الثاني إلى الرابع للهجرة، وقال أن رأي الدكتور طه حسين فيه كثيرا من الشطط والعلو[4].

كارلو نللينو (1872 - 1938) Nalino, Carlo Alfonso

ولد في تورينو، كان شغوفا بالجغرافيا، متطلعا لسفر والارتحال، ولما كان صغيرا لا يستطيع ذلك كان يروي شغفه برسم أماكن وبقاع مجهولة معتمدا على قراءاته، كما كان مغرما باللغات الأجنبية، -خاصة اللغة العربية-، تعلم العربية في جامعتها، وأوفدته حكومته إلى القاهرة فأقام فيها ستة أشهر،وعينته أستاذاً للعربية في المعهد العلمي الشرق بنابولي ولما يتجاوز الثانية والعشرين (1894 - 1902) فأستاذاً لجامعة بالرمو ثم جامعة روما، حيث

---

[1] الإسلام ورسوله في فكرهؤلاء، نفس المرجع، ص: 120.

[2] ينظر: موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمن بدوي، ص: 220.

[3] الإسلام ورسوله في فكر هؤلاء، أحمد حامد، ص: 117.

[4] ينظر: موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمن بدوي، ص: 219، 221.

أنشأت له كرسياً للتاريخ والدراسات الإسلامية، واختارته مديراً للجنة تنظيم المحفوظات العثمانية. درس منذ عام 1909 في الجامعة المصرية أستاذاً محاضراً في الفلك، ثم في الأدب العربي، ثم في تاريخ جنوب الجزيرة العربية قبل الإسلام، انتخب نائب رئيس مجمع لنشاي (1932) وعضواً في المجمع العلمي الإيطالي، وعدة مجامع وجمعيات دولية منها المجمع العلمي العربي في دمشق، والمجمع اللغوي في القاهرة منذ تأسيسهما، وتولى الإشراف على مجلة الدراسات الشرقية، فمجلة الشرق الحديث.

آثاره: أدى ولعه باللغة العربية والجغرافيا إلى أن يكتب بحثا في سن مبكرة سن الثامنة عشر عن: مقياس الجغرافيين العرب لخطوط الزوال، منتخبات من القرآن، وتكوين القبائل العربية قبل الإسلام، ومشهد من الحياة المصرية، وصورة الأرض، وصنف كتاباً في قواعد ومفردات العربية العامية في مصر، وفهرس المخطوطات العربية في المكتبة الوطنية لمجمع العلوم في تورينو، ونشر كتاب البيان لابن رشد[1].

من مقولاته: " ابنتي ماريا كانت تعجب لما أحمله من حب للإسلام ورسوله لكن حبي للقرآن وللإسلام ورسوله جعل أقراني يصفوني بأني نصف مسلم... بدل المقربون من محمد كل جهودهم ليصبحوا بالخلق الذي عليه الرسول، وكانوا نعم المقربين والتلاميذ الذين استطاعوا أن يضربوا أروع الأمثلة في الاسلام ونشره"[2].

قالت عنه ابنته ماريا: " لم أجد أن أبي نصف مسلم كما كان يدعوه أصحابه، بل أعتقد أنه كان مسلما، فقد كان يعرف الإسلام بكل شيء فيه، ويمارس شعائره"[3].

قيل عنه: يمتاز بالدقة والاستقصاء والعناية بدقيق المسائل لا بجليلها، وسعة اطلاعه على مختلف المسائل الاسلامية والعربية، كما امتاز بمنهجه التحليلي الاستقرائي الذي يحول بينه وبين افتراض الفروض الواسعة الجريئة، كما أن نتائج أبحاثه حاسمة في معظم الأحيان، لا يجاريه في استقامته في الحكم أي مستشرق آخر[4].

فرانشيسكو جابريلي (المولود عام 1904) Gabrieli, Francesco

"كبير أساتذة اللغة العربية وآدابها في جامعة رومة، برز في دراسة الشعر العربي من الجاهلية حتى آخر تطوراته الحديثة، وفي تحقيق التاريخ الإسلامي، وفي دقة ترجماته، وقد انتخب عضواً مراسلاً في المجمع العلمي العربي بدمشق (1948)، ثم في غيره من المجامع والجمعيات العلمية.

آثاره: كتاب أخلاق الملوك، والخليفة هرون الرشيد والحرب بين الأمويين والمأمون، وكوميديا إلهية إسلامية والتفسير الشرقي الجديد لرسالة الغفران، وتاريخ المسلمين للحروب الصليبية، والشيعة في عهد المأمون والشعر العربي وتأثره بنظرية أرسطو وشرحي ابن سينا

[1] ينظر: المستشرقون، نجيب العقيقي، 1/ 377.

[2] الإسلام ورسوله في فكرهؤلاء،أحمد حامد، ص: 117.

[3] نفس المرجع، ص: 117.

[4] ينظر: موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص: 574- 587.

وابن رشد، والعصبية لدى ابن خلدون، وعمر الخيام"[1].

قال : " الأقاويل غير المسؤولة من بعض المستشرقين، بأن محمدا مؤلف القرآن أقاويل باطلة لا صحة لها وما افتراءاتهم إلا محاولة فاشلة للنيل من هذا الدين ومن نبيه"[2].

قيل عنه: " كان جادا ومحققا في التاريخ الإسلامي... وكان مدققا في ذلك لفهمه اللغة العربية والدين الإسلامي"[3]. وقيل أيضا: اتبع المؤلف في التعاطي مع طفولة النبي صلى الله عليه وسلم نفس منهج غيره من المستشرقين، بأن حالة الحزن التي عاشها قد خلفت حالة من الصرع وذلك لنفي الوحي، كما سعى إلى نفي العصمة عن النبي صلى الله عليه وسلم مستدلا بقصة ابن أم مكتوم، ونفي المعجزات[4].

ماريا نلينو (1908 - 1974) Nallino, Maria.

كريمة كارلو نللينو، وقد تخرجت عليه ورافقته في أسفاره، واستأنفت نشاطه من بعده فخلفته في مجلة الشرق الحديث، واحتلت منزلة مرموقة بين المستشرقين، فاختيرت عضواً مراسلاً للمجمع اللغوي في مصر (1956).

آثارها: جمهرة أشعار العرب وطبعتها العلمية،ومحمد إقبال، والدراسات العربية الحديثة في اسبانيا ومجموعة آثار كارلو نللينو، في ستة مجلدات، وفي مجلة الدراسات الشرقية: والطوسي ومخطوط جديد لكتابه الاستبصار، طه حسين، شعر النابغة الجعدي تحقيق وترجمة وتعليق[5].

لورا فيشيا فاغليري

باحثة إيطالية معاصرة انصرفت إلى التاريخ الإسلامي قديما وحديثا، و إلى فقه اللغة وآدابه، تعتبر من أوائل المتعاطفين ظهورا على مسرح الفكر الاستشراقي، درست شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم معتمدة على مصادر إسلامية بمنهج سليم أوصلها إلى صورة النبوة الحقيقية، مدافعة عن الاسلام، فاتبعت منهج يقوم على إجمال التهم الكثيرة التي يوجهها الفكر الغربي للإسلام ثم تفنيد كل التهم، عرضت ذلك كله في أسلوب سلس ومختصر في كتابها: دفاع عن الاسلام[6].

من آثارها: قواعد العربية، دفاع عن الاسلام، الاسلام، العديد من الدراسات في المجالات الاستشراقية المعروفة[7].

في أثناء حديثها عن الفتوحات الإسلامية قالت مدافعة:" أزعج هذا التحول السياسي

---

[1] ينظر: المستشرقون، نجيب العقيقي، 1/ 394- 395.

[2] الإسلام ورسوله في فكر هؤلاء، أحمد حامد، ص: 121.

[3] نفس المرجع، ص: 120.

[4] ينظر: الاستشراق الإيطالي في السيرة النبوية، عباس قاسم عطية، ص: 65.

[5] ينظر: المستشرقون، نجيب العقيقي، 1/ 397.

[6] ينظر: نبوة محمد في الفكر الاستشراقي، د. لخضر شايب، ص: 203.

[7] معجم أسماء المستشرقين، يحي مراد، ص: 1148.

والديني العميق طائفة من الناس فراحوا يتساءلون ما الذي أدى إلى حدوثه؟...لقد كان أولئك الناس يشيعون أن جوهر الاسلام كان العنف لقد زعموا أنه كان دينا فرض بالسيف، ولقد اتهموا محمد نفسه بالكذب وبالقسوة وبالشبق، لقد حاولوا أن يحطموا عمله الرائع في الاصلاح الاجتماعي والديني"[1].

ملينا سان ميلا:

"كاتبة إيطاليا ولعها بحب الشرق جعلها تزور مصر وليبيا، الجزائر والمغرب لتتعرف على عادات وتقاليد هذه الشعوب، بدأت رحلتها بعد تخرجها من الجامعة وكان عمرها اثنان وعشرون سنة، راحت تقرأ عن الاسلام؛ لأنها شغلت كما تقول بصلاة المسلمين التي تتم خمس مرات في اليوم، وتعرفت عليه أكثر في الأزهر"[2].

قالت: " لست أدري كيف وجدت نفسي أشارك المسلمين في صيامهم وصلاتهم، وعاداتهم لكن ليس هذا حبا استطاع القرآن، وصاحب الخلق القرأني أن يغرسه في عقلي وقلبي، حتى جعلني غيورة على الاسلام"[3].

الخاتمة

في نهاية هذه الوريقات البحثية أحمد الله أن وفقني لإتمامها حسناء ميمونة الجلا، وأتمنى أن أكون قد وفقت في بسط هذا الموضوع كما خططت له، فالموضوع شائك تكثر الآراء فيه، ويتلون مفهومه من عصر إلى آخر، كما يختلف التعاطي معه من مؤلف إلى آخر، إلى درجة أنني عندما أتممت البحث أردت أن ألغي ما كتبت وأعيد الكتابة من جديد، لكن وجدت الوقت داهمني فأرسلت البحت وأنا لم أروي عطشي ولم أشعر أنني ألممت بكل جوانبه، فكان هذا العرض الذي خلصت فيه إلى:

مصطلح الاستشراق مصطلح قلق ومضطرب، اختلف في تعريفه لم يتمكن أحد- حسب اطلاعي- على أن يحصره؛ لأنه مائع ومتلون، كثرت الآراء في تعريفه، وصبغ بمشاعر الحقد والتعالي التي أخرجته عن الموضوعية والروح العلمية، وإن حاول البعض من المستشرقين التخلص من المشاعر الدفينة والأهداف العدائية إلا أنها تظهر من خلال التتبع لكتاباتهم خاصة ما تعلق بالقرآن والسيرة والسنة النبوية العطرة ، أو تاريخ الاسلام.

من الأمور المسلمة والمتفق عليها أن بداية الاستشراق - وخاصة الإيطالي- كانت بهذف ديني وفي حضن الكنيسة، حيث سطرت له المسلك والمنهج والقصد، فمعظم مؤسساته نشأت بجهود الرهبان، (حيث أنشأ البابا غوريغوريوس الثالث عشر المدرسة المارونية في رومة (1584) تم تأسست مطبعتها (1653) والبابا أربابنوس الثامن أنشأ مدرسة نشر الإيمان، ومطبعتها في رومة (1622 - 27) Col, ur. de Propaganda fide –سبق تهميشه-.

---

[1] دفاع عن الإسلام، لورا فيشيا، ص: 31.

[2] الإسلام ورسوله في فكر هؤلاء، أحمد حامد، ص: 125.

[3] نفس المرجع، ص: 126.

خدمة لأهداف الكنيسة جاءت معظم الدراسات منكبة على دراسة اللغة وما يرافقها من لهجات والقرآن السيرة النبوية، السنة العقيدة والفرق.

لقد سلك المستشرقون الإيطاليون وغيرهم من الأوربيون مناهج ملتوية بعيدة عن الموضوعية والروح العلمية في بحوثهم، حيث جاءت أكثرها تقطر حقدا وحسدا، بأفكار مسبقة سعوا إلى البحث عما يشبعها من الروايات الضعيفة والشاذة، مع بعض الأساطير البيزنطية الخيالية.

اتسمت بحوثهم بسوء الظن وعدم الفهم لطبيعة العالم الإسلامي ولنصوص الوحي، و تصوير الحضارة الإسلامية تصويرا دون الواقع بكثير، تهوينا لشأنها واحتقارا لآثارها.

ومن المسلمات عندهم أن القرآن من تأليف محمد صلى الله عليه وسلم، وأن أصله من المسيحية واليهودية والجاهلية والتشكيك في النبي صلى الله عليه وسلم ورميه بكل التهم التي يندى لها الجبين وقد نزهت كل جوارحي في أن تكتبها أو تلفظها، ونفوا عنه الوحي والعصمة والمعجزات، مدعين في كل ذلك اتباع مناهج البحث العلمي والتحري والتدقيق.

ذكرت أن الاستشراق وخاصة الإيطالي يتلون من زمن لآخر، فقد نمى في حضن الكنيسة، وتطور في خدمة الاستعمار حيث أفاد كل من الآخر، فكما كان معين للاستعمار في تثبيت قدمه في ليبيا والحبشة، كان الاستعمار ممون له ومساعد في اقتناء المصادر من كتب ومخطوطات.

كما تمكن العديد من المستشرقين الإيطاليين من نيل شرف عضوية العديد من المجمعات العلمية والتدريس في الجامعات الاسلامية أمثال: كارلو نللينو، وفرانشسكو غبريالي... وتتلمذ على أيديهم العديد من الطلبة الذين تشبعوا وتبنوا أفكارهم منهم: طه حسين.

مما يجب أن يذكر أيضا أنه بعدما أظهرت الكنيسة تحررها من لفظ الاستشراق، ظهر بعض المستشرقين الذين تحروا الموضوعية والمنهج العلمي المتحرر من الأفكار المسبقة، والبعض منهم هاجم المستشرقين المتعصبين، ودافع عن الاسلام، رغم أنه قد ظهرت بعض الأخطاء في بحوثهم، ناجمة عن عدم المعرفة الدقيقة بالإسلام والمجتمع المسلم، أو لتغلب الطبع والموروث الثقافي.

كما لا يمكن أن نغض النظر عن المجهود الخرافي الذي بدله المستشرقون مهما كان قصدهم في دراسة الاسلام، والصبر الكبير على ذلك مما لا نستطيعه فالواحد منهم يقضي مدة الثلاثين إلى الأربعين سنة في الدراسة، بالإضافة إلى طريقة فهرست الكتب والمخطوطات، وبراعة البعض في التحقيق.

التوصيات:

- رغم الدراسات العديدة للاستشراق ما زال يحتاج لمزيد تحقيق في المناهج والأساليب.
- تخصيص عالم من العلماء بالدراسة الاستقرائية التحليلية، متتبع لآثاره ومسلكه

فيها.

- رصد المواضيع التي تحدث فيها المستشرقون، بالتشكيك والتحريف لرسم تصورات عن الاسلام والمسلمين والكتابة فيها بالمقابل، وهذا ما دع إليه العديد من الكتاب.

- النظر في نتاج المستشرقين وإعادة تحقيقه من جديد، ليكون بديلا لطالب العلم؛ لأنه هناك العديد من الكتب التى حققها أو ألفها المستشرقون لا غنى لطالب العلم عنها.

- لقد كان وما يزال للمستشرقين أثر كبير في صياغة أفكار الغرب والشرق، وقد تغيرت مناهجهم لدى يجب دراسة هذه المناهج الجديدة، ودفعها بما يناسبها.

- الاستشراق تلون من زمن إلى آخر، وفي كل مرحلة كانت تتغير مناهجه ووسائله، ودوافعه إن صح ذلك الأخير، وأما الاستشراق في حاضرنا فقد التفت إلى الصحافة، ودوافعه إن لم تحصر في السياسة فأكثرها سياسية، تترأسه بريطانيا وأمريكا، فقد جمعت أمريكا كل متعصب بقي على نظرته الأولى، واستعانت ببريطانيا لخوض مضمار جديد في الحرب على الشرق، وقد ذكر بعض هذا علي إبراهيم النملة في حواراته، هذا وأني ألفت نظر الباحثين إلى ضرورة البحث في هذا انطلاقا من الدوافع إلى المناهج، إلى الآثار والأساليب ولا نبقى دوما في غفلة عما يجري حولنا.

في الأخير أدعو الله ان أكون قد وفقت ولوا بالقليل في التعريف بالاستشراق وبالمدرسة الإيطالية.

والحمد لله رب العالمين.

مراجع البحث:

1. اتجاهات فكرية معاصرة، كود المادة: GUSU5083، ماجستير، مناهج جامعة المدينة العالمية، جامعة المدينة العالمية.
2. أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، علي محمد جريشه - محمد شريف الزيبق، ط3، دار الوفاء، 1399هـ، 1979م.
3. الاستشراق الإيطالي في السيرة النبوية، عباس قاسم عطية، رسالة ماجستير، مجلس كلية التربية للبنات، جامعة البصرة، 1442هـ، 2000م.
4. الاستشراق أهدافه ووسائله، فتح الله الزيادي، ط1، دار قتيبة، 1998م.
5. الاستشراق أهدافه ووسائله، محمد فتح الله الزيادي، ط1، دار قتيبة، 1426هـ، 1998م.
6. الاستشراق والتبشير، أ. د. محمد السيد الجليند، دار قباء.
7. الاستشراق والمُسْتَشْرِقُونَ ما لهم وما عليهم، مصطفى بن حسني السباعي (المتوفى: 1384هـ)، دار الوراق للنشر والتوزيع، المكتب الإسلامي.
8. الاستشراق، إدوارد سعيد، ترجمة: د. محمد عناني، ط1، رؤية، القاهرة، 2006م.
9. الاسلام ورسوله في فكر هؤلاء، أحمد حامد، مطبوعات الشعب، القاهرة.
10. أضواء على الثقافة الاسلامية، د. نادية شريف العمري، ط9، مؤسسة الرسالة، 1422هـ 2001م.
11. الالتفاف على الاستشراق، علي بن إبراهيم النملة، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2007م.

12. دراسات في تميز الأمة الإسلامية وموقف المستشرقين منه، إسحاق بن عبد الله السعدي، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1434 هـ، 2013 م.
13. دفاع عن الاسلام ،لورا فيشيا فاغليرى، ترجمة: منير البعلبكي، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، 1981م.
14. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، مصطفى بن حسني السباعي (المتوفى: 1384هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1402 هـ، 1982 م.
15. صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر، د. المبروك الشيباني، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2014م.
16. صورة محمد في عيون الاستشراق الإيطالي، د. محمد العماري، دراسات استشراقية، العدد: 11، ربيع 2017م.
17. عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، ط8، دار القلم،دمشق، 1420 هـ 2000 م.
18. الكوميديا الإلهية- الجحيم-، دانتي أليجييري، ترجمة: حسن عثمان، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1955م.
19. محمد البهي، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1401 هـ، 1981 م.
20. المستشرقون في الميزان، عبد العزيز بن الملاً القارئ المدني، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط7، 1394 هـ، 1974 م.
21. المستشرقون والتراث، عبد العظيم محمود الديب (المتوفى: 1431هـ)، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط3، 1413 هـ، 1992م.
22. المستشرقون والسُنَّة، أ.د.سعد المرصفي، مكتبة المنار الإسلامية ومؤسسة الريَّان، بيروت.
23. المستشرقون، نجيب العقيقي: (المتوفى: 1402 هـ)، ط1، دار المعارف القاهرة، مصر، 1964 م.
24. معجم أسماء المستشرقين، يحي مراد.
25. معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: 1424هـ)، ط1، عالم الكتب، 1429 هـ، 2008 م.
26. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى وآخرين، دار الدعوة.
27. من الاستشراق وموقفه من السنة النبوية، فالح بن محمد الصغير، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة.
28. مناهج جامعة المدينة العالمية، اتجاهات فكرية معاصرة، المرحلة: ماجستير، كود المادة: GUSU5083، جامعة المدينة العالمية.
29. موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمن بدوي،ط3، دار العلم للملايين، بيروت، 1993م.
30. الموسوعة الميسرة في الأديان، إشراف ومراجعة: د. مانع الجهني، ط4، دار الندوة العالمية، 1420هـ.
31. موقف الاستشراق من السُنَّة والسيرة النبوية، أكرم بن ضياء العمري، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.
32. نبوة محمد في الفكر الاستشراقي، د. لخضر شايب، مكتبة الالعبيكة.

علوم التصوف: مفهومه، نشأته، وتطوره في الجزائر أواخر العهد العثماني

بقلم

د. فهيمة بن عثمان
معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي
benatmane-fahima@univ-eloued.dz

ط.د. رحيمة قليل
جامعة زيان عاشور – الجلفة
guelielrahima@gmail.com



تقديم

لقد غلب على الثقافة الجزائرية أواخر العهد العثماني العلوم النقلية المتمثلة خصوصا في العلوم الشرعية وما اتبعها من العلوم اللغوية والاجتماعية لأن اهتمام العلماء والفقهاء متعلقٌ بأمور الدين وكون توجُّه الزوايا التعليمي كان دينيًا أكثر منه أدبيًا، فانصب اهتمام العلماء على الفقه والتفسير والحديث وهكذا كانت الثقافة دينية أكثر من كونها أدبية.

كما سيطر على الحياة الثقافية في الجزائر خلال الفترة المذكورة أيضا التصوف هذا الأخير الذي نعني به العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها وظهور الطرق الصوفية كالطريقة القادرية والرحمانية وقد لعبت دورا مهما وبارزا في مقاومة فساد النظام العثماني عن طريق قيام ثورات قادها شيوخ الطرق الصوفية مثل الثورة الدرقاوية.

كل هذا دفعنا إلى طرح الإشكالية : ما لمقصود بعلوم التصوف وكيف نشأت وتطورت في الجزائر أواخر العهد العثماني؟

1-مفهوم التصوف:

اتسم العهد العثماني في الجزائر باشتداد نفوذ المرابطين وانتشار أمر الولاية والصلاح والزهد والتصوف وكثرة الشروح والحواشي على أعمال المتقدمين وهو تكريس للمبدأ الحضاري الذي تميزت به الأمة الإسلامية والعربية عموما.

أ: أصل كلمة التصوف:

اختلف العلماء في أصل كلمة الصوفية هل هي من الصفة أو من الصفاء بمعنى : "أن الصوفي رجل صافاه الله أو من لفظة "صوفيا" اليونانية التي تعني الحكمة وقد اجمع أكثرهم على أنها من الصوف اللباس الغالب على الزهاد وهو ما يرجحه أحمد أمين لأنهم في أول أمرهم كانت هذه الفرقة تلبس الصوف اخشيشانا وزهادة كما يعتبر التصوف من الظواهر المناقضة لحياة الترف والبذخ

فنسب الصوفي الى الصوف وأن المتصوف مأخوذ منه بقوله تصوف إذا لبس الصوف وقد اختار هذا الانشقاق كبار العلماء من الصوفية [1].

إن لفظ الصوفي لم يكن مشهورا في القرون الثلاثة الأولى، وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك، وقد نقل التكلم به عن غير واحد من الأئمة والشيوخ كالإمام ابن حنبل (ت241) فقد روي إن ابن حنبل كان يسأل الحارث المحاسبي (ت242) في بعض المسائل ويقول: "ما تقول فيها يا صوفي"[2]، والتصوف هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف[3] فهو حركة دينية انتشرت في العالم الإسلامي في القرن الثالث هجري تدعو للزهد وشدة العبادة تعبيرا عن فعل مضاد للانغماس في الترف ثم تطور حتى صار طرقا مميزة تبنت مجموعة من العقائد المختلفة والرسوم العملية المخترعة تكونت من مناهج كثيرة[4].

والتصوف هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها[5]، ويعد حركة دينية انتشرت في العالم الإسلامي في القرن الثالث الهجري تدعو للزهد وشدة العبادة فهو تعبير عن فعل مضاد للانغماس في الترف ثم تطور حتى صار طرقا مميزة.[6]

ب: أنواعه:

ينقسم التصوف إلى نوعين:

- **التصوف السني**: ذو البعد العملي والتربوي ويعني الالتزام بأوامر الله تعالى ونواهيه وإتباع سيرة المصطفى عليه أفضل الصلاة والسلام، وما تنطوي عليه من زهد وتقشف، يتميز ببساطته وتقيده بتعاليم الكتاب والسنة وأخلاق السلف الصالح .

وهذا ما جاء به ابن خلدون "الانقطاع إلى الله تعالى ..."[7].

- **التصوف الفلسفي**: وهو الذي يتحدث عن وحدة الوجود والانقطاع يحتاج الدارس لفهم مسائله وإبعاده إلى جهد ذهني غير عادي، وباعتباره فكرا غربيا مشبعا بأفكار الفلسفة اليونانية وغيره[8]

وقد بدأ التصوف في الجزائر تصوفا نظريا ثم تحول ابتداء من القرن العاشر الهجري واتجه إلى الناحية العملية الصرف وأصبح يطلق عليه تصوف الزوايا والطرق الصوفية[9]، حيث وجد التصوف وطرقه لأول مرة في بلاد القبائل والمناطق المحيطة بها،.

وقد كانت بجاية مركز إشعاع طرقي صوفي لعدة قرون من الزمن[10]، فلقد انطلق منها رجالات التصوف الكبار من أمثال: أبو زكريا الزواوي وأبو زكريا السطيفي ويحي العيدلي والشيخ أبي مدين الذي انتقل فيما بعد إلى تلمسان وتوفى بها سنة (595هـ -1197م).

ومنها انتقل التصوف إلى بقية المناطق الأخرى المحيطة بها كتلمسان ، ووهران،

قسنطينة، الجزائر[11]، وقد شاع التصوف في الجزائر بفضل مدرسه عبد الرحمان الثعالبي ومحمد بن يوسف السنوسي وأحمد زروق وغيرهم من الشيوخ، وبذلك أخذ التصوف يدخل من شرق ومن غرب الجزائر، وترجع عوامل وأسباب انتشار التصوف بالجزائر إلى أسباب فكرية وأسباب سياسية واجتماعية:

وتتجلى الأسباب الفكرية في وجود أعلام صوفية عملوا على نشر هذه الطريقة بكامل المغرب الإسلامي أثروا بسلوكهم وبعلمهم وبمؤلفاتهم من أمثال الشيخ أبي مدين الملياني ، ويضاف إلى ذلك تأثير كثير من علمائنا بالتصوف المشرقي بدأ يسيطر بدوره على الساحة الفكرية بعد محاولة الإمام الغزالي التوفيق بين الشريعة والحقيقة[12].

أما الأسباب السياسية فقد تمثلت في سقوط الدولة الموحدية التي كانت تمثل دولة قوية واجهت الغزو الاسباني ولأسباب داخلية وخارجية تدهورت أوضاعها وكسقوط الأندلس نتيجة التدهور السياسي الذي أصابها عقب سقوط الدولة الأموية، ونتج عن سقوط الأندلس أمران:

سيطرة الإسبان على معظم موانئ المغرب العربي من جهة، ومن جهة أخرى كان هناك تنازع بين الدويلات الثلاث (بني مرين، بنو عبد الواد، الحفصيون)[13] .

أما الأمر الثاني تمثل في هجرة كثير من صوفية الأندلس إلى الأراضي الجزائرية، بينما الأسباب الاجتماعية تجلت في انتشار البذخ والترف عند طبقات معينة نتيجة الثراء الفاحش وتراجع القيم الدينية والأخلاقية، حيث أهمل الخاصة والعامة الكثير من مبادئ الدين وسلوكه القويم .

وقد حارب الصوفية هذا الانحراف وقاموا بكل السبل والطرق هذه الاختلالات مما أدى إلى انتشار مذهبهم[14]،وازدهر خلال العهد العثماني لكون العثمانيين كانوا في تكوينهم الديني والنفسي والحربي من أتباع الطرق الصوفية[15].

وقد اكتسح التصوف في هذه الفترة الأرياف بعدما كان منتشرا في المدن خاصة وربما يعود هذا إلى كون الريف بعيدا عن ضغوطات السلطة[16]،وظهر دوره الروحي والاجتماعي والتربوي لا سيما في إقامة الزوايا والقيام بالتعليم وإيواء اللاجئين ومساعدة المحتاجين والإصلاح بين أفراد المجتمع ليكون بذلك الشيخ الذي يترأس أو يمثل الطريقة الصوفية هو بمثابة المسؤول والحاكم بين الأفراد والذي يفصل في جميع القضايا والخلافات الاجتماعية[17].

وبهذا حافظ على مقومات الشخصية الجزائرية في هذه الفترة حيث نتج عنه كما هائلا من الأشعار والتأليف في الجهاد والمناقب والسير والتصوف، ومن أهم الطرق الصوفية التي كانت منتشرة في الجزائر خلال هذه الفترة: "الطريقة القادرية، الطريقة الشاذلية، الطريقة البكداشية...".

ومما يجب الإشارة إليه أنه في بداية العهد العثماني كانت هناك علاقة قوية بين العثمانيين والمرابطين حيث كان العثمانيون يتقربون إلى المرابطين بشتى الوسائل كبناء المشاهد والزوايا والوقف عليها والإكثار لهم من الهدايا والعطايا إرضاء لهم وتقربا منهم[18].

لكن في نهاية الحكم العثماني تحول التصوف إلى دروشة تتبلور في التوسلات بالأضرحة والقبور ومنافسة شيخ الطرق الصوفية للعالم وهذا ما أدى إلى انحطاط الأمة علميا ودينيا من خلال تفشي الممارسات والمعتقدات الخرافية[19]

2/: نشأة وتطور علوم التصوف في الجزائر أواخر العهد العثماني :

يعد علم التصوف جزءا أساسيا من التراث الإسلامي حيث تبوأ مكانة هامة في الفكر العربي الإسلامي، والاهتمام بالتصوف قديم ألف فيه الفلاسفة كابن سينا والغزالي وابن خلدون، وتجادل فيه الفقهاء وعلماء الكلام ولم يتفق هؤلاء على رأي واحد سواء تعلق الأمر بحدوده أو أصوله. فالتصوف ليس ظاهرة إسلامية خاصة بل أن جذوره وعروقه تمتد في أي فكر ديني عموما.

أ-نشأة علوم التصوف وانتشاره في الجزائر:

التصوف ظاهرة دينية ومفهوم معين للإسلام عرفه التاريخ الإسلامي قوامه فلسفة روحية ترتكز على الذكر والاعتكاف وفق أساليب تربوية مرهقة للنفس لحملها على الطاعة حتى ترتكز وترتقي إلى مراتب عليا من الإيمان[20]، فالتصوف في البداية كان حركة بدأت بالزهد والورع ثم تطورت إلى علم ونظام شديد في العبادة وصارت اتجاها نفسيا وعقليا وسلوكا وعملا وعبادة.

وعلى الرغم من ظهور التصوف وانتشاره في بلاد المشرق الإسلامي إلا أن مجتمع المغرب الإسلامي كان بمعزل عنه ولم يعرفه أهله حتى أوائل القرن الخامس هجري على أكثر تقدير[21]، ونتيجة لتطور التصوف ظهرت الطرق الصوفية التي تعتبر بغض النظر عن توجهاتها الفكرية والسلوكية المختلفة من أهم مكونات المجتمع لفترة طويلة من الزمن فالمؤرخون يتفقون على أنها بدأت في الانتشار في الجزائر وكسب نفوذ اجتماعي لها فيها بل أحيانا تعدى إلى النفوذ السياسي ابتداء من القرن السادس عشر ميلادي ثم أخذت تنموا وتتسع حتى انتشرت على نطاق واسع في النصف الثاني من القرن الثامن عشر والربع الأول من القرن التاسع عشر ميلادي وهي بذلك تشكل جزءا مهما من تاريخ الجزائر الديني والثقافي والاجتماعي بل السياسي[22]

أما في الجزائر فبدأ التصوف نظريا ثم تحول ابتداء من القرن العاشر الهجري إلى الناحية العملية وأصبح يطلق عليه تصوف الزوايا والطرق الصوفية، وقد وجد التصوف وطرقه لأول مرة في بلاد القبائل والمناطق المحيطة بها، وكانت بجاية مركز إشعاع طرقي

صوفي لعدة قرون من الزمن فلقد انطلق منها رجالات التصوف الكبار من أمثال أبو زكريا الزواوي وأبو زكريا السطيفي ويحي العيدلي والشيخ أبي مدين الذي انتقل فيما بعد إلى تلمسان، ومنها انتقل التصوف إلى بقية المناطق الأخرى[23].

حيث شاع في الجزائر بفضل مدرسة عبد الرحمان الثعالبي ومحمد بن يوسف السنوسي وأحمد زروق وغيرهم من الشيوخ وبذلك اخذ التصوف يدخل من شرق الجزائر ومن غربها ، ومع بداية القرن (10هـ/16م) ازدهر التصوف وتطور مع دخول العثمانيين حيث كان الحضور الصوفي أهم ما يميز هذه الفترة من حكم العثمانيين بالجزائر لان الترك كانوا في تكوينهم الديني والنفسي والحربي من أتباع الطرق الصوفية فالطريقة "البكداشية" كانت منذ ظهورهم تقودهم وتؤثر فيهم، وتحميهم وتدفع بهم إلى الجهاد والمغانم وتبارك أعمال فكانوا يدينون لرجالها بالولاء ويتبركون بهم وينظرون إليهم نظرة المريد لشيخه والسيد لسيده ثم تعدد الطرق الصوفية وتأثيراتها على الترك[24].

وهكذا شهدت الجزائر سيطرة روح التصوف على الحياة العلمية والاجتماعية ونتيجة لذلك كثر الإنتاج في هذا المجال فنجد كتب التصوف تناولت الأذكار والأوراد والمناقب والشروح تخص القصائد الصوفية حيث كان التأليف في علم التصوف اكبر علم عكس بقية العلوم الأخرى، في الفترة العثمانية[25]، إذ راج في المجتمع العثماني بوصفه نزعة دينية تقوم أساسا على الإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها.

وقد انتشر في العهد العثماني وكثر كثرة مفرطة في الزوايا التي تميزت بانتشار الطرق الصوفية فكثرت بذلك المباني المخصصة للطرق خاصة في ظل تشجيع السلطة لهذه الطرق[26]، فعاش فيها المتصوفة ورجال الدين يقيمون العبادات ليبلغ عددها ما نحو العشرين طريقة وهي تختلف اختلافا بينا في كثير من جوانبها كمدى تأثيرها الثقافي والسياسي في مجرى تاريخ هذا البلد ومن أشهرها[27]:

- الطريقة القادرية:

هي أول طريقة دينية صوفية ظهرت في العالم الإسلامي تأسست في بغداد القرن الثاني عشر ميلادي وسميت بالقادرية نسبة إلى مؤسسها الشيخ محي الدين أبي محمد عبد القادر الجيلاني (ت561هـ)[28]، وهي تعتبر أساس ومنطلق كل الطرق الصوفية في الجزائر، وقد تفرعت عنها "الشاذلية"[29]،وتتميز عن غيرها من الطرق الصوفية بظاهريتها وترجيحها للشريعة على الحقيقة وكثرة طوائفها وفروعها[30].

- الطريقة الرحمانية:

تأسست خلال القرن (12هـ/18م) مؤسسها هو الشيخ محمد بن عبد الرحمن الجرجري (1208هـ/ 1793م) المعروف أيضا، نستبه إلى زواوة وإلى الأزهر (الزواوي والأزهري)[31]، وانتشرت الرحمانية بسرعة[32]، وكانت تستحوذ وحدها على أكثر من 50 بالمائة من عدد

الزوايا في الجزائر[33].

- **الطريقة التجانية :**

هي طريقة صوفية ظهرت في أواخر القرن (12هـ/18م) على يد مؤسسها الشيخ أحمد التجاني (ت1239هـ) المكنى بأبي العباس أحمد بن محمد بن المختار ابن سالم التجاني[34]،هذا الأخير الذي أخذ عنه مشاهير الصوفية واخذ عنهم في المغرب الأقصى[35] وقد تواجدت مراكزها في الجزائر في العهد العثماني في "عين ماضي و تماسين والأغواط وتوقرت وورقلة ووادي سوف"[36].

ب - تطور علوم التصوف في الجزائر أواخر العهد العثماني :

مما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أنه بقدر ما سيطرت روح التصوف على الحياة العلمية والاجتماعية في الجزائر خلال العهد العثماني بقدر ما كثر إنتاج العلماء في هذا الميدان وتنوعت الكتب والرسائل والمنظومات التي تتناول التصوف من قريب أو بعيد كالأذكار والأوراد والردود والمناقب والمواعظ والحكم والشروح الخاصة بالقصائد الصوفية والمدائح النبوية التي تنظر إلى الرسول صلى الله عليه وسلم نظرة صوفية وروحانية.

وتعتبر أعمال ابن صعد "النجم الثاقب" على الخصوص، وأعمال محمد بن يوسف السنوسي، وتأليف أحمد النقاوسي "الأنوار المبنلجة في الأسرار المنفرجة" على قصيدة ابن النحوي، وعبد الرحمان الثعالبي وغيرهم مصادر هامة للتأليف في علم التصوف وفروعه[37].

حيث عكف على دراستها وتدريسها عدة علماء أمثال: ابن مريم وابن الفكون والحسين الورثيلاني والبطيوي.

فتعددت التآليف في هذا السياق منها "رسالة في الرقص والتصفيق والذكر في الأسواق" لأحمد بن يوسف الملياني و"رسالة عقد الجمان في تكملة البستان "التي جمعها الشيخ بن محمد الهاشمي وكلها رسائل في المناقب الصوفية التي تتصل بسيرة الشيخ في حياته الطرقية، غير أن "مطلب الفوز والفلاح في آداب طريق الأهل الفوز والصلاح" للبطيوي يعتبر من أهم كتب المناقب، فبعدما ذكر خصال شيخه ابن مريم خصص جزءا هاما منه حول الحياة الدينية والاجتماعية بالجزائر خلال العهد العثماني كما أفرد فصله كاملا من مطلب الفوز ولي أشباه العلماء والمتصوفة بعد تفشي الدجل والشعوذة في السنوات اللاحقة من الحكم العثماني[38]

إضافة إلى:

1- أحمد بن ثابت الحسني البجائي (ت1152هـ/1739م) وله :

"التفكير والاعتبار في فضل الصلاة على النبي المختار".

2- عبد الرحمن بن يوسف بن عبد الرحمن أبو القاسم البجائي (ت1181هـ/1767م)

وله :

1-"تبصرة القلوب"

2- " شمس القلوب"

3-"محجة السعادة "

4-" قطب العارفين"

5-"مقامات الأبرار والصدقين"[39].

3- **عبد الكريم ابن الفكون** وله :

1- "منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية".

أما شروح الأعمال الصوفية فقد كان إنتاجها قليلا خلال العهد العثماني، حيث وجدت بعض أراجيز وقصائد وفنون نثرية اهتم الجزائريون بشرحها مثل "عقد الجمان النفيس" و"شرح قصيدة حزب العارفين" و"النفحات القدسية" ،كما اشتهر أيضا محمد بن أحمد الشريف الجزائري بشروحه الكثيرة على أعمال غيره وعلى بعض الأحاديث النبوية من ذلك شرحه لقصيدة "الدمياطي" اللامية في التصوف، وقد سمي الجزائري شرحه عليها باسم "القول المتواطي في شرح قصيدة الدمياطي"، كما وضع الحسين الورثيلاني شرحه على المنظومة القدسية للشيخ عبد الرحمان الأخضري وسماها "الكواكب العرفانية والشوارق الأنسية في شرح الألفاظ القدسية"[40].إضافة إلى :

4- **عبد القادر المشرفي** :الذي وضع نظما سماه "عقد الجمان الملتقط من قعر قاموس الحقيقة الوسط" وهو نظم على "الدرة الشريقة في الكلام على أصول الطريقة لمحمد بن علي الخروبي"[41].

ومن أهم الأعمال الصوفية شرح :

5- **محمد بن سليمان بن الصائم** :المسمى " كعبة الطائفين وبهجة العاكفين في الكلام على قصيدة حزب العارفين" وقصيدة "حزب العارفين" نظمها موسى بن علي اللالتي التلمساني وهي قصيدة في أهل التصوف وفي أحوال العصر.

6- **الحسين الورثلاني** :ا لذي قدم في القرن (12هـ/ 18م) حيث كان يكثر من دراسة أهل التصوف مستندا على مقاله الإمام مالك بن أنس "من أن الصوفي الذي لا يتعلم الفقه يعتبر زنديقا وأن عالم أصول الدين الذي لم يدرس التصوف يعتبر فاسقا، وغرق رغم علمه فيما، غرق فيها بن مريم والصباغ والبطيوي وغيرهم، وأكثر الحديث عن أعمال المتصوفة ونسبه الخوارق والكرامات لهم فقد أخذ يزور القبور ويصلي حولها ولا يكاد يسمع بصالح حقيقة أو خرافة إلا زاره وأخذ البركات منه[42].

ومن جهة أخرى غاص هو إلى أعماق التصوف فدرس النظريات الصوفية من كتبها

وسيرة أصحابها وحاول صيام الدهر فلم يستطيع فقد ظل ثلاثة أيام صائما عن كل شيء إلا جرعة ماء ثم اضطر لإبطال صومه في اليوم الرابع عندما أحس بالتعب والجوع وكان مذهبه في التصوف هو إتباع الطريقة الشاذلية ، وافتخر الحسين الورثلاني بأنه زار عددا كبيرا من الأولياء و الصلحاء من تلمسان إلى عنابة وقد خصص قسما كبيرا من رحلته للحديث عن المرابطين والصلحاء والشرفاء[43] ، فعدّ حوالي خمسين منهم في جبل زواوة وحوالي عشرين في بجاية وضواحيها وغير ذلك، وكان جميعهم في نظره مقربين إلى الله تعالى وأقطابا واضحين وأطوادا شامخين في العلم والعرفان ،كما أورد عددا من أقطاب التصوف في المشرق الذين لقيهم أثناء حجاته وأجازوه مثل:

- عبد الوهاب العفيفي الذي أخذ عليه الورثلاني الطريقة الشاذلية كما تحدث عن النبي خالد وضريح الأخضري وسيدي عقبة والصحابي أبي لبابة، وقارن خنقة سيدي ناجي بمكة وزار في بجاية القبر المنسوب "لعبد القادر الجيلاني"، وتحدث عن حياة أبي مدين الغوث في بجاية وتلمسان وروي قصة عبد الحق الاشبيلي مع زندنيق بجاية وأميرها، وكان يروي على المشعوذين والحمقى ويعتبر الجميع أولياء صالحين ونسب إليهم الجذب وطريق القوم[44]

اعتبر الورثلاني رتبة الولاية والصلاح غير مقصورة على العلماء والمثقفين لأنه في للعوام المجذوبين كلام في المعرفة والمحبة والوعظ يحرك القلوب ويفتنها غير أنه عليه كسوة البربرية الذي يفهمه بذوقه ذوقا معتبرا يسلب العقل.

ومن بين مؤلفاته في هذا العلم نذكر:

1- تصانيف شرحه على القدسية للإمام عبد الرحمن الأخضري وهو شرح حسن إذ لم نعلم لها شرح غيره.

2- وضع رسالة عجيبة على قول بعض الأولياء (لعله أبي الحسن الشاذلي): "وقفت على ساحل وقفت الأنبياء دونه".

3- له رسالة أخرى في بعض قول الأولياء "تسحب برنسا من ماء وغطيت به من الأرض إلى السماء".

4- له حاشية على صغير الخرشيم زبورة على هوامش الشرح[45] .

5- شوارق الأنوار في تحرير معاني الأذكار[46] .

مما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن التأليف في التصوف كان أكثر من تدريسه على عكس بعض العلوم الأخرى

7- **أبو رأس الناصري** : حيث برع في هذا العلم ومن بين مؤلفاته:

1- الزهر الأكرم في شرح الحكم.

2- فتح الإله في التوصل إلى شرح حكم ابن عطاء الله.

3- كفاية المعتقد ونكاية المنتقد[47].

4- التشوف إلى مذهب التصوف.

5- الكتاب الحاوي لنبذ من التوحيد والتصوف والأولياء والفتاوى.

6- إيضاح الغميس لشرح العقيد النفيس في ذكر الأعيان من أهل غريس.

7- أساس البنيان لشرح الجمان للشيخ عبد الرحمان.

8- كشف النقاب ورفع الحجاب على ترتيب حروف الهجاء للسان الدولة.

9- القول الأنفع في مناقب الأئمة الأربع[48].

لقد شملت التآليف في التصوف المواعظ والأذكار والأدعية والأوراد وغيرها من المواد الصوفية التي اعتنى الزهاد المتصوفة بها ومن أشهر كتاب الأوراد والأدعية أحمد بن يوسف الملياني في أوائل القرن الحادي عشر وأحمد بن قاسم بن محمد الساسي البوني في القرن الثاني عشر وأشهر مؤلفاته: "حث الوارد في حب الأوراد"، و"النور الوضاح الهادي إلى الفلاح"[49]

8- يحي الشاوي : وألف رسالة ذات طابع فلسفي سماها "النبل الرقيق في حلقوم أنساب الزنديق"، وعرف سعيد بن علي الشلّاطي بكتاب في هذا الميدان "الوعظ والأذكار وحكايات الصالحين والأبرار "، أما في المواعظ فقد كثرت التآليف وتنوعت المواضيع

9- محمد ساسي البوني :حيث ألف عملا في الوعظ سماه "النور الوضاح الهادي إلى الفلاح".

10- بركات بن عبد الرحمن بن باديس: ألف العديد من الكتب منها: "مفتاح البشارة في فضائل الزيادة" وله قصيدة "شفاء الأسقام والتوسل ببدر التمام "، كما ألف محمد بن سليمان الصائم كتابا سماه "حياة القلوب وقوت الأرواح في عمارة الملوين وأوراد المساء والصباح.[50] وقد جمع علماء الجزائر خلال العثماني بين التصوف والطب ومن أشهرهم نذكر:

11- أحمد بن قاسم البوني : الذي له العديد من الكتابات في هذا الموضوع منها :

1-"إعلام أرباب القريحة بالأدوية الصحيحة".

2- "إتحاف الأنباء بأدوية الأطباء" و"مبين المسارب في الأكل والطب مع المشارب".

3- "حث الوارد على حب الأوراد ".كما اهتم أيضا :

12- محمد بن أحمد الشريف الجزائري بالتأليف في هذا الميدان وقد سماه :

1-"المن والسلوى في حديث لا عدوى"في الطب النبوي.

2-"سجلات المسرات بشرح دلائل الخيرات في الأدعية والأذكار".

13-محمد بن أحمد بن عزوز البرجي له رسالة في التصوف أسماها :

1-"قواطع المريد" وهي تتناول التصوف السني البعيد عن البدع والضلالة[51].

أما الرسائل الصوفية التي كثرت مع أوائل القرن التاسع عشر الميلاد على يد العلماء ورجال الطرق الدينية أهمها أرجوزة "محمد بن عزوز البرجي"، "رسالة المريد" و"المنظومة الرحمانية" لعبد الرحمن باش تارزي، و"المراثي الملكية في آداب الطريق والأدعية" لمحمد الزجاي[52].

خاتمة

وفي الأخير نصل إلى القول: أن علوم التصوف عرف انتشارا كبيرا في الجزائر وذلك نظرا لطبيعة التكوين الديني للعثمانيين فمنذ وصولهم الى الجزائر تقربوا من العلماء والمرابطين بكل الوسائل نظرا لمكانتهم العلمية الكبيرة ونفوذهم الروحي مقابل منحهم امتيازات لكن في النهاية تحول علوم التصوف الى دروشة وكثر التقليد والاعتماد على أعمال السابقين .

ـ الهوامش:

1- عبد العزيز شهبي ، الزوايا والصوفية والعزابة والاحتلال الفرنسي في الجزائر، دار الغرب ، الجزائر، ص 96.

2- أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام أقلام عربية، القاهرة، 2018م، ص31.

3- نفسه، ص60.

4- عبد الله بن دجين السهلي، الطرق الصوفية نشأتها وعقائدها وأثارها، ط 1، دار كنوز، الرياض، 2005م، ص9.

5- عبد العزيز شهبي، المرجع السابق، ص95.

6- عبد الله بن دجين السهلي، المرجع السابق ،ص10.

7-عبد الرحمان ابن خلدون، مج 2، مقدمة ابن خلدون، تح: عبد الله محمد الدرويش، ج 2، ط 1، دار البلخي، دمشق، 2004م ، ص 225 .

8- رزيوي زينب ، العلوم والمعارف الثقافية بالمغرب الأوسط ما بين القرنين (7هـ-9هـ/13-15م)، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة سيدي بلعباس، الجزائر، 2016/2015م، ص 30.

9- عبد العالي بوعلام، الدور الثقافي والديني للطرق الصوفية والزوايا في الجزائر ، مجلة الواحات ، الجزائر ،ع 15،2011م، ص463.

10- طيب جاب الله، دور الطرق الصوفية والزوايا في المجتمع الجزائري، مجلة معارف، الجزائر، ع 14، 2013، ص 136.

11- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 1998، ص463.

12- عبد العالي بوعلام، الدور الثقافي والديني للطرق الصوفية والزوايا في الجزائر، مجلة الواحات، الجزائر، ع 15، 2011م ص463.

13- أحمد البجائي ،رسالة الغريب إلى الحبيب، تعليق أبو القاسم سعد الله، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993م، ص22.

14- عبد العالي بوعلام، المرجع السابق، ص464.

15- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، المرجع السابق، ص459.
16- عبد الله بن دجين السهلي، المرجع السابق،ص95.
17- عبد العزيز شهي، المرجع السابق، ص6.
18- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، المرجع السابق، ص469.
19- محمد بن ميمون الجزائري، التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية، تقديم محمد بن عبد الكريم، ط 2، الشركة الوطنية، الجزائر،1981م ، ص 48.
20- التليلي العجيلي، الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية (1881-1939م)، منشورات كلية الآداب، تونس،1982م، ص25.
21- رزيوي زينب، المرجع السابق، ص231.
22- نور الدين أبو لحية، جمعية العلماء المسلمين والطرق الصوفية وتاريخ العلاقة بينهما، دار علي بن زيد، الجزائر ص74.
23- طيب جاب الله، دور الطرق الصوفية والزوايا في المجتمع الجزائري، مجلة معارف، ع 14، 2013م، ص136.
24- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، المرجع السابق، ص459.
25- عبد القادر صحراوي، الأولياء والتصوف في الجزائر خلال العهد العثماني، دار هومة، الجزائر، 2016م، ص250.
26- دخية فاطمة، الحركة الأدبية في الجزائر خلال العهد العثماني، أطروحة دكتوراه في الآداب واللغة العربية، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2015/2014م ، ص 22
27- عبد الحكيم مرتاض، الطرق الصوفية بالجزائر في العهد العثماني (1518-1830م)تأثيراتها الثقافية والسياسية، أطروحة دكتوراه حديث ومعاصر، جامعة وهران، الجزائر، 2016/2015م، ص27.
28- عبد العزيز شهي، المرجع السابق، ص101.
29- زيزاح سعيدة، ظاهرة الطرق الصوفية والتغيير الاجتماعي في المجتمع الجزائري، مجلة الباحث، ع11، الجزائر، 2012م، ص202.
30- محمد الظريف، الحركة الصوفية وأثرها أدب الصحراء المغربية، ط 1، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، 2000م، ص181.
31- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، المرجع السابق، ص506.
32- عبد العزيز شهي، المرجع السابق، ص126.
33- نور الدين أبو لحية، المرجع السابق، ص86.
34- عبد العزيز شهي، المرجع السابق ، ص137.
35- زيزاح سعيدة، الطريقة التيجانية - النشأة والتطور- ،مجلة العلوم الاجتماعية، الجزائر، ع 9، 2014م، ص73.
36- نور الدين أبو لحية، المرجع السابق ، ص110.
37- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 2، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 1998، ص112.
38- ذهبية بوشيبة، العلم والعلماء في الجزائر خلال العهد العثماني، مجلة الحوار المتوسطي، ع 3-4.، ص129.
39- عبو إبراهيم، العلوم النقلية في الجزائر خلال العهد العثماني، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، قسم العلوم الإنسانية، جامعة سيدي بلعباس، الجزائر، إشراف

بوشنافي محمد، 2018/2017م، ص 250.

40- أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 2، المرجع السابق، ص130.

41- نفسه، ص133.

42- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، المرجع السابق، ص478.

43- الحسين بن محمد الورثيلاني، الرحلة الورتلانية الموسومة بنزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، مج 1، ط 1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2006م، ص 5.

44- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، المرجع السابق، ص480.

45- الحسين بن محمد الورثلاني ، المصدر السابق، ص6.

46- بشير بن أبي بكر ضيف، فهرست معلمة التراث الجزائري بين القديم والحديث –نماذج متنوعة للمعلوم والمجهول -، مراجعة عثمان بدري، ط2، منشورات ثالة ، الجزائر، 2007م، ص223.

47- محمد أبو رأس، فتح الإله، فتح الإله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته –حياة أبي راس الذاتية والعلمية-، تح: محمد بن عبد الكريم الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ت ، ص 181 .

48- يحي بوعزيز، موضوعات وقضايا من تاريخ الجزائر والعرب، دار الهدى، الجزائر، 2013م ، ص 180.

49- بشير بن أبي بكر ضيف، المرجع سابق، ص217.

50- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، المرجع السابق، ص138.

51- نفسه ، ص 144-145.

52- ذهبية بوشيبة، المرجع السابق، ص130.

إشكالية أصالة التصوف عند محي الدين ابن عربي عند أتين بلاثيوس

بقلم

ط/د. أمزيان وسيلة
جامعة الجزائر 1
amezianewassila25@gmail.com

إشراف: د.نورة رجاتي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة
benchanora@gmail.com

المقدمة

يُعتبر التصوف أحد أهم فروع التراث الإسلامي، وتزخر المكتبة الإسلامية بآلاف المؤلفات المتخصصة في التصوف، وبغض النظر عن تباين المواقف والآراء اتجاهه إلاّ أنّه يبقى يمثّل أحد أجزاء الفكر الإسلامي التي لا يُستهان بها.

ومن المعلوم أنّ الاستشراق اهتم بمختلف فروع التراث الإسلامي، فكان التصوف واحدا منها عرف إقبالا كبيرا من طرف المستشرقين، حتى أنّ منهم من تأثر بهذا الفكر الصوفي.

وقد اعتبر المستشرقون التصوف الإسلامي ظاهرة مثيرة للجدل فانكبوا على دراستها وأولوها عناية كبيرة في إطار مشروعهم المتكامل لتشريح المجتمعات الإسلامية وتحليل كلّ مايتعلّق بها، ولم يقتنع أغلبيتهم بأصالة هذه التجربة الروحية، ورفضوا المرجعية الإسلامية فيها، واتجهوا إلى البحث عن أصول غير إسلامية وعربية للتصوف الإسلامي، وأخذوا يتداولون الأفكار ذاتها بينهم ويعيدون صياغتها بأساليب مختلفة.

والمدرسة الإسبانية واحدة من المدارس الاستشراقية التي اهتمت بالتصوف الإسلامي خاصة مع الأخذ بعين الاعتبار أنّها أسست أغلب دراساتها على قاعدة إسبانيا المسلمة سابقا _الأندلس_، وقد شغلت قضية تأصيل التصوف الإسلامي ونشأته ومرجعيته الاستشراق الإسباني ممثلا في أسين بلاثيوس وهو أحد كبار المستشرقين الإسبان الذين توجهوا لدراسة التصوف الإسلامي، فاهتمّ بالغزالي وابن مسرة والشيخ محي الدين بن عربي الذي كتب عنه الكثير من المقالات، وأنهاها بمؤلف ربط فيه بين فكرة التأثير المسيحي في التصوف الإسلامي وبين المذهب الروحي للشيخ الأكبر.

الإشكالية:

من جملة ما سبق عرضه من أفكار تتضح أمامنا إشكالية هذا البحث وهي:

كيف فسّر المستشرق أسين بلاثيوس التصوف الإسلامي عموما؟

وكيف حللّ وقدّم التجربة الروحية عند الشيخ محي الدين ابن عربي خصوصا؟

وما هو المنهج الذي اعتمده في دراسته للتجربة الروحية في الإسلام؟

أهمية الدراسة:

تتجلّى أهمية هذا البحث في النقاط الآتية:

- الدراسات الاستشراقية من مجالات البحث التي تستحقّ الدراسة، نظرا للدور الفعّال الذي تقوم به في تكوين نظرة عالمية حول الإسلام و مختلف فروع التراث الإسلامي.
- التوجّه بالبحث الإسلامي إلى التخصصية التقنية في دراسة التراث الاستشراقي، فهذا البحث سيهتم باستقراء الدراسات الاستشراقية في مجال التصوف الإسلامي.
- تفكيك مرتكزاتهم العلمية والمنهجية، وتبيان الأخطاء التي وقعوا فيها سهوا أو عمدا من أجل الوصول إلى النتيجة التي يدافعون عنها حول التصوف الإسلامي.

الدراسات السابقة:

لم يقع بين أيدينا "في حدود بحثنا" موضوع مماثل لهذه الإشكالية التي نعالجها، فقد وقعنا على مقال واحد بعنوان:التصوف الفلسفي عند ابن عربي في دراسات المستشرقين لصاحبه: الجغيفي، مظهر عبد العلي جاسم، وقد نشر في مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإنسانية في العدد الثاني سنة 2010م. ومقال آخر بعنوان: أعمدة التصوف الإسلامي في ميزان المستشرقين ابن عربي أنموذجا. لصاحبه: مشتاق بشير الغزالي. لكن كلا المقالين يختلف عن بحثنا لأنهما يعالجان القضية على العموم فكانت دراسته وصفية أكثر منها تحليلية.

لكن لم نجد بحثا أفرد لتحليل أفكار أسين بلاثيوس حول التصوف الإسلامي وابن عربي على الخصوص فكان أكثر تخصصية، و لا ننكر أنّنا وجدنا بعض الإشارات السريعة عنه التي لا تتجاوز بضع أسطر في دراسات مختلفة تتعلق بالتصوف الإسلامي.

منهج الدراسة:

المنهج الاستقرائي: نستخدمه في تتبع مؤلفات أسين بلاثيوس التي اهتم فيها بالتصوف الإسلامي.

المنهج التحليلي: نعتمده في تحليل أفكار المستشرق أسين بلاثيوس، وذلك لفهم موقف هذا الأخير من التصوف الإسلامي ومن شخصية الشيخ ابن عربي.

محاور الدراسة:

1. ضبط المصطلحات.
2. اهتمام الفكر الاستشراقي بمحي الدين بن عربي.
3. التجربة الصوفية للشيخ ابن عربي في فكر أثينبلاثيوس.

العرض:

1. ضبط المصطلحات:

▪ **التصوف:**

التصوف: لغة

لم يُجمع الباحثون على تعريف معين للفظة التصوف، بل ذهبوا في ذلك إلى مذاهب عديدة:

• جاء في لسان العرب أنّ:" صوفة أبو حي من مضر، وهو الغوث بن مر بن أد بن طابخة بن إلياس بن مضر،كانوا يخدمون الكعبة في الجاهلية ويجيزون الحاجّ، أي يفيضون بهم، وصوفة حي من تميم وكانوا يجيزون الحاج في الجاهلية من منى فيكون أول من يدفع. يقال في الحج : أجيزي صوفة، فإذا أجازت، قيل : أجيزي خندف. فإذا أجازت أذن للناس كلهم في الإجازة وهي الإفاضة."[1]

• وذهب القشيري إلى أنّ التصوف كالقلب، فأمّا من قال إنّه من الصوف، ولهذا يُقال : تصوف إذا لبس الصوف كما يُقال: تقمص إذا لبس القميص فذلك وجه، ولكنّ القوم لم يختصوا بلبس الصوف."[2] إذ أنّ فئة من الصوفية ذهبوا إلى ضرورة تعذيب النفس الإنسانية، ولبس الصوف هو نوع من هذا التعذيب.

• وقيل التصوف: مشتق من الصف فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم.[3] وذلك بعملهم واجتهادهم على تزكية النفس الإنسانية ورفعها إلى أعلى مراتب الأخلاق.

• فيما ذهب آخرون إلى أنّ التصوف يرجع إلى الصُفّة التي كانت في مسجد الرسول "صلى الله عليه وسلم" لأنّ أصحابها اتصفوا بكل الصفات التي يمكن أن تكون سببا لهذه النسبة كالصفاء الذي هو صفاء أسرارهم ونقاء آثارها، أو كأنّهم في الصف الأول بين يدي الله بارتفاع هممهم إليه وإقبالهم بقلوبهم عليه[4].

• ورأي آخر نسب التصوف إلى صوفانة وهي بقلة تنبت في الصحراء، حيث دفع التقشف بعض الصوفية إلى الزهد في الطعام والاقتصار على نبات الصحراء.[5] وهذا الرأي مستبعد نوعا ما في أوساط الدارسين للتصوف الإسلامي.

اصطلاحا:

---

[1] لسان العرب، ابن منظور، ج7، ص479. وقد ورد هذا الرأي أيضا في: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الحافظ، د.أ، ص18.

[2] الرسالة القشيرية،القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان،د.أ، ص312.

[3] التعرف لمذهب أهل التصوف،الكلاباذي أبو بكر محمد بن إسحاق، د.أ، ص22.

[4] المصدر نفسه، ص22.

[5] التصوف. الثورة الروحية في الإسلام، عفيفي أبو العلال، د.أ، ص29.

يكاد يتفق الباحثون في الدراسات الإسلامية أنّه مامن مفهوم إسلامية أشدّ تعقيدا وأكثر جدلا من مفهوم التصوف، فوقف الباحثون إزائه مواقف متضاربة كثيرا بين رافض له رفضا مطلقا وبين مقتنع بأنّه روح الحياة الروحية في الإسلام وجوهره وبين من اعتبره مجرد نظريات فلسفية لا تداعيات لها في الواقع، من هنا كانت تعاريف هذا المصطلح كثيرة ومتباعدة عن بعضها البعض، وبما أنّ حدود البحث لا تسمح بالتفصيل في هذا كثيرا، اخترنا الإشارة إلى بعض هذه التعاريف على سبيل التمثيل لا الحصر:

- عرف ابن خلدون التصوف بقوله:" هو العكوف على العبادة والانقطاع لله والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلو للعبادة وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف"[1].

- وذهب محي الدين ابن عربي إلى أنّ التصوف:"هو الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا، وهي الخلق الإلهية وقد يقال بإزاء إتيان مكارم الأخلاق وتجنب سفاسفها"[2]

- وعرفه ابن عجيبة فقال:" التصوف علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك وتصفية البواطن من الرذائل وتحليتها بأنواع الفضائل، أو غيبة الخلق في شهود الحق أو مع الرجوع إلى الأثر فأوله علم ووسطه عمل وآخره موهبة"[3].

- **أسين بلاثيوس:**Miguel AsinyPalacios (1871م_1944م)

مستشرق إسباني، ولد في 5 جويلية 1871م بمدينة سرقسطة عاصمة مقاطعة أرغون،على نهر الأبرو شرقي المدريد التي فتحها المسلمون سنة 712م إلى أن استولى عليها ألفونسو المحارب سنة 1118م.

درس أسين في مدارس المدينة، والتحق بمدرسة الأسكولابيوس الثانوية، وأتمّ هذه المرحلة في مدرسة اليسوعيين بنفس المدينة، عند حصوله على البكالوريا أكمل تعليمه الجامعي في تخصص الهندسة كما التحق بالمعهد المجمعي وهو معهد ديني لتخريج رجال الدين فتخرج منه قسيسا وبدأ عمله الكهنوتي في 29 سبتمبر 1895م في كنيسة سان كيتانو بسرقسطة[4].

عمل أسين في مشروع كبير لتحقيق المخطوطات العربية المتعلقة بإسبانيا الإسلامية مع المستشرق "خليليان ريبرا" كان عنوانه: المكتبة العربية الإسبانية والتي ظهرت في عشرة أجزاء بين عامي 1882م_1895م وقد ضمت هذه المكتبة مصادر في غاية الأهمية[5].

[1] المقدمة، ابن خلدون،د.أ، ص517.
[2] رسائل ابن عربي _اصطلاح الصوفية_،محي الدين بن عربي،د.أ، ص17.
[3] معراج التشوف إلى حقائق التصوف،أحمد بن عجيبة الحسني،د.أ، ص5.
[4]موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، د.أ، ص121.
[5]المصدر نفسه، ص122.

ثمّ التحق بجامعة مدريد أين حصل على الدكتوراه سنة 1896م برسالة عن الغزالي ثمّ عدّل رسالته سنة 1901م وأخرجها بعنوان: الغزالي، العقائد والأخلاق والزهد[1].

كما شغل كرسي اللغة العربية بجامعة مدريد سنة 1903م وبدأت شهرته تتطور في الأوساط الاستشراقية الدولية فراح يكتب في المجلات الأوروبية الاستشراقية واشترك في المؤتمر الدولي للمستشرقين المنعقد في الجزائر عام 1905م، وفي مؤتمر المستشرقين المنعقد في كوبنهاجن عام 1908م، كما دعاه "ناو Nau" المشرف على مجموعة "كتب الآباء الشرقيين" إلى الاشتراك فيها، فأصدر "مجموعة الأقوال المنسوبة إلى السيد المسيح في كتب المؤلفين المسلمين"،كما قام بفهرسة المخطوطات العربية في دير Abadia الجبل المقدس في إشبيلية. واشتغل سنة 1912م عضوا في الأكاديمية الملكية للعلوم الأخلاقية والسياسية أين كان خطابه الاستهلالي بعنوان: ابن مسرة ومدرسته: أصول الفلسفة الإسبانية الإسلامية[2].

بعد هذا اهتم بلاثيوس بقضية التأثر والتأثير بين المسيحية والاسلام كما عُني بابن حزم القرطبي ومحي الدين بن عربي،فترجم كتاب الأخلاق،ودرس الفصل في الملل والأهواء والنحل وترجمته، كما ألف عن ابن عربي: علم النفس عند محي الدين بن عربي، نفسانية الوجد الصوفي عند صوفيين مسلمين كبيرين :الغزالي ومحي الدين بن عربي[3].

مؤلفاته:

- الكوميديا الإلهية.
- مفكر مسلم أندلسي يؤثر في القديس يوحنا الصليبي.
- نفسانية الاعتقاد بحسب الغزالي.
- نفسانية الوجد الصوفي عند صوفيين مسلمين كبيرين :الغزالي وابن عربي.
- تصوف الغزالي بالفرنسية.
- روحانية الغزالي.
- تأثيرات الإسلام[4].
- مذهب ابن رشد ولاهوت توما الاكويني.
- الآيات الإسلامية في الكوميديا الإلهية.
- الإسلام في ثوب نصراني.
- مقارنة بين ابن عباد الرندي ويوحنا الصليبي[5].

كما نشر مجموعة من المخطوطات وترجمها ومنها:

---

[1] المصدر السابق، ص122.

[2] المصدر نفسه، ص123.

[3] المصدر نفسه، ص124.

[4] المصدر نفسه، ص125.

[5] المستشرقون، نجيبالعقيقي، ج1، ص595.

- كتاب تدبير المتوحد لابن ماجه.
- محاسن المجالس لابن العريف.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم.
- رسالة القدس لابن عربي.
- المدخل إلى صناعة المنطق لابن طملوس[1]

2. اهتمام الفكر الاستشراقي بمحي الدين بن عربي :

يلاحظ الباحث في الفكر الاستشراقي المهتم بالتصوف الإسلامي أنّ الشيخ الأكبر من أكثر الشخصيات الصوفية التي شغلت حيّزا كبيرا في الدراسات الاستشراقية، فيّذكر أنّ بدايات اهتمام الغرب بفكر ابن عربي تعود إلى سنة 1845م حين نشر "جوستاف فلوجل"[2] كتاب اصطلاحات الصوفية لابن عربي[3]، كما نشر المستشرق "نيبرج"[4] مجموعة من رسائل ابن عربي تحت عنوان: KheinereSchriften des ibn arabi سنة 1919م[5]، كما اهتمّ المستشرق "تيتوسبوركهارت" بابن عربي فترجم جزءا من فصوص الحكم سنة 1955م تحت عنوان:[6]Lasagessedes prophètes، كما كتب المستشرق "هنوري كوربان" بحوثا ومؤلفات عن عن ابن عربي أهمها: الخيال المبدع في تصوف ابن عربي بالفرنسية وتُرجم إلى الإنجليزية[7]،كما أولى المستشرق "نيكلسون"[8] وهو من أهم من اعتنى بالتصوف الإسلامي اهتماما كبيرا لشخصية الشيخ الأكبر فكتب مقالا بعنوان: سيرة عمر بن الفارض وابن عربي، وقام بتحقيق

---

[1] المصدر السابق، ص 596_597.

[2] جوستاف فلوجل Flugel.G (1802م_1870م) : مستشرق ألماني درس اللغات الشرقية في ليبزيج، وتتلمذ على يد المستشرق الفرنسي دي ساسي لفترة من الزمن،وضع فهرس للمخطوطات العربية والفارسية والتركية في مكتبة معهد فيينا، نشر وترجم الكثير من المخطوطات العربية مثل: كتاب التعريفات للجرجاني، وكتاب كشف الظنون لحاجي خليفة. وقضى خمسا وعشرين سنة من حياته يجمع مخطوطات كتاب الفهرست لابن النديم من مكتبات فيينا وباريس و ليدن. (نجيبالعقيقي، المستشرقون، ط3، دار المعارف، مصر، 1964م، ج1، ص701_702).

[3] طالب جاسم حسن العنزي _ سلمى حسين علون، وحدة الوجود عند محي الدين بن عربي من منظور استشراقي، مجلة مركز دراسات الكوفة، 2017م، العدد 27، ص212.

[4] نيبرج: Nyberg.H.S (1889م_1974م): مستشرق سويدي عُيِّن أستاذا للغة العربية بجامعة أوبساله التي تخرج منها، ثمّ أستاذا للغات السامية وعضوا في العديد من المجامع العلمية، من آثاره: نشر كتاب الشجر لابن خالويه،وأدب البهلوي، ومن مؤلفاته: فلسفة الإسلام، نطق العربية بمصر.(نجيب العقيقي، المصدر نفسه، ج1، ص899).

[5] طالب جاسم حسن العنزي_ سلمى حسين علون، المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

[6] آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ألمانيا، 2006م، ص 299.

[7] طالب جاسم حسن العنزي _ سلمى حسين علون، المرجع نفسه، ص210.

[8] رينولدنيكلسون: RynoldAlleyne Nicholson (1868م-1945م): مستشرق إنجليزي يعدّ بعد ماسنيون أكبر الباحثين الباحثين في التصوف الإسلامي، كما درس اللغة الفارسية والعربية، وله مقالات عديدة نشرها في دائرة معارف الدين والأخلاق ودائرة المعارف الإسلامية تتعلق بالتصوف الإسلامي، كما اهتم بالأدب العربي فألّف تاريخ العرب الأدبي وترجم الكثير من الأعمال العربية إلى الإنجليزية .(موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، د.أ، ص 593-594).

كتاب ترجمان الأشواق لابن عربي وترجمته للإنجليزية[1]. وفي سنة 1977م تأسست جمعية ثقافية دولية تحت مسمّى "جمعية محي الدين بن عربي The Muhyidin Ibn Arabi Society مقرها الرئيسي في أكسفورد ولها فرع في الولايات المتحدة الأمريكية، ويجتمع فيها ثلة من المستشرقين منهم: ستيفان، هيرتنشاين، جيمس موريس، كلود أداس، دوني غريل... وهدفها التعريف بفكر ابن عربي ونشره وتعقد بانتظام ملتقيات سنوية بالولايات المتحدة وبريطانيا، كما تنشر كتبه مترجمة وتنشر دراسات عنه في مجلتها الخاصة[2].

- **اهتمام أسين بلاثيوس بمحي الدين ابن عربي:**

امتدت دراساته عن ابن عربي مابين 1925م_1928م، فنشر أربع دراسات كبيرة في مكتبة "الأكاديمية الملكية للتاريخ" كلها تتعلق بالشيخ الأكبر عنوانها: الصوفي المرسي ابن عربي، مقسمة إلى فروع:

فرع1: ترجمة ذاتية تسلسل تاريخي.

فرع2: معلومات عن حياة مستمدة من رسالة القدس.

فرع3: الخصائص العامة لمذهبه.

فرع4: مذهبه في التوحيد وفي الكون[3].

ثمّ توج هذه الدراسات بكتاب تحت عنوان: ابن عربي حياته ومذهبه، وقد ترجمه عبد الرحمن بدوي سنة 1965م[4].

كما كتب رسالة عن الناحية المظلمة من تصوف ابن عربي[5].

3. التجربة الصوفية للشيخ ابن عربي في فكر أثينبلاثيوس

- **حياة ابن عربي**: صرّح أثينبلاثيوس في بداية دراسته لحياة ابن عربي أنّه استخلصها من مؤلفات ابن عربي نفسه حول حياته مثل:الفتوحات المكية على اعتبار أنها الأهم والأصح[6].

هو أبو بكر محمد بن علي من قبيلة حاتم الطائي، عُرف باسم ابن عربي، وبلقب محي الدين، والشيخ الأكبر، وابن أفلاطون.ولد في مدينة مرسيه في 17 رمضان سنة 560هـ[7].

وكان ابن أسرة مرموقة شديدة التقوى كما روى هو عن نفسه، وكان له خالان صوفيان هما: "يحي بن يغان _ وأبو مسلم الخولاني"، وشقيق لوالده من أهل الطريق أيضا هو:" عبد

---

[1] طالب جاسم حسن العنزي - سلمى حسين علون، المرجع نفسه، ص 212.

[2] http// www. Ibnaarabisociety.org

[3] موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص124.

[4] المصدر نفسه، ص125.

[5] المستشرقون،نجيب العقيقي، ج1، ص595.

[6] ابن عربي:حياته ومذهبه،أثينبلاثيوس، د.أ، ص4.

[7] المصدر نفسه،ص5.

الله بن محمد بن عربي" ذكر أنه كان له مقام شم الأنفاس الرحمانية[1].

وقد انتقل إلى إشبيلية في الثامنة من عمره بعد أن خضعت مرسيه لحكم الموحدين، ويشير بلاثيوس إلى أنّ ابن عربي كان يذكر العديد من شيوخه في مختلف العلوم الذين تتلمذ عندهم في إشبيلية،كما أكد أنّ الشيخ الأكبر في بداياته لم يكن يميل إلى التصوف والحياة الروحية، ويقوي رأيه هذا بما رواه ابن عربي عن نفسه عن سنوات شبابه التي أضاعها في رحلات الصيد، وعن وظيفته ككاتب في حكومة إشبيلية[2].

كما عرّج إلى زواجه من مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن البجائي، وأكد على صلاحها ودورها في تأسيس الحياة الروحية للشيخ الأكبر، وأورد في ذلك عدة نصوص من الفتوحات المكية[3].

- **المذهب الروحي لابن عربي:**

يؤكد أسين بلاثيوس في مستهل مبحثه هذا أنّه لم يعتمد كثيرا على الفتوحات المكية للشيخ الأكبر إلاّ في بعض المواضع، لأنّه يعتبر " أنّ ما يتضمنه من وثائق غزيرة ولكنّها مختلطة غير متماسكة يجعل من العسير الاستفادة منها"[4]، ويصرّح أنّه اعتمد على مصادر أخرى لابن عربي وهي:" التحفة، الأمر، التدبيرات، الكنه، المواقع، الأنوار"[5] وقام بشرح هذه المصادر ومافيها من مواضيع.

كما أنّه يؤكد قبل بداية تحليله للمذهب الروحي للشيخ الأكبر أنّه سيقوم بمقارنة بين الأساليب الروحانية الشائعة في الرهبانية المسيحية وبين نظيرتها الإسلامية بهدف "حل المشكلة التاريخية المعقدة، مشكلة أصول الروحانية الإسلامية"[6] والتي نحسب أنّها الغرض الأساسي من اهتمامه بالتصوف الإسلامي وكبار أقطابه وابن عربي واحد من أهمهم.إذ أننا نلاحظ عليه تقديمه لفكرة نشأة الروحانيات الإسلامية _والتي يقصد بها التصوف الإسلامي_ بين عوامل روحية كثيرة وهي:

الأفلاطونية المحدثة، الغنوصية، الزهد المسيحي، البوذية الهندية[7] قبل البدء في تحليل التجربة الصوفية لابن عربي. أي أنّه قرّر يقينا أنّ جملة هذه العوامل هي التي شكلت التصوف الإسلامي لكن كيف يطلق عليه وصف إسلامي وهو لا يضمّن بين عوامل تكوينه ولو عاملا إسلاميا واحد؟

---

[1] المصدر السابق، ص6-7.

[2] المصدر نفسه، ص8-9.

[3] المصدر نفسه، ص9. والنصوص في الفتوحات المكية: ج3، ص311/ ج1، ص323.

[4] المصدر نفسه، ص104.

[5] للتفصيل يُنظر: المصدر نفسه، ص104-107.

[6] المصدر نفسه، ص108.

[7] المصدر نفسه، ص108.

وهو أسلوب فئة عظيمة من المستشرقين إذ يقدّمون مسلماتهم في بدايات بحوثهم عن الشرق المسلم، ثمّ يبحثون لها عن أدلة وبراهين، وهذا بعيد كل البعد عن قواعد البحث العلمي الذي يتحرّى الحقيقة العلمية.

وقد صرّح أسين بلاثيوس بمنهجه في هذه الدراسة عن ابن عربي من البداية قائلا: "سأتعرض على هامش كل مسألة في التصوف والزهد أثارها ابن عربي لنظائرها المتقدمة عليها في كتب الرهبانية المسيحية قبل الإسلام"[1] ونستغرب منه هذا المنهج إذا كان حقيقة يبحث عن جوهر التصوف الإسلامي وأصوله فكيف به يعقد مقارنة بين تجربتين روحانيتين من بيئتين مختلفتين تماما وديانتين مختلفتين ليقرّر في النهاية امتداد إحدى التجربتين إلى الأخرى.

يشرع أسين بلاثيوس في تحليل تجربة ابن عربي ويؤكّد أنّ الزهد والتصوف في مذهب الشيخ الأكبر يشتركان في المضمون المذهبي مع الروحانيات المسيحية منذ القرن السادس عشر ميلادي حتّى وإن اختلفت الأسماء، وسار بعيدا في هذه الفكرة إلى أن قرّر أنّ مذهب ابن عربي والروحانيات المسيحية "كانا بمثابة فرعين منتزعين من جذع اللاهوت"[2]، كما يشير إلى أنّ ابن عربي وجد علم الزهد والتصوف علما قائما بذاته انتظم قبله في القرن الثاني إلى الرابع هجري أي في القرن الثامن إلى الحادي عشر هجري، لكنّ ابن عربي فرّق بين الزهد والتصوف فرأى أنّ الحياة الروحية تتضمّن علمين:

1) العلم الرسمي : ويتألّف من الحقائق العقائدية وقواعد الأخلاق الدينية.

2) العلم الذوقي:ويتألف من مجموع التجارب التي تصل إليها النفس بنور الإيمان[3].

وتفريقه بين الزهد والتصوف هو أنّه يرى في الزهد علما عمليا يؤهل للتصوف، أمّا التصوف فهو معرفة تجريبية[4].

ويقرّر أسين بلاثيوس أنّ الزهد كما يتصوره ابن عربي يبقى بحاجة إلى "إكماله ببعض المبادئ المنتزعة من اللاهوت الدوجماطيكي _علم الكلام_ والأخلاق الدينية وعلم النفس"[5]، ويلاحظ بلاثيوس على ابن عربي أنه لا يفصّل في هذه المبادئ في مؤلفاته على اعتبار أنّ الاهتمام البالغ بالمعرفة النظرية له تداعياته السلبية على الحياة الروحية، لكن يعود ليؤكّد أنّ هذه الملاحظة لا تعني أنّ "كتب ابن عربي ينقصها البحث في مذهب الصوفية...لكنّه بخلاف الغزالي يكتب خصوصا للمؤمنين الورعين لا لجمهور المؤمنين العاديين"[6].

---

[1] المصدر السابق، ص109.
[2] المصدر نفسه، ص110.
[3] للتفصيل يُنظر: المصدر نفسه، ص110_111.
[4] المصدر نفسه، ص112.
[5] المصدر نفسه، 112.
[6] المصدر نفسه، ص112.

ينتقل أسين بلاثيوس بعد هذا إلى الأساس النفساني للمذهب الصوفي لابن عربي ولا يتغلغل فيه بحكم أنّه خصص له بحثا بعنوان: علم النفس عند محي الدين ابن عربي"، فيخرج منه سريعا بنتيجة مفادها أنّ مذهب الشيخ الأكبر في الروح ميتافيزيقي وأنّ ابن عربي متأثر إلى حد بعيد بأفلوطين وأرسطو، وأنّه يحاول تكييف النزعة النفسانية الشاملة عند أفلوطين مع العقيدة الإسلامية[1].

كما يذكر أنّ الزهد لا يهم ابن عربي من حيث ما يحوي من أمور مشتركة بين المؤمنين العاديين، ولكن ما يهمه في الزهد هو المبادئ الخاصة التي يتجه إليها المتطلعون إلى الكمال الصوفي مثل:العزلة، ويؤكّد أنّ الزهد الذي يتطلع إليه ابن عربي هو زهد الخلوة وأنّ الظاهرة الصوفية عنده تقوم أساسا بين ظاهرتين زهديتين[2].

وفي إشارة أخرى إلى التوافق بين تصوف ابن عربي واللاهوت المسيحي يتطرق أسين بلاثيوس إلى مفهوم التوفيق الذي يرى فيه ابن عربي البذرة الأولى لكل ظاهرة زهدية صوفية[3]، ويشرح التوفيق أو الموافقة على أنها عون من الله تعالى لموافقة أفعال العبد لما تقتضيه الشريعة الإلهية، وأنّ به تُنال المقامات الصوفية، ويؤكّد أنّ "ابن عربي يصرّح بأنّ التوفيق ضروري حتّى لطلب التوفيق والتماسه من الله وهو في هذا يتفق مع القديس أوغسطين"[4]

يقرّر أيضا أسين بلاثيوس أنّ المذهب الروحي لابن عربي يتفق مع الرهبانية المسيحية فيما يتعلّق بأنماط الحياة الدينية للعباد،فيؤكّد أنّ ابن عربي يوصي المؤمنين بالعيش إمّا معتزلين للدنيا أو في الدنيا ولكن عيشة الزاهدين قدر المستطاع[5]، ويبدأ بالتمثيل لهذه الفكرة فيرى أنّ فكرة حياة الخلوة التي يتوجب فيها على العابد أن يوفق بين المشاغل الدنيوية ومقتضيات الكمال الروحي ويشبّه هذا بما يقوم به أتباع الطريقة الثالثة للحياة الدينية في أوروبا خلال القرن الثالث عشر ميلادي[6].

وفي مثال آخر يرى أسين بلاثيوس أنّ الخلوة نوعان تماما كما في المسيحية : الخلوتيون، المرابطون، كما يرى أنّ طريقة الأخوات الأغافيات أي الراهبات اللواتي يعشن في صحبة رهبان واللواتي عُرفن في المسيحية حتّى القرن الخامس ميلادي، وُجدت أحيانا في الإسلام، ويؤكّد أنّ الشيخ الأكبر رغم تحريمه لها إلاّ أنّه هو نفسه "كان يعيش مع إحدى هؤلاء

[1] المصدر السابق، ص113-114.
[2] المصدر نفسه، ص114.
[3] المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
[4] المصدر نفسه، ص115.
[5] المصدر نفسه، ص117.
[6] المصدر نفسه، ص117-118.

العابدات في إشبيلية وهي نونة Nuna فاطمة"[1] لكنّه لا يذكر المصدر الذي استقى منه هذه المعلومة.ويتحدث عن الزهداء المسيحيين فيذكر أنّهم كانوا يختارون بين الخلوة وحياة الدير، ويؤكد أنّ أغلب رجال الدين المسيحيين يفضلون حياة الأديرة لما فيها من نفع في التكوين الروحي مثل القديس نيلوNilo، ويقابل هذه الفوائد الروحية بنظيرتها في الإسلام الروحي _التصوف_ فيجد أنّ الخلوة عند الصوفيين المسلمين أنفهم لهم في الجانب الروحي، ويشير إلى أنّ الخلوة كانت موجودة في الرهبنة المسيحية لكن زالت منذ القرن السابع ميلادي وتغلبت عليها الأديرة، ويرى أنّ أقطاب التصوف الإسلام لجأوا إلى هذه الموازنة ذاتها التي قام بها هو ويضرب هنا مثالا بما قام به الغزالي في الإحياء[2]، حتّى خلص إلى أنّ ما توصل إليه الغزالي يتفق مع الصوفية المسيحيين "حين يقرّرون أنّ الأفضل لمن لم يقمع شهواته أن يتخذ الحياة المشتركة لا حياة الخلوة"[3]، ويعتبر أنّ الشيخ الأكبر يسير على موقف الغزالي نفسه لكنّه يتردّد في التصريح به لأنه نشأ في إسبانيا المسلمة التي لم يكن فيها "نظام الرباطات والخانقاهات التي فيها تجري الحياة المشتركة بين الأخوات وفقا لنظام شبيه بما في الأديرة"[4] لكنّ نفوره منها بدأ يتلاشى عندما رحل إلى المشرق، وبدأ تأثره بما يظهر في كتاباته حين كتب رسالة "الأمر المحكم المربوط" فيعتبرها بلاثيوس تتضمّن قواعد الحياة في الرباطات، والتي يوجد نظيرها في الرهبانية المسيحية منذ القرن الرابع ميلادي ويرى في هذا دليلا آخر على التأثير المسيحي في التصوف الإسلامي[5].

كما يورد أسين بلاثيوس مجموعة من الرسائل الزهدية لابن عربي يرى في تسميتها تشابها كبيرا مع في التسميات المسيحية مثل: التدبيرات،الأمر...[6].ويعتبر أنّ صوفية الأندلس لم يكن لهم طريقة موحدة مثل الشيوخ الخمسة والخمسين لابن عربي إذ كانت لهم منازع صوفية متعددة تتشابه أغلبها مع ما في الرهبنات المسيحية[7].

ومن الطريقة ينتقل إلى فكرة الشيخ والمريد فيقرّر أنّها مسيحية الأصل تأثر بها صوفية الإسلام،ويضرب أمثلة بالقديس يوحنا والقديس أنطون اللذان اعتدا على اصطحاب تلاميذ معهم لإرشادهم،ثمّ أخذ يحلّل واجبات هذا المريد إزاء شيخه في إطار مقارنة يعقدها بين المريد في الروحانيات المسيحية والتصوف الإسلامي،فيعتبر أنّ لفظة "الشيخ" هي ترجمة حرفية لكلمة Prechterus في الرهبانية المسيحية، وكان المريد يسمى خادما في التصوف

---

[1] المصدر السابق، ص118.

[2] المصدر نفسه، ص119.

[3] المصدر نفسه، ص 120.

[4] المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

[5] المصدر نفسه، ص121.

[6] للتفصيل يُنظر:المصدر نفسه، ص122-123.

[7] للتفصيل يُنظر: المصدر نفسه، ص124-125.

الإسلامي من منطلق خدمته لشيخه في بعض الأمور،وهو ذاته ما يقوم به ال Oiconomos في الأديرة المسيحية الشرقية بحسب بلاثيوس[1].

- **نظام المريدين:**

يتطرق أسين بلاثيوس إلى نظام المريدين في التصوف الإسلامي، فيبدأ بالإرادة ويتحدث عنها مقارنا مفهومها في التصوف الإسلامي بنظيره في الرهبنة المسيحية، فيرى أنّ الإرادة تسبق سلوك الطريق في المسيحية بينما على العكس من ذلك: سلوك الطريق والعهد وتلقي الخرقة كلها سابقة للإرادة بحسب ابن عربي،كما يتحدث عن العهد الذي يطلبه الشيخ من المريد فيذكر أنواع العهود ويقرّر أنّها كانت موجودة في الرهبنة المسيحية قبل التصوف الإسلامي[2].

ثمّ ينتقل إلى الخرقة بوصفها رمزا للإرادة فيعتبرها هي الأخرى كانت موجودة في الرهبنات المسيحية فقد كان بحسبه الرهبان ينظرون إلى ثوب الراهب الصالح على أنّه بركة " ولهذا كان يعطيه لأحد مريديه المفضلين تماما كما سيحدث في الإسلام بعد ذلك ببضعة قرون"[3]، ويذكر أنّ ابن عربي أيضا تلقّى الخرقة لأول مرة في إشبيلية من أبي القاسم عبد الرحمن[4].

وفي السياق ذاته يتحدث عن لباس المريدين وأنّ ابن عربي يترك لهم حرية اختيار لباسهم وفقا لعاداتهم المختلفة مع توصيتهم بأن يكون لباسا متواضعا ليس ثمينا، وأن لا يُغسل أبدا ويعتبر أسين بلاثيوس أنّ لمثل هذه الوصايا نظيراتها في الرهبنة المسيحية[5].

ويتطرق أسين بلاثيوس أيضا إلى مبادئ تنظيم الخلوة عند ابن عربي،أين يتحدث عن نصح الشيخ الأكبر بالطعام في الخلوة للشيخ تجنبا لألفة المريدين،وعن آداب الطعام عند ابن عربي،كما يشير لآراء ابن عربي فيما يخص النظافة الشخصية للصوفية أين كان يأمرهم بعدم المبالغة فيها ومراعاة حدود الشعائر الدينية فيها لا أكثر قصد القضاء على الغرور والأهواء، ويرى أنّ "في هذا سمة واضحة من سمات محاكاة الرهبانية المسيحية كما في ملامح أخرى من تنظيم الخلوة"[6].

وينتقل إلى التأكيد على أنّ الدروس الصوفية في الأصل مسيحية ويضرب مثالا بالدروس التي كان يقدمها القديس باخوم مرتين في الأسبوع ويحضرها جميع الرهبان إلزاما، ويرى أنّ الشيخ ابن عربي تأثر بالقديس يحي الذهبي الفم وظهر تأثره هذا في كتابه: الأمر المحكم المربوط.[7]

---

[1] للتفصيل ينظر: المصدر السابق، ص126-128.

[2] المصدر نفسه، ص129-130.

[3] المصدر نفسه، ص131.

[4] المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

[5] للتفصيل ينظر: المصدر نفسه، ص132-133.

[6] المصدر نفسه، ص138.

[7] المصدر نفسه، ص 139-140.

وعن طاعة المريد لشيخه والتي هي من الشروط الأساسية لدخول الحياة الصوفية عند ابن عربي بحسب أسين بلاثيوس، يرى أنّ آراء الشيخ الأكبر فيها مقتبسة من آراء القديس أغناطيوس مؤسس الطريقة اليسوعية[1]. وحتّى الشيخ لابدّ أن يعرف مريده حق المعرفة ويشير بلاثيوس هنا إلى كرامة ابن عربي في الاتصال التلقائي بين النفوس خصوصا بين الشيخ ومريده، وإظهار الاحترام الفائق من المريد لشيخه وكل هذه الأمور التي تنظم علاقة الشيخ بالمريد يذكر بلاثيوس أنّ " معظم إن لم يكن كل هذه القسمات يمكن أن تعثر عليها دون كبير عناء في كتب الرهبان والحياة الرهبانية في الشرق المسيحي"[2].

- **المنهج الصوفي:**

يرى أسين بلاثيوس أنّ ابن عربي متأثر فيه بالقديس أوغسطين أين يوجب على المريد الإلمام بالتعليم الديني والأخلاقي،كما يوجب عليه معرفة ضرورة اللطف الإلهي الذي هو هبة من الله تعالى يهبه لمن يشاء، ويقرّر بلاثيوس أنّ وسيلة النجاح في هذا الطريق هو الطاعة الكاملة للشيخ ويعتبر أنّ كل هذه القواعد أصلها مسيحي[3]، ويعتبر أنّ "منهج التصوف في الإسلام يقوم على النظرية الأفلاطونية المحدثة والمسيحية في التطهير"[4] فمثلا: التطهير عند ابن عربي يكون على ثلاث مراتب:

1) تزكية النفس.
2) تصفية القلب.
3) تجلية الروح.

ويشترط ابن عربي في تزكية النفس التوبة أين يقرّر بلاثيوس أنّ ابن عربي يفهم التوبة كما يفهمها المسيحيون على أنّها اقتراب من الله تعالى وابتعاد عن المخلوقات[5].

كذلك يشترط ابن عربي في الخلوة تحريم دخول النساء والصبيان على المريدين وهو ما يؤكد أسين بلاثيوس أنّه كان متبعا في الرهبانية المسيحية.أمّا عن الزهد الذي هو أعلى درجات التصوف بعد التوبة فيتبعه التجريد الذي يعني قطع العلائق الدنيوية وتخلية القلب من طلب الدنيا فيعتبر بلاثيوس أنّه مرادف لمصطلح desnudez de Espirito الذي يعني تجريد الروح وهو مصطلح أطلقه القديس يوحنا الصليبي[6].

ينتقل بعد هذا إلى مفهوم المحبة عند الشيخ ابن عربي ويبرز مختلف جوانبه المحمودة والتي تؤثر إيجابا على الحياة الاجتماعية، ويشرح أسين بلاثيوس أعمال الرحمة الجسمانية

---

[1] المصدر السابق، ص140_141.
[2] المصدر نفسه، ص143.
[3] المصدر نفسه، ص145.
[4] المصدر نفسه، ص147.
[5] المصدر نفسه، ص148_149.
[6] المصدر نفسه، ص150_151.

كإماطة الأذى من الطريق وخدمة الفقير والمريض وأعمال الرحمة البدنية والتي يدخل فيها حتى الرفق بالحيوان ليقرّر في النهاية أنّه لا حاجة له "إلى بيان ما في مذهب المحبة هذا من اتفاق مع المسيحية"[1]، فيعتبر مثلا أنّ أعمال الرحمة الجسمانية والبدنية كان يقوم بها الرهبان المسيحيون قبل الإسلام[2].

وفي إشارة إلى وسائل بلوغ الكمال يرى أسين بلاثيوس أنّ ابن عربي يتفق مع الرهبان النصارى في غالبية هذه الوسائل وهي: تنظيم الحياة _ محاسبة النفس _استشعار الحضور الإلهي _ الدعاء في مختلف أشكاله _ اختيار مرشد روحي وقمع الجسم[3].

أمّا عن تنظيم الحياة فقد سبق شرحها في حياة الجماعة أو الخلوة، وأمّا عن محاسبة النفس فيؤكد بلاثيوس أنّ المسيحية لها الفضل في إرساء قواعدها وأنّ كتابات الرهبان المسيحيين تحفل بها، أمّا في الإسلام فقد ظهرت لاحقا عند الحسن البصري و الحارث المحاسبي والغزالي الذي فصّل في المحاسبة كثيرا في إحياء علوم الدين، وكان مذهبه فيها شبيها بما في الرهبنة المسيحية إلى حدّ بعيد، ثمّ انتقلت إلى الأندلس فتطرّق إليها ابن مسرّة القرطبي وابن عربي ولم يضيفوا لها أكثر مما وجد عند الرهبان المسيحيين[4].

أمّا عن فكرة استشعار الحضور الإلهي فيرى أسين بلاثيوس أنّها مماثلة تماما لفكرة القديسة تريزا الآبلية، ويرى أنّ ابن عربي في تطرقه لهذه المسألة كان مشيرا لها فقط إشارات سريعة في رسائله[5].

وعن الدعاء يقرر أسين بلاثيوس أنّ ابن عربي أشار إلى خمسة أنواع فيه: الصلاة _ تلاوة القرآن _ التفكر_ السماع _ التأمل الناشئ عن الخلوة ويتكون من تلاوة أدعية وهي الذكر_ ويذكر بلاثيوس أنّ الذين أرّخوا للحياة الروحية في المسيحية تطرقوا إلى هذه الأفكار النفسية ذاتها، ورياضة الذكر هي ذاتها التي كان يمارسها الرهبان المسيحيون في الشرق المسيحي بالشكل ذاته الذي هو عبارة عن نصوص موجزة يتم حفظها وتكرارها[6].

كما يؤكد وجود تشابه في الصلاة بين المسيحيين والمسلمين، فالصلاة في المسيحيية يمارسها المتعبدون حتى خارج الأديرة إذ تحولت إلى فريضة وواجب لكن سرعان ما اقتصر هذا الفرض على رجال الدين والرهبان ابتداء من القرن الخامس ميلادي وفي هذا الوقت جاء الإسلام وجعلها فريضة أيضا وهذه الأمور لم يفصل فيها ابن عربي بحسبه[7]، فهو يقيم

[1] المصدر السابق، ص154.

[2] المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

[3] المصدر نفسه، ص155_156.

[4] للتفصيل ينظر:المصدر نفسه، ص157_160.

[5] للتفصيل ينظر: المصدر نفسه، ص161_163.

[6] المصدر نفسه، 164.

[7] المصدر نفسه، ص164_165.

تشابها فقط على أساس أنّ الصلاة فرض ولا يفصّل في كيفية الصلاة ليصل إلى الفرق بينهما.

- **السماع:**

يرى أسين بلاثيوس أنّ السماع عند الصوفية المسلمين مقتبس بأكمله من الرهبنة المسيحية فيذكر أنّ الأديرة في الشرق المسيحي مثل فلسطين وسوريا كان يجتمع فيها الرهبان للقيام بالإنشاد وأطنب بلاثيوس في وصف كيفية هذا الإنشاد ويشير إلى أنّ هذه الأغاني ألفها رجال الدين ولم يأخذوها من الكتاب المقدس، ويخلص إلى أنّه ليس من السهل أن يحدّد متى دخل السماع إلى التصوف الإسلامي، لكنه يؤكد أنّ ذا النون المصري هو من أدخل السماع في القرن الثالث هجري، ومن خلال كونه ليس عربيا يعطي لنفسه الحق أكثر في التأكيد على أنّ السماع دخيل على التصوف الإسلامي، ويذكر أن السماع كان غريبا حتى على ابن عربي إذ لاحظ أنه لم يتطرق إليه كثيرا في مؤلفاته، وأظهر في هذه المواضع القليلة رفضه للسماع، وأخيرا يرى بلاثيوس أنّ الصوفية المسلمين اقتبسوا السماع من المسيحية لكن أضافوا عليه أمورا شوهت الصورة المسيحية الجميلة[1].

- **الخلوة:**

ويبدأ معها من مصدرها المسيحي الأصلي بحسبه، فيذكر أنّ الرهبان في المشرق كانوا يمارسونها ويطلقون على أنفسهم اسم "المنقطعين" ويسبق هذه الخلوة تدريب في الدير وبإذن من رئيس الدير، ويسترسل بلاثيوس في وصف كيفية الخلوة ليقرر في النهاية أنّ الإسلام عرف نوعا من التعبد يشبه هذه الخلوة الديرانية يسمى "الاعتكاف" لكنه يؤكد على عدم وجود نص صريح في القرآن يحث على هذا الاعتكاف، ويرى أنّ لا يعثر إلا بصعوبة على فروق جوهرية بين مذهب ابن عربي في الخلوة ومذهب الرهبان المسيحيين في المشرق[2].

- **الأحوال والمقامات والكرامات:**

يفصّل أسين بلاثيوس في هذا المبحث مفاهيم الأحوال والمقامات خاصة عند ابن عربي والتي تمثّل عنده في مجموعها الحياة الروحية في الإسلام، ويعتبر بلاثيوس أنّ التصوف الإسلامي عانى طويلا حتّى وصل إلى تنظيم الأحوال والمقامات[3]، وقد كانت بحسبه في بدايتها بسيطة ورغم ذلك " لا نعتقد أنّ هذه النظرية كانت من أصل إسلامي"[4]، ويقرّر قبل الشروع في دراسة التقعيد الإسلامي للأحوال والمقامات أنها مثل المباحث التي سبق وأن درسها ذات أصول مسيحية، ويضرب مثالا بالدرجات السبع التي ذكرها أوغسطين والتي

---

[1] للتفصيل ينظر: المصدر السابق، ص172-180.

[2] للتفصيل ينظر: المصدر نفسه، ص182-188.

[3] للتفصيل ينظر: المصدر نفسه، ص189-191.

[4] المصدر نفسه، ص 192.

يجب على النفس أن تمر بها لتصل إلى التأمل الصوفي والسابعة منها هي "المقام"، ويعتبر أيضا أنّ كلمة "كرامة" العربية لها ذات الدلالة اللغوية للكلمة اليونانية اللاتينية charisma التي جاء بها القديس بولس ليستدل بها على المواهب غير المعتادة التي يهبها للنفوس المختارة، ويشير أيضا إلى أنّ ابن عربي فرّق بين نوعين من الكرامات ثانيها :روحية الطابع، والتي يسميها اللاهوتيون النصارى باسم "صانعات اللطف:[1] Facientesgration.

- **المعرفة:**

يتطرق أسين بلاثيوس إلى المعرفة الصوفية على اعتبار اقتران الكرامات والمقامات بها، ويعتبر أنّ إطلاق اسم معرفة كان محاكاة للكلمتين اليونانيتين Gnosis.Theoria التي أطلقها الأفلاطونيون المحدثون، ويشير إلى أنّ ابن عربي سار على نهج من سبقه من الصوفية المسلمين عندما قسّم المعرفة الصوفية إلى:المكاشفة، التجلي، المشاهدة[2].

أمّا المكاشفة عند ابن عربي فيؤكّد بلاثيوس أنها تحمل المعنى ذاته لمصطلح apokalupsis: الرؤيا، الذي استخدمه الأفلاطونيون المحدثون، ويتفق ابن عربي معهم في مفهومها الذي يدور حول الجلال الإلهي الذي لا تدركه المخلوقات بسبب الحواجب التي بينها وبين الحقائق الإلهية ولا يُنال إلاّ بالمجاهدات[3].

وأمّا التجلي فيقرّر بلاثيوس أنّه "ترجمة أمينة للكلمة اليونانية Photismos لدى الفلاسفة الاسكندرانيين"، ويرى أنّ ابن عربي في مفهومه للتجلي أخذ بميتافيزيقا أفلوطين الإشراقية والتي ترى أنّ الله بؤرة نور تجلياتها هي المخلوقات[4].

وعن المشاهدة:يرى أسين بلاثيوس أن مفهومها ليس مقتبسا فقط من الأفلاطونية المحدثة بل تعدى ذلك إلى إرجاعها إلى العبرية ويتمحور مفهومها حول:الإدراك المباشر الحاصل عن الشهود العيني الحضوري[5].

الخاتمة

نصل في نهاية هذا البحث إلى جملة من النتائج نلخصها في النقاط الآتية:

- التصوف الإسلامي هو أحد أهم القضايا التي شغلت الفكر الاستشراقي على اختلاف مدارسه وتشعّب مذاهب رواده، والمدرسة الاستشراقية الإسبانية هي واحدة من هذه المدارس ممثلة في أسين بلاثيوس الذي يعتبر أهم إسباني اشتغل على حقل التصوف الإسلامي.
- لم يحد أسين بلاثيوس عن منهج من سبقه من المستشرقين فاستهلّ بحثه عن ابن

---

[1] المصدر السابق، ص193-194.

[2] المصدر نفسه، ص211.

[3] المصدر نفسه، ص212-213.

[4] للتفصيل ينظر: المصدر نفسه، ص215-217.

[5] المصدر نفسه، ص218.

عربي بمسلمات واضحة قرّر فيها عدم أصالة التصوف الإسلامي من خلال تأثر ابن عربي بالرهبنة المسيحية بحسبه، ثمّ شرع يبحث عن براهين لمسلماته ولم يكن يهمه إن كانت براهين قوية أم مجرد آراء ضعيفة.

• حتّى وإن اتفقنا فرضا مع أسين بلاثيوس فيما قدّمه من أفكار حول الشيخ ابن عربي، فلن نتفق معه في تعميمه لهذه الأفكار على التصوف الإسلامي، إذ لا يمكنه بأي شكل من الأشكال اختزال المنظومة الصوفية الإسلامية بأكملها في آراء لصوفي مسلم واحد مهما كانت مكانة الشيخ ابن عربي ضمن هذه المنظومة الروحية، ضف إلى ذلك لا يحقّ له أن يعمّم ما شاهده في الحياة الروحية الأندلسية على كامل التصوف الإسلامي.

• في كثير من الأحيان نجد أسين بلاثيوس يحيد عن السياق، فدراسته التي أعلنها في البداية أنها تخص الشيخ ابن عربي كثيرا ما وجدناه نسي الشيخ واتجه إلى محاولة إثبات التأثير المسيحي في التصوف الإسلامي.

• يلاحظ الباحث في دراسة أسين بلاثيوس للشيخ محي الدين ابن عربي والتي يجعلها نموذجا يعمم نتائجه ويطلق من خلاله أحكاما على كامل التصوف الإسلامي أنّه يسترسل في الحديث عن فكرة معينة مثلا عن الخلوة يطنب في تحليها عند الشيخ الأكبر أو في الإسلام، ليصل في النهاية إلى التأكيد على أنها كانت موجودة في الرهبنة المسيحية لكن دون تحليل وجهها المسيحي فيكتفي بالقول في غير موضع:" ومن المستحيل أن نسردها كلها من أجل المقارنة التامة لكن ليس من الحكمة أن نغفل التشابه في الخطوط العامة بين بعضها"[1]، وهذا خطأ منهجي فادح فإن كان يعتمد منهج المقارنة بين الرهبنة المسيحية والتصوف الإسلامي فليس بهذا الشكل تتمّ المقارنة، إذ لابدّ أن يعطي كل طرف حقه من الشرح والتحليل ومن تمّ يصل إلى النتائج.

التوصيات:

• نوصي بإعادة قراءة التراث الأكبر قراءة متأنية متكاملة.

• كما نلفت الانتباه إلى ضرورة إعادة تحقيق تراثنا بعيدا عن القراءة الاستشراقية المتحيّزة.

• وضرورة اعتماد التراث الصوفي منطلقا لاستئناف بحوثنا وتطوير مناهجنا ورفض كل دعاوي القطيعة مع التراث.

الاقتراحات:

• ونقترح المواضيع التراثية في بحوث طلبة الليسانس والماستر والدكتوراه لبناء قاعدة معرفية تكون منطلقا لكل تجديد.

• ونقترح إسناد هذه المهمة لفرق ومخابر البحث العلمي.

---

[1] المصدر السابق، ص138.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن خلدون،المقدمة، د.ط، دار الجيل، بيروت_لبنان، د.ت.
2. ابن منظور، لسان العرب،ج7،ص479.
3. أبو نعيم أحمد بن عبد الله الحافظ، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت_لبنان، د.أ، 1988م.
4. أحمد بن عجيبة الحسني، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، اعتنى به: محمد بن أحمد الهاشمي التلمساني، ط 1، مطبعة الاعتدال، دمشق _سوريا،1355هـ_1973م،د.أ.
5. أسينبلاثيوس،ابن عربي: حياته ومذهبه، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، د.ط، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة _ مصر، 1965م،د.أ.
6. طالب جاسم حسن العنزي _ سلمى حسين علون، وحدة الوجود عند محي الدين بن عربي من منظور استشراقي، مجلة مركز دراسات الكوفة، 2017م،العدد 27.
7. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط3، دار العلم للملايين، بيروت_لبنان، 1993م،د.أ.
8. عفيفي أبو العلال، التصوف. الثورة الروحية في الإسلام، د.ط، دار المعارف، القاهرة_مصر، 1963م،د.أ.
9. القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت_لبنان، 1998م،د.أ.
10. الكلاباذي أبو بكر محمد بن اسحاق، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: محمود أمين النواوي، د.ط،المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة_مصر، 1992م،د.أ.
11. محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي _اصطلاح الصوفية_، عن نسخة 997هـ_1586م،دار إحياء التراث العربي، بيروت_لبنان، د.ت.
12. نجيب العقيقي، المستشرقون، ط3، دار المعارف، مصر، 1964م،ج1.
13. http// www. Ibnaarabisociety.org

المدرسة الاستشراقية الألمانية والتصوف الإسلامي
الروّاد وأبرز مجالات العناية

بقلم

ط.د. خيرة شوية
مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية،
معهد العلوم الإسلامية- جامعة الوادي (الجزائر)
Chouia-kheira@univ-eloued.dz

بإشراف: د. حمزة بوخزنة
مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية،
معهد العلوم الإسلامية- جامعة الوادي (الجزائر)
boukhezna-hamza@univ-eloued.dz

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على الرسول الكريم، أما بعد:

إن المطالع للتراث الإسلامي والعربي ليلاحظ مدى خدمة الاستشراق وخاصة الألماني منه لهذا الموروث، ما يجعل الأمر يختلط عليه . ربما . مع ما هو منطبع في النفس عن إساءة الاستشراق وعداوته للحضارة الإسلامية، الأمر الذي حذا بنا للبحث والتعرف عنه، وخاصة المدرسة الألمانية منه، وذلك من خلال الإجابة عن التساؤلات الآتية: ما هو الاستشراق؟ وما هي مدارسه؟ ومتى وكيف نشأت المدرسة الألمانية؟ وما يميّزها عن غيرها من المدارس؟ ومنْ هم أبرز روّادها الذين اهتموا بالتصوف خاصة؟ وما أبرز مجالات عنايتهم بالتصوف؟.

وعليه جاءت هذه الورقة البحثية موسومة بـ **المدرسة الاستشراقية الألمانية والتصوف الإسلامي الروّاد وأبرز مجالات العناية**، حيث انتهجنا فيها المنهج الوصفي والتاريخي ، وارتصفت في خمس عناصر، وهي:

أولا: مقدمة حول الاستشراق

ثانيا: نشأة المدرسة الاستشراقية الألمانية وتطورها

ثالثا: مميزات المدرسة الاستشراقية الألمانية

رابعا: أهم رواد المدرسة الاستشراقية الألمانية

خامسا: أبرز المجالات المتعلقة بالتصوف التي اهتم بها المستشرقون الألمان

أولا: مقدمة حول الاستشراق

الاستشراق: "كلمة اصطلاحية، لا يراد بها مدلولها اللغوي من حيث التوجه نحو الشرق، يقال: استشرق، أي: اتجه إلى الشرق، وانتسب إليه، واستشرق في المفهوم الاصطلاحي طلب علوم الشرق واتجاه للتخصص في معرفتها"[1]. ولذا يعرفّ الاستشراق على أنه: "اهتمام

---

[1] الاستشراق (تعريفه، مدارسه، آثاره): محمد فاروق النبهان، ص11.

العلماء الغربيين بالدراسات الإسلامية والعربية، ومنهج هؤلاء العلماء ومدارسهم واتجاهاتهم ومقاصدهم"[1]. كما أنّ الدراسات حوله تكاد تجمع على أن اللفظة لا تبين بوضوح مستقيم المقصود منها بالضبط، إلا أنها وفي نفس الأمر تتفق على أن الاستشراق مرتبط بدراسة العالم الإسلامي خاصة، والدول الخاضعة للاحتلال الغربي بشكل عام"[2].

ولعل المنطلقات الأولى للاستشراق قد بنيت على أسس فكرية استعمارية، كما يقول رائد أمير عبد الله: "تأسس الاستشراق بوصفه مؤسسة فكرية بعد أن فشلت الحروب الصليبية، إذ تعزّزت قناعة رجال الساسة والكنيسة في الغرب بأن العالم الإسلامي لا يمكن إخضاعه بالقوة، فلجؤوا إلى أسلوب دراسة أحوال المسلمين؛ لتسهل السيطرة عليهم، فكان المشروع الاستشراقي نابعا من علاقة بين الكنيسة والسلطة في الغرب، فتأسست المعاهد ومراكز الدراسات والبحوث، لتشكل خلايا متشابكة، لتخدم غرضا واحدا هو ضمان استمرار سيطرة الغرب على الشرق"[3]. وكانت كلمة "الاستعراب" مستعملة قبل ذلك، وأطلقت كلمة المستعرب على غير العربي الذي يعيش في ظل دولة عربية، وربما على المسيحيين الذين سكنوا الأندلس وأعلنوا عن انتمائهم للعرب وولائهم لحكمهم، ومن الطبيعي أن تظهر لفظة الاستعراب في الفترة التاريخية التي تمثل حالة الازدهار الثقافي والقوة الحضارية، حيث يزداد التعلق بالحضارة الأقوى ويبرز الاعتزاز بالانتماء لها"[4]. ومن المنطلقات أيضا التي كان عاملا في ظهور الاستشراق منذ البداية، المساعي التبشيرية، فتمّت ترجمة القرآن الكريم لأول مرة إلى اللغة اللاتينية، بتوجيه من الأب بطرس رئيس دير كلوني، وكان ذلك في إسبانيا، عام 1143م[5].

وبالتحديد يُؤرَّخ لبدء وجود الاستشراق الرسمي بصدور قرار فيينا الكنسي عام 1311م، وينص على تعين مدرسين كاثولكيين في كل جامعة من الجامعات الخمس: باريس، أوكسفورد، بولونيا، سلمنكا، وجامعة الإدارة المركزية البابوية، ومدرسين للغات اليونانية، العربية، العبرية، والكلدانية"[6].

ومما يمتاز به الاستشراق المعاصر الرغبة الشديدة للتنصل من صفة الاستشراق ذاتها، وظهور مسمّيات جديدة مثل: مستعرب، أو متخصص في الإسلام، أو متخصص في الشرق الأوسط، مما أدى إلى نشوء استشراق جديد يحاول أن يزيل تلك الوصمة المشينة التي ارتبطت بالاستشراق، وهو تطور مرتبط بما حدث في الغرب من تطور في العلوم والمناهج خاصة في مجال العلوم الإنسانية[7].

---

[1] المرجع السابق، ص12.

[2] موقف المستشرقين من دراسة الفرق (الصوفية): لطيفة المعيوف، ص17.

[3] المستشرقون الألمان وجهودهم تجاه المخطوطات العربية الإسلامية: رائد أمير عبد الله، ص5.

[4] الاستشراق (تعريفه، مدارسه، آثاره): محمد فاروق النبهان، ص12.

[5] موقف المستشرقين من دراسة الفرق (الصوفية): لطيفة المعيوف، ص20.

[6] المرجع نفسه، ص21.

[7] المرجع نفسه، ص23، 24.

وقد ظهرت عدة تقسيمات للمدارس الاستشراقية، فمنهم من راعى في التقسيم التوجه والتخصص والمجال العلمي الذي اهتم به المستشرقون، وهذا الاعتبار ينقصه الانضباط، لوجود مستشرقين موسوعيين يكتبون في مجالات متعددة. ومنهم من اعتبر المذهب الفكري أو الديني الذي ينتمي إليه المستشرقون، ويلحظ على هذا الاعتبار النظرة الإجمالية وعدم التفصيل، فمثلا المدرسة النصرانية سواء الكاثوليكية أو البروتستانتية يدخل تحتها مدارس عدة بينها بعض الاختلافات. ولعلّ أفضل تقسيم لمدارس الاستشراق، التقسيم الذي يعتمد على التوزيع الجغرافي للدول، فهناك اختلاف وفوارق في الاستشراق بين دولة وأخرى، بحسب بداية الاستشراق فيها، ونوعية المستشرقين، والمجالات التي تناولوها[1].

ثانيا: نشأة المدرسة الاستشراقية الألمانية وتطورها

تعود الجذور الأولى للاتصال الألماني بالشرق والعرب والمسلمين إلى أيام الحملة الصليبية الثانية (542-544هـ/1147-1149م)، فقد كان الألمان وقتها ممن شاركوا في الحج إلى الأراضي المقدسة، حيث قدّموا وصفا لتلك البلاد ونقلوا شيئا من حضارتها بعد عودتهم إلى الديار، كما شاركوا الرهبان في الترجمة عن العربية في الأندلس[2]؛ ولذا كان للرحلات التي قام بها الأوربيون في بلاد الشرق، ولما قصّوه عن مشاهداتهم فيها أثر بالغ في تاريخ الاستشراق، ودور لا يستهان به في إيقاظ الرغبة في مشاهدة تلك البلاد، ودراسة كل ما يتعلق بتاريخها وحضارتها[3].

ويعتبر البعض أن الاستشراق الألماني بدأ مبكرا، على الرغم من عدم اعتراف العلماء الألمان بذلك، وأول ألماني تعلّم العربية وعني بدراستها، وأشبع نهمه بدراسة الفكر الإنساني من موارده هو: "ألبرت الكبير" (1193-1280م)، الذي دعا لدراسة الفكر المسيحي دراسة لم يُسبق إليها، وتعرّف على فلسفة أرسطو عن طريق اللغة العربية، وتفوق على معاصريه، وعُدّ بحق من أكابر أساتذة المسيحيين في الفلسفة واللاهوت، ومما لا ريب فيه أنه أول من نشر آراء أرسطو طليس ومذهبه بين قومه، واستقى من مناهل أرسطو، كما استقى من مناهل فلاسفة الإسلام الكبار، إذ لم تكن هناك طرق أخرى لدراسة الأول، دون الإحاطة بآثار هؤلاء العباقرة من أمثال الكندي، والفارابي، وابن سينا، والغزالي، وابن رشد وغيرهم[4].

وعليه فإن الأغلب متفقون على تأخر الاستشراق في ألمانيا مقارنة مع غيرها من البلدان الأوربية، ففي القرن السادس عشر الميلادي ظهرت البدايات الأولى له، إذ إن الدراسات الشرقية في وقتها لاقت اهتماما واضحا، وذلك من خلال المساعي العلمية التي قامت بها شخصيات ألمانية كان لها دور تأسيسي لتلك الدراسات، وعرفت تلك الشخصيات باسم: أساتذة اللغات الشرقية، حيث ابتدأ عمل هؤلاء الأساتذة بتعليم اللغة العبرية لدارسي

---

[1] ينظر في: موقف المستشرقين من علم الكلام والأشاعرة: هدى بنت ناصر الشلالي، ص39، 40.

[2] الاستشراق الألماني ودوره في الدراسات الشرقية: محمد سعدون، ص193.

[3] معجم أسماء المستشرقين: يحيى مراد، ص28.

[4] المرجع السابق، ص50، 51.

اللاهوت، مع إعطاء محاضرات في تفسير التوراة، إضافة إلى تعليم العربية والسريانية وغيرها من اللغات السامية[1].

وفي منتصف القرن السادس عشر، تعزّزت الدراسات العربية في ألمانيا مع وصول مخطوطات فلهلم بوستل، الذي بعثه فرانس الأول لشراء مخطوطات شرقية إلى مكتبة هادلبرج[2]. ويمكن اعتبار أوّل محاولة في ألمانيا لتدريس اللغة العربية من قِبل كريستمان المتوفى سنة 1613م، فقد ألّف كُتيّبا لتعليم كتابة الحروف العربية، بل قد أعدّ بنفسه للمطبعة الحروف العربية في قوالب من الخشب[3].

فخلال القرن السابع عشر الميلادي كان الاهتمام بالعربية في ألمانيا أقل بكثير عما كان عليه في البلدان الأوربية الأخرى كهولندا، وإيطاليا، وفرنسا، وإنجلترا؛ وذلك لقلة المخطوطات العربية والدعم المالي، وكان على المهتمّين بالعربية من الألمان السفر إلى هذه البلدان لدراستها والتعمق بأسرارها، وظلّت دراسة العربية متّسمة بقلة ضبط ترجمات التراث العربي، وبقاء دورها مسخرا لتفسر التوراة[4]. وظلت الدراسات الاستشراقية في ألمانيا إلى أواخر القرن الثامن عشر تحت سيطرة اللاهوت، وذلك أنّ العلماء لم يكونوا يعتبرون دراسة العربية إلا امتدادا لدراسة العبرانية واللاهوت لا غير، وقد اعترض من أراد تحرير الاستشراق من قيود علم اللاهوت الكثيرُ من المشكلات[5].

ومع هذا فقد وُجدت بعض الأمور والمتغيرات، التي أعانت وساهمت فيما بعد في تحرر المنظومة العلمية نوعا ما من توجيهات الكنيسة والحُكّام، كالإصلاح الديني الذي كان على يد مارتين لوثر[6]، إضافة إلى النهضة الفكرية في أوربا التي كان لها دور في تحرير دراسة اللغة العربية من كل قيد، وفي مقدمتهم في هذا المجال يوحنا يعقوب **رايسكه** المتوفى سنة 1774م، وهو أول مستشرق ألماني وقف حياته على دراسة اللغة العربية والحضارة الإسلامية[7]. يقول مراد يحيى: "الاستشراق في ألمانيا قد أخذ أبعادا جديدة على يد رايسكه ودراساته المنهجية في الأدب العربي عامة، والشعر الجاهلي خاصة، بحيث يمكن القول حقا بأنه أول من جعل اللغة العربية وما يتعلق بها علما ودرسا مستقلا في ألمانيا كلها[8]. فقد كان له أثر كبير في تاريخ حركة الاستشراق الألماني، وربما الأوربي، فهو مؤسس الاتجاه العلمي، ومؤصل تقاليده العريقة، إذ كانت العربية إلى عصره تُدرّس لتفسير نصوص الكتاب

---

[1] الاستشراق الألماني ودوره في الدراسات الشرقية: محمد سعدون، ص193.

[2] موقف المستشرقين من دراسة الفرق (الصوفية): لطيفة المعيوف، ص22.

[3] المستشرقون الألمان (تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية): صلاح الدين المنجد، 7/1.

[4] البحث اللغوي في دراسات المستشرقين الألمان: عبد الحسن عباس الزويني، ص7، 8.

[5] المستشرقون الألمان (تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية): صلاح الدين المنجد، 27/1.

[6] الاستشراق الألماني ودوره في الدراسات الشرقية: محمد سعدون، ص194.

[7] المستشرقون الألمان وجهودهم تجاه المخطوطات العربية الإسلامية: رائد أمير عبد الله، ص7 من المقال. وينظر في: المستشرقون الألمان (تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية): صلاح الدين المنجد، 7/1.

[8] معجم أسماء المستشرقين: يحيى مراد، ص51.

المقدس، فجعل دراستها علما مستقلا في ألمانيا، أيّ: درس العربية بذاتها ومن أجل ذاتها، وبهذا فهو يرفض أيّة قراءة لاهوتية للغة العربية[1]. فرفع **رايسكه** من منزلة فقه اللغة العربية إلى مصاف علم مستقل، واستحق بذلك عداوة اللاهوتيين؛ فأبعد عن التدريس بالجامعة، ولم تسهل طباعة كتبه، ولم يسمح له بإلقاء محاضرات على الطلاب[2].

وفي هذه الفترة تعزز شعار تخليص الاستشراق من قبضة اللاهوت في ألمانيا، ولعل سببه ضعف تأثير الدين في الحياة الألمانية؛ بسبب تطور العلم والفلسفة، ونتائج البحث في الكتاب المقدس التي أزالت الأوهام، فضلا عن قوى العلمنة الشديدة[3]. وقد تعتبر هذه مرحلة مفصلية في حركة الاستشراق الألماني، إذ ظهرت دراسات للشرق الإسلامي تظهر بمظهر موضوعي، خاصة بعد التحرر من قيود اللاهوت[4].

" أما في القرن التاسع عشر، فإن الاستشراق الألماني قد حفل بالتنوع والتقدم في دراساته الشرقية، فمن دراسة اللغات إلى جمع وتحقيق النصوص، ثم دراسة جغرافيا البلدان الشرقية والاهتمام بتاريخها وواقعها السياسي والاجتماعي ودور الأديان فيها، إلى الاهتمام بالقديم والتركيز على التراث العربي، فضلا عن استحداث المزيد من كراسي اللغات الشرقية في الجامعات الألمانية[5]. ومع أواسط هذا القرن، حاول الاستشراق الألماني اكتساب الصفة العلمية، وبدأ يتحلّى بالموضوعية - ولو بصفة نسبية - عندما تحول إلى علم قائم على النقد التاريخي، فلم تعد غايته البرهنة على ضعف العالم العربي الإسلامي، بل حاول أن يطبق المعيار النقدي على تاريخ الإسلام كما يطبقه على تاريخ فكره الخاص، والابتعاد عن الآراء المسبقة، والاعتراف بعالم الشرق، بكيانه الخاص الذي تحكمه نظمه الخاصة[6].

كما لعبت المكتبات الألمانية دورا كبيرا في تطوير الدراسات الشرقية، وكانت هذه المكتبات على قسمين: الأول أُلحق بالبلديات، وتبلغ سبعة آلاف مكتبة، أما القسم الآخر فكان تابعا للكنائس وبلغت إحدى عشر ألف مكتبة، وعُدت مكتبة برلين الوطنية، ومكتبات جامعات: جوتنجين، وهايدلبرغ، ومانيس، من أغنى المكتبات بالمخطوطات الشرقية لا سيما العربية[7]. كما نشطت أعمال الفهارس بشكل واضح في القرن التاسع عشر، بسبب كثرة المكتبات وتنوع عناوينها، ففي مكتبة جوتنجن وضع **بيرتش** الذي يعد من علماء المخطوطات وكبار مفهرسيها، فهرس لمخطوطاتها سنة (1295هـ/1878م)، وصنف فيها 2891 مخطوطا، وفي مكتبة مدينة برسلاو وضع **بروكلمان** فهرس لمخطوطاتها من العربية والفارسية والتركية سنة (1318هـ/1900م)، ومكتبة جامعة بون وضع فهرس مخطوطاتها **جيلدمايستر** سنة

---

[1] البحث اللغوي في دراسات المستشرقين الألمان: عبد الحسن عباس الزويني، ص8.

[2] المرجع نفسه، ص9.

[3] المرجع نفسه، ص9.

[4] موقف المستشرقين من دراسة الفرق (الصوفية): لطيفة المعيوف، ص22، 23.

[5] الاستشراق الألماني ودوره في الدراسات الشرقية: محمد سعدون، ص197.

[6] الدراسات القرآنية في الاستشراق الألماني: سحر جاسم الطريحي ، ص22.

[7] الاستشراق الألماني ودوره في الدراسات الشرقية: محمد سعدون، ص198.

(1281هـ/1864م)، ووضع **فلهم ألفرد** فهارس مكتبة الدولة ببرلين في عشرة أجزاء، وفي محاولة استهدفت تسجيل كل الكتب الصادرة، أو التي لا تزال تحت الطبع، العربية والفارسية والتركية، وقام **تيودور زنكر** بوضع معجم للشخصيات العربية والتركية في مجلدين عام (1293هـ/1876م)[1].

وعلاوة على ذلك كله، فقد شرع الغرب في تأسيس الجمعيات العلمية التي كانت بمثابة نقطة الانطلاق الكبرى للاستشراق، حيث تجمعت فيها العناصر العلمية والإدارية، والمالية، فأسهمت جميعها إسهاما فعّالا في البحث والاكتشاف والتعرف على عالم الشرق وحضارته[2]. ومن هذه الجمعيّات: الجمعية الألمانية للدراسات الشرقية سنة (1302هـ/1884م)، وأصبحت تمثل حجر أساس في مجال الدراسات الشرقية الألمانية، بل إن العلماء الأجانب قد أسهموا في إمدادها بدراسات علمية قيمة ومتعددة[3]. ويمكن إرجاع أهمية منتصف القرن التاسع عشر من عمر الاستشراق الألماني إلى عاملين:

الأول: خصب دراسات هذه المرحلة ووضوح صفتها العلمية.

الثاني: ازدهار الدراسات اللغوية وتناميها السريع.

ومما سرّع في تطور الاستشراق حينها، ما شهدته أوربا ولا سيما ألمانيا، الثورتين: المعرفية والصناعية، وكذلك انفصال الاستشراق الألماني شبه التام عن اللاهوت[4]. ولابد أن نشير ههنا إلى تطور جديد طرأ على الاستشراق الألماني، ألا وهو انخراط المرأة في الحقل الذي كان حتى منتصف القرن العشرين وقفا على الرجال، وأول مستشرقة هي **آنا ماري شميل** التي ضربت أروع الأمثلة وأحكم الآيات على الشغف بالحضارة الإسلامية[5].

وثمّة ناحية جديدة زاد اهتمام الاستشراق الألماني بها بعد الحرب العالمية الثانية، وهي تتبع أحوال العالم العربي المعاصرة ودراستها من النواحي الفكرية، والسياسية، والاقتصادية، والاتجاهات الجديدة والتّيارات الفعّالة، ودراسة اللهجات العاميّة[6]. وكان من مظاهر هذا الاهتمام زيادة رحلات الألمان إلى الشرق، إمّا للكشف عن الآثار والحفائر والنقوش القديمة لدراسة حضاراته، وإمّا بإرسال الرحلات البحثية لدراسة مجتمعاته، وكذلك بإنشاء فروع لمعاهد استشراقية ألمانية في عواصم عربية[7]. كما كان للدراسات الاستشراقية الألمانية في هذا القرن نصيب من التخصص والمعاصرة بالنظر إلى طبيعة الموضوعات التي تناولتها قياسا بالقرون الماضية[8].

---

[1] المرجع السابق، ص201.

[2] معجم أسماء المستشرقين: يحيى مراد، ص68.

[3] الاستشراق الألماني ودوره في الدراسات الشرقية: محمد سعدون، ص202.

[4] البحث اللغوي في دراسات المستشرقين الألمان: عبد الحسن عباس الزويني، ص13.

[5] الجهود الاستشراقية لآنا ماري شميل:طاهير محمد أمين، ص258.

[6] المستشرقون الألمان (تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية: صلاح الدين المنجد، 12/1.

[7] البحث اللغوي في دراسات المستشرقين الألمان: عبد الحسن عباس الزويني، ص16.

[8] الاستشراق الألماني ودوره في الدراسات الشرقية: محمد سعدون، ص203.

وعلى الرغم من العوامل المادية الكثيرة في الوقت الحاضر التي تثبط من التخصص في ميدان الاستشراق، فإن الاستشراق الألماني اليوم ماض في سيره، فمعظم الجامعات الألمانية تحتوي على قسم لتدريس اللغة العربة والإسلاميات، وأحوال العالم العربي المعاصر، كما اختصت كل جامعة بنوع من الدراسات، ومن أهم التخصصات التي اهتموا بها: التاريخ، والأنثروبولوجيا، والسوسيولوجيا، وعلم الدين، والدراسات الشرق أوسطية[1].

كما عدل الاستشراق الألماني من الموسوعية والتنوع إلى التخصص، وهذا لا يعني انعدام المستشرقين الموسوعيين، فمن أمثالهم نجد **هلوت ريتر**، **وفلايشرهمر**[2]. ويعدّ المنهج المنهج الفيلولوجي في دراسة التراث الشرقي العنوان البارز في النهج الألماني عند القدامى من مستشرقيهم، حيث حرص هؤلاء على إتقان اللغة العربية والفارسية والتركية وقراءة الإرث الشرقي بلغته الأصلية، وهكذا درس المستشرقون المحدثون أدبهم على نهج **بروكلمان ونالينو وبيكولسن وبلاشير** وغيرهم[3]. هذا وقد برزت المدرسة الاستشراقية الألمانية خاصة في ريادة واحتضان الدراسات القرآنية بالغرب، فلا نكاد نجد مؤتمرا أو ندوة متخصصة في الموضوع، إلا ونصادف آثار المستشرقين الألمان تنظيمًا وإسهامًا وتمويلًا[4].

ثالثا: **مميزات المدرسة الاستشراقية الألمانية**

ومما سبق يمكننا الوقوف على أبرز المميزات والخصائص التي تتميز بها مدرسة الاستشراق الألماني من خلال النقاط الآتية:

- لم تخضع لغايات سياسية أو استعمارية أو دينية، فألمانيا لم يُتح لها أن تستعمر البلاد العربية أو الإسلامية، ولم تهتم بنشر الدين المسيحي في الشرق؛ لذلك لم تؤثر هذه الأهداف في دراسة المستشرقين الألمان، وظلّت محافظة في الأغلب على التجرّد غالبا، والروح العلمية. وإذا ظهر في بعض الدراسات الاستشراقية الألمانية بعض الانحراف في الرأي، أو الخطأ، فهذا الأمر لا يمكن تعميمه في الدراسات كلها[5].

- ينفرد الاستشراق الألماني بمميزات قد لا تتوافر لدى الاستشراق في البلدان الغربية الأخرى، فالمستشرقون الألمان على الأغلب لم تستمر معهم أهداف التبشير طوال مسيرتهم في دراسة الشرق، ولم يتصفوا بروح عدائية ضد الإسلام والحضارة الإسلامية العربية، نعم لقد وجد بعض المستشرقين الذين أتوا بآراء لا توافق العرب والمسلمين، أو بآراء خاطئة تماما، كبعض آراء **نولدكه** (توفي سنة 1930م) عن الشعر الجاهلي والقرآن الكريم، أو آراء **فوللرز** (توفي سنة 1880م) عن القرآن وتهذيبه. لكن هذه الآراء معدودة، فالاستشراق

---

[1] ينظر في: الاستشراق الألماني ودوره في الدراسات الشرقية: محمد سعدون، ص206. المستشرقون الألمان (تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية: صلاح الدين المنجد، 13/1.

[2] البحث اللغوي في دراسات المستشرقين الألمان: عبد الحسن عباس الزويني، ص16، 17.

[3] الجهود الاستشراقية لآنا ماري شميل:طاهير محمد أمين، ص257.

[4] الدراسات القرآنية في الاستشراق الألماني: سحر جاسم الطريحي، ص19.

[5] المستشرقون الألمان (تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية: صلاح الدين المنجد، 7/1.

الألماني لم يعرف مستشرقين جعلوا ديدنهم عداء العرب والإسلام، وتعمّدوا الدّسّ والتشويه في دراساتهم، بل بالعكس، رافقت دراساتهم روح إعجاب وتقدير وحب وانصاف، تجد هذه الروح عند **رايسكه** الذي سمّى نفسه شهيد الأدب العربي، والذي يعتبر واضع الأساس المتين لدراسة العربية في أوربا، وتجدها عند **جورج جاكوب** في كتابه **(أثر الشرق في العصر الوسيط)**، وتجدها بين المعاصرين عند **هلموت ريتر**، وعند السيدة **زيغريد هونكه** في كتابها **(شمس الله تشرق على الغرب)**، وعند غيرهم، بل بعضهم أسلم حبا بالعربية والإسلام مثل **ريشر** الذي سمّى نفسه عثمان[1].

- ومن مزايا الاستشراق الألماني المنهج العلمي الدقيق، الذي يعتبر عند بعضهم مثالا نادرا يُحتذى به، وإن وقع من بعض المستشرقين نقصا، أو أغلاطا، فحسبهم أنهم عملوا بحب، وحماسة بقدر ما أسعفتهم به المعرفة والمصادر[2].

- الجدية العلمية في إنجازهم لأعمالهم، فقد غلب على الاستشراق الألماني صفة الدقة والملاحظة، وصبرهم الكبير أثناء القيام بمشاريعهم الكبرى، ويرجع ذلك إلى خصال الألمان المجبولة على الصبر والمنهج الصارم، فقد تستغرق بعض الأعمال سنينا طويلة[3].

- تتميز المدرسة الألمانية بعمق البحث وسعة المعرفة، وغزارة الإنتاج العلمي، فمن الصعب تجاهل دورها في مجال البحث والدراسة، وبالرغم من أنها بدأت في وقت متأخر، فإن المستشرقين الألمان أكدوا أصالة هذه المدرسة، وقوتها وقدرتها على التصدي لقضايا فكرية هامة[4]. وقد ساهمت بجهد كبير في خدمة التراث العربي الإسلامي، وآثارهم العلمية واضحة الدلالة على تميز المدرسة الاستشراقية بالتزام المنهجية العلمية[5].

- تعدد مجالات الاستشراق الألماني، سواء أكان ذلك في موضوعات الاستشراق التقليدي، أو في الموضوعات المعاصرة[6]. وأهم خاصية تفردت بها الأعمال الألمانية، أنها نبعت نبعت من نظرة إيجابية إزاء التراث الإسلامي؛ ساعدت هؤلاء المستشرقين على التقرب إلى العرب المسلمين[7].

رابعا: أهم رواد المدرسة الاستشراقية الألمانية

يمكن تصنيف المستشرقين الألمان إلى صنفين رئيسين:

الصنف الأول، وهو الصنف الأكاديمي الذي درس الاستشراق دراسة منهجية في الجامعات والمراكز العلمية، وهؤلاء يغلب عليهم التعصب، ولهم أهداف مُسطَّرة من قبل

---

[1] ينظر الاستشراق الألماني ودوره في الدراسات الشرقية: محمد سعدون، ص192. والمستشرقون الألمان (تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية: صلاح الدين المنجد، 7/1، 8.

[2] المستشرقون الألمان (تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية: صلاح الدين المنجد، 12/1.

[3] الدراسات القرآنية في الاستشراق الألماني: سحر جاسم الطريجي، ص26.

[4] الاستشراق (تعريفه، مدارسه، آثاره): محمد فاروق النبهان، ص30.

[5] المرجع نفسه، ص32.

[6] الدراسات القرآنية في الاستشراق الألماني: سحر جاسم الطريجي، ص26.

[7] الاستشراق الألماني ودوره في الدراسات الشرقية: محمد سعدون، ص192.

الحكومات، والحركات التبشيرية المتعددة. وأمّا الصنف الثاني فهم الذين يكتبون عن الإسلام والشرق، وهم على ثلاثة أقسام:

الأول: قسم أراد أن يحقق أهدافا معينة، فيها إنقاص من الإسلام والمسلمين؛ ولهذا نجد في دراساتهم العشوائية والبعد عن المنهج العلمي، ويبدو الحقد فيها واضحا، ومنهم المستشرق اليهودي **جولدتسيهر**، و**شاخت** وغيرهم. والثاني: قسم لم يضع مسبقا أهدافا معينة أو مبيتة، وهم قلة لا يزال في نفوسهم بغض للإسلام وأهله؛ ولذا نجد في كتبهم الغث والسمين، ومنهم المستشرق الألماني **نولدكه** في كتابه **(تاريخ القرآن)**. وأما الثالث: فهم الذين امتازوا بالحيادية والموضوعية وحبهم للإسلام، أمثال المستشرقة الألمانية **آنا ماري شميل، وزيغريد هونكه، ومراد هوفمان** وغيرهم[1].

ومن أشهر المستشرقين الألمان الذين كرّسوا حياتهم وطاقتهم لدراسة العلوم الإسلامية، وتبنوا موضوع الشرقيات والإسلاميات، وخاصة منها ما تعلق بالتصوف ومُريديه، من دون تأثير العوامل السياسية والاقتصادية أو الدينية، بل لمجرد شوقهم وشغفهم بالعلم، فبذلوا فيه جهودا ضخمة، نجد:

- **العالم الألماني طولوك**: وهو أول من كتب عن الصوفية، فقد نُشر كتابه عام 1821 بعنوان: **(التصوف أو فلسفة وحدة الوجود الفارسي)**، وتلاه كتاب آخر له بعنوان **(باقة زهور من تصوف الشرق)**[2].

- **هلموت ريتر**: يعدّ من كبار المستعربين الألمان، فهو لا يقل عن **نولدكه وبروكلمان** شأنا، إذ امتاز بتعدد نشاطاته وسعة علمه، وتطرقه إلى موضوعات استشراقية عديدة، وبمجرد النظر والتأمل في الآثار العلمية التي خلفها يظهر اتساعها وضخامة مكانتها، خاصة وأنها تعالج قدرا هائلا من موضوعات الحضارة الإسلامية، كما أنها تربط مختلف ميادين الاستشراق بعضها بالبعض الآخر[3]. وقد قالت عنه **آنا ماري شميل**: "أولئك الذين تعاونوا معه عرفوا عنه اتساع ميادين اهتمامه، وحدة ذكائه، فضلا عن ارتفاع مستوى ملكاته الفنية، أما الذين تتبعوا ما نشر في ميدان الاستشراق الأوربي خلال العقود الخمسة الأخيرة، فقذ لاحظوا ولا شك تطرق **ريتر** إلى بحث عدد كبير من الموضوعات في مختلف تيارات التخصص، كما أنه لم تصدر عنه دراسة واحدة، مهما كان حجمها محدودا، إلا وكانت تعتمد على مراجع غزيرة من أقدم وأوثق المصادر العلمية[4].

3- **المستشرقة الألمانية آنا ماري شميل**: تعد واحدة من أدوات الحوار والتفاهم وتبادل المعرفة بين الشرق والغرب، التي عنيت إلى جانب مهمتها في تعميق وتمثيل أواصر الصداقة وتبادل المعرفة بين الشرق وأوربا، عنيت بإظهار النواحي الجمالية والفنية والأصالة في

---

[1] الدراسات القرآنية في الاستشراق الألماني: سحر جاسم الطريحي، ص24.

[2] التصوف الإسلامي عند الغرب: طاهير محمد أمين، ص121.

[3] ينظر المستشرقون الألمان (تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية: صلاح الدين المنجد، 185/1.

[4] المرجع نفسه، 185/1.

الثقافة الشرقية[1].

خامسا: أبرز المجالات المتعلقة بالتصوف التي اهتم بها المستشرقون الألمان

كان الألمان من الأوائل الذين عنوا بنشر النصوص العربية القديمة وتحقيقها، وذلك منذ القرن الثامن عشر، ومن أبرزهم **رايسكه**، والذي يعد أول من نشر معلقة طرفة بن العبد بشرح ابن النحاس، مع ترجمتها إلى اللاتينية عام 1742م. ثم ازدهر نشر النصوص في القرن التاسع عشر، فنشرت مئات من نصوصنا القديمة الأساسية، في الشعر العربي القديم في الجاهلية، والإسلام، واللغة والأدب، والتاريخ، والجغرافية والفلسفة والفِرَق والحساب والجبر والفلك والطبّ. وحتّى أنّ مجموع ما نشره الألمان وحدهم يفوق ما نشره المستشرقون الفرنسيون والإنجليز معا[2]. ومعلوم أنّ معظم الباحثين في تاريخ الشرق الإسلامي لا يمكنهم الاستغناء عن كتاب **بروكلمان (تاريخ الأدب العربي)** بأجزائه الستة، الذي يعد المرجع في كل ما يتعلق بالمخطوطات العربية وأماكن وجودها[3].

هذا وقد عنيت المدرسة الألمانية بالتصوف عناية كبيرة، واهتمت به من مختلف جوانبه من خلال كل الدراسات التي قدمها روداها حوله، ونذكر هنا، أول كتاب عن الصوفية للألماني **طولوك**، والذي نُشر عام 1821 بعنوان: **(التصوف أو فلسفة وحدة الوجود الفارسي)**، وتلاه كتاب آخر له بعنوان: **(باقة زهور من تصوف الشرق)**[4]. وكذلك ما كتبه بالألمانية **باول كالة** في تنظيم طوائف الدراويش في مصر عام 1916. ونذكر أيضا المستشرق **هورتن** الذي كتب نصوص صوفية من الإسلام، وهذا الكتاب في أصله ثلاث قصائد لابن عربي ترجمها من العربية وشرحها، وله أيضا المذهب الفلسفي الشيرازي ترجمة وشرحا. وهناك أعمال أخرى قامت بترجمة بعض القصائد الصوفية منها: ما كتبه **ماكس مايرهوف** وكتابه في الصوفية الفارسية والتركية 1921، وكتاب **جورج ياكوب** في الوحدة الصوفية سنة 1922. وكتب المستشرق **ريتشارد** عن درويش الإسلام في شرق إفريقيا مع مراعاة خاصة للجماعات الإسلامية السرية عام 1930[5].

ومن الذين عنوا كثيرا بتاريخ التصوف الإسلامي **هلموت ريتر**، ومن ذلك دراسته عن جلال الدين الرومي، الذي عرّف فيها الغرب بحلقات أتباعه ومريديه، وله دراسة أخرى عنوانها: **السهروديون الأربعة**، قدّم فيه كبار متصوفي الإسلام في القرن الثاني عشر، كما له آثار أخرى تعالج قضايا اللغة العربية، أو تتعرض لأصول الإسلام والعقيدة الإسلامية، وقد انكب ريتر في أواخر أيامه على مخطوطات أحب المتصوفين الفارسيين إلى قلبه: فريد الدين العطار، حتى ليُعدّ الكتاب الذي ألفه **ريتر** عن العطار في عام 1955م، وصدر بالألمانية تحت عنوان: **بحر النفس**، من أروع انتاج المستشرق الكبير، ومن أنفس ما كُتب عامةً عن متصوف وشاعر إسلامي، يحلل **ريتر** في هذه الدراسة آثار العطار الأساسية، ولا يعكس نص **ريتر** الرائع أفكار

---

[1] التصوف الإسلامي عند الغرب: طاهير محمد أمين، ص27.

[2] ينظر المستشرقون الألمان (تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية: صلاح الدين المنجد، 8/1.

[3] الاستشراق الألماني ودوره في الدراسات الشرقية: محمد سعدون، ص203.

[4] التصوف الإسلامي عند الغرب: طاهير محمد أمين، ص121.

[5] جهود المستشرقين في دراسة تاريخ التصوف الإسلامي: زهير يوسف الحيدري، ص53، 54.

العطر المستمدة من آثاره وحسب، وإنما رجعها في نفس الوقت إلى الأفكار الأساسية لكبار المتصوفين المسلمين، ويجابه كل جملة من جمل العطار بالعديد من المواضع المقابلة لهؤلاء، ويعدّ كتاب **بحر النفس** للأستاذ **ريتر** من المراجع التي لا مناص من أن يطلع عليها كل مهتم بالحياة الثقافية والدينية في الإسلام[1]، والذي يعد بحق معينا لا ينضب للأفكار الصوفية، والذي قد يعنون كذلك بـ"**بحر الروح الإنسان والدنيا والله في حكايات فريد العطار)**"[2].

وله أيضا دراسة نشرت في مجلة الإسلام الألمانية عام 1924م عن الحسن البصري، وله مقالة أخرى عن أبي الفداء البسطامي، والذي نُشر ضمن مجموعة من الدراسات التي صدرت تحية وتكريما للأستاذ تشودي في عام 1945م، وكلا المقالين يدلان على منهجه في بحث هذه الظاهرة الدينية الثقافية. كما اشتهر أيضا المستشرق **هانز هاينريش شيدر**، بدراسته للتصوف الإسلامي الذي جعل كل من الحسن البصري، والحافظ شيرازي منطلقا له في ذلك .[3]

وتعدّ **آنا ماري شميل** من أبرز المستشرقين الألمان الذين أوغلوا في دراسة الأدب الصوفي دراسةً وتأثرا، فأدّى شعف واهتمام **شميل** بالتصوف الإسلامي إلى كتابة العديد من الكتب والمقالات، مشيدة بالثقافة الإسلامية، ومعجبة بكل ما يمت إلى التصوف الإسلامي بصلة، وكان كبير اهتمامها بالصوفية الشرقية المترعرعة في بلاد الهند وكراتشي وباكستان، فألفت في ذلك كتابها حول جلال الدين الرومي الموسوم بـ**(الشمس المنتصرة في آثار جلال الدين الرومي)**[4].

فقد كان جلال الدين الرومي من أبرز الشخصيات الصوفية التي كان لها أثر كبير في حياة المستشرقة **شميل**، يقول محمد أمين طاهير: "كرّست سنوات من عمرها في البحث عن أسرار التصوف عنده، وعن طابع أشعاره الصوفية، فهي لم تتأثر بالشخصية فقط، بل بالطّريقة التي كان ينتهجها في الصلة بينه وبني ربّه، وكيف تتجسد هذه الأخيرة في أشعاره، وينتقي لها الألفاظ المناسبة المعبّرة عن المقام، وكذلك أتباعه من المريدين الذين يظهرون الاحترام الكبير والولاء التام، هذا بالإضافة إلى شخصيات صوفية أخرى بارزة على ذكر ابن منصور الحلاج، ومحي الدين ابن عربي، وابن الفارض.. اهتمت **شميل** بالعنصر النّسوي في الشعر الصوفي أمثال: رابعة العدوية، وسعدونة الحميرية.. وغيرهن من النساء اللّواتي اهتممن بالشعر الصوفي، وانتهجن نهج القدامى في كتابة الشعر لكن بالإحساس الخاص والخالص، وكتاب **(روحي أنثى)** يشرح ويرصد كل هذه الأسماء والأعمال"[5].

فقد كانت **لآنا ماري** وجهة نظر خاصة حول المرأة في الإسلام، خالفت بها عديد من المستشرقين والدارسين والغربيين الذين صدّروا عن المرأة صور الاضطهاد والحرمان واللامساواة، وجاءت خلاصة نظرتها للعدل الإلهي الإسلامي في كتابها **(روحي أنثى الأنوثة في**

---

[1] المستشرقون الألمان (تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية): صلاح الدين المنجد، 186/1.

[2] ينظر موقف المستشرقين من دراسة الفرق (الصوفية): لطيفة المعيوف، ص24-26.

[3] الاستشراق الألماني ودوره في الدراسات الشرقية: محمد سعدون، ص239. المستشرقون الألمان (تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية): صلاح الدين المنجد، 186/1.

[4] التصوف الأنثوي في الثقافة الإسلامية في مرآة الآخر: فائزة بن عمور، ص165.

[5] الجهود الاستشراقية لآنا ماري شميل:طاهير محمد أمين، ص260.

الإسلام)[1]. وقد قدمت من خلال أدب الصوفيات وزهد العابدات، قراءتها للتصوف النسائي في الثقافة الإسلامية، وكيف أثَّرَت دراستها للأدب الصوفي المشرقي منه خاصة في مختاراتها الشعرية من خلال ديوانها **(عنادل تحت الثلج)**[2]، وهو عبارة عن مختارات شعرية للمستشرقة، يحوي ثمانين قصيدة، ارتكزت عناوين هذه القصائد على رؤية الكاتبة الصوفية، حيث أن أغلب عناوين هذه المختارات عبارة عن أسماء عَلم لشخصيات متصوفة، أو أماكن تحمل دلالات صوفية، فالعناوين الأولى عبارة عن رسائل بين الأحباء الذين اعتبرت قصصهم في الموروثات الشعبية نموذجا رفيعا للحب الصوفي الخالص سواء في الثقافة العربية، أو في ثقافة البلدان الإسلامية الشرقية (الهند وباكستان)[3].

كما تستخدم **شميل** في قصائدها ألفاظا صوفية من مثل: الحق، الولي، الحجاب، نور على نور، منصور... وذلك ما يجعل قصائد الشاعرة وتوجه الكاتبة يرتبط ارتبطا وثيقا بصوفية روحية مفعمة بالحب والجمال"[4]، ويعتبر هذا المصنف من أهم الكتب التي صاغت فيه رؤيتها للثقافة والتصوف الإسلامي، وخصصته للتصوف النسائي، وأفاضت فيه الحديث عن مكانة المرأة في الإسلام، من عهد الرسول ﷺ مرورا بأهم الأسماء التي برزت في ميدان التصوف[5].

ويعد كتابها **(الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف)**، مرجعا مهما لمن يدرس التصوف في الشرق والغرب، إذ وضعت في كتابها الخطوط الأساسية للمنظور التاريخي لحركة التصوف في المشرق، وناقشت جميع النظريّات الغربية في تفسيره، ويكاد يكون منهجا موضوعيا في وصف الإطار العام لتاريخ التصوف، باعتمادها على مؤلفات كبار الصوفية، ويحتوي الكتاب على كبار شعراء الصوفية، وكذلك أهم رواد التصوف، وأهم الطرق الصوفية في المشرق والمغرب[6]، وقد تُرجم هذا الكتاب إلى عدة لغات منها: الفرنسية والتركية والفارسية[7].

وإنّ عناية هذه المستشرقة بالتصوف الإسلامي بهذا الشكل، ومن خلال كل ما قدمته من إسهامات؛ ليظهر لنا قربه من وجدانها وعقلها، إذ كانت ترى أن التصوف هو الحياة الداخلية في الإسلام، وأن المتصوفة قد أسهموا في تحويل اللغات الشعبية إلى أدب رفيع وبليغ، ويتجلى لنا هذا بوضوح في كتابها الذي يعد مرجعا محوريا في هذا الموضوع، وهو **(الأبعاد الصوفية في الإسلام)**. فالتصوف عندها هو المعبّر الحقيقي عن نفسية وإحساس الشخص المؤمن[8].

ومن مؤلفاتها أيضا **(جناح جربيل)** دراسة في الفكر الديني عند **"محمد إقبال"**، كما ترجمت كثيرا من الأعمال عن العربية والفارسية والتركية والفرنسية والإنجليزية[9]. ومن أبرز

---

[1] التصوف الأنثوي في الثقافة الإسلامية في مرآة الآخر: فائزة بن عمور، ص165.

[2] المرجع نفسه، ص165.

[3] المرجع نفسه، ص168.

[4] المرجع نفسه، ص171.

[5] المرجع نفسه، ص166.

[6] التصوف الإسلامي عند الغرب: طاهير محمد أمين، ص122.

[7] الجهود الاستشراقية لآنا ماري شميل:طاهير محمد أمين، ص258.

[8] ينظر: الجهود الاستشراقية لآنا ماري شميل: طاهير محمد أمين، ص260.

[9] المرجع نفسه، ص258.

كتبها كذلك كتاب **(وأنّ محمد رسول الله)** بالألمانية والإنجليزية، عبّرت فيه بصدق عن تقديرها للرسول ﷺ وهو ما أثار غضب وسائل الإعلام الألمانية، فردّت عليهم قائلة: "نعم إنّي أحبّه"[1]. وقد وقد كانت **شميل** تعرف من اللغات ما لا يعرفه غيرها من دارسي الإسلاميات، وكانت سببا في تعريف الشرق بشخصيّات صوفية من الهند وباكستان وتركيا لم يُسمع عنها من غيرها[2]. كما كان إنتاجها المعرفي ثريّا للغاية، فقد ألّفت ما يربو عن المائة كتاب وبحث، احتل التصوف فيه النصيب الأكبر[3].

هذا وقد لعبت هذه المستشرقة دورا كبير في التعريف بالإسلام، وبيان قِيَمِه ومبادئه السمحة، كما كان لها دور أيضا في التعريف بالحضارة الشرقية لدى الآخر، محاولة بذلك إزالة كل الصور المعتمة التي صورها للإسلام والحضارة المشرقية غيرها من المستشرقين المبغضين، تقول حفيظي حيزية: "لقد كان **لشميل** الدور الحاسم في التعريف بالإسلام والحضارات الشرقية، حيث أنها من أكثر المستشرقين اطلاعا على الإسلام وأحكامه، وهي دائما تسعى إلى تصحح الصور التي نقلها بعض المستشرقين عن الإسلام، حيث حاولت جاهدة تقديم الصورة الواضحة والموضوعية عنه"[4].

سادسا: خاتمة

في ختام هذه المداخلة التي تناولنا فيها تعريفا بالمدرسة الاستشراقية الألمانية من خلال التطرق إلى نشأتها، وبيان أهم روّادها، ومساهمتها في خدمة التراث الإسلامي عموما، والتصوف على وجه الخصوص من خلال كل الجهود والدراسات الجادة التي قدّمها روّادها، وقفنا عند النقاط الآتية:

- أنّ هذه المدرسة تعدّ من أكثر المدارس اعتدلا ووضوحا مقارنة مع غيرها من المدارس الاستشراقية من حيث المنهج والموضوعية في تناول الموضوعات المتعلقة بالشأن الإسلامي والحضارة العربية.

- لا نكاد نجد مستشرقا ألمانيا تطرق إلى دراسة العالم الإسلامي، إلا وله إسهام أو إشارة إلى علم التصوف وما يتصل به بشكل مباشرة أو غير مباشر، إما بعرض فكرة، أو بيان وعرض للمؤلفات فيه، أو إبراز وترجمة لرجاله، وغير ذلك من وجوه الدراسة من التي يمكن للباحث أن يقف عندها بسهولة ويسر بالنظر إلى جهود هؤلاء.

- تتفاوت دراسات المستشرقون الألمان للتصوف الإسلامي، فمنهم من تناوله بشكل جزئي وواقعي كما هو ظاهر في بعض أعمال **آنا ماري شميل** كما فعلت في دراسة **(الشمس المنتصرة في آثار جلال الدين الرومي)**، وكتاب **(محمد إقبال أجنحة الخلود)**، ومنهم من تناول الفكر الصوفي بالتحليل والشرح وفق مرئياته ومنظوره أمثال هلموت ريتر في كتابه **(بحر الروح**

---

[1] المرجع نفسه، ص259.

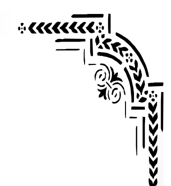
[2] التصوف الإسلامي عند الغرب: طاهير محمد أمين، ص122.

[3] المرجع نفسه، ص122.

[4] آنا ماريا شميل النموذج النسوي للموضوعية في الكتابات الاستشراقية: حفيظي حيزية ، وبن تومي مسعودة، ص122.

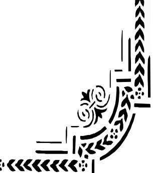
سابعا: قائمة المصادر والمراجع:

1. الاستشراق (تعريفه، مدارسه، آثاره): محمد فاروق النبهان، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، 1433هـ/2012م.
2. الاستشراق الألماني ودوره في الدراسات الشرقية: محمد سعدون المطوري، مجلة دراسات استشراقية، العدد الثالث، شتاء 2015م.
3. آنا ماريا شميل النموذج النسوي للموضوعية في الكتابات الاستشراقية: حفيظي حيزية وبن تومي مسعودة، مجلة مفاهيم للدراسات الفلسفية والإمسانية المعمقة، جامعة زيان عاشور، الجلفة، العدد التاسع، أفريل2021.
4. البحث اللغوي في دراسات المستشرقين الألمان (رسالة ماجستير): عبد الحسن عباس الزويني، إش: محمد عبد الزهرة الشريفي، جامعة الكوفة، كلية الآداب، 1431هـ/2010م.
5. التصوف الإسلامي عند الغرب: طاهير محمد أمين، مجلة الموروث، المجلد: 7، العدد: 2، السنة: 2019.
6. التصوف الأنثوي في الثقافة الإسلامية في مرآة الآخر: فائزة بن عمور، مجلة العلامة، العدد السابع، ديسمبر 2018.
7. الجهود الاستشراقية لآنا ماري شميل:طاهير محمد أمين، مجلة المعيار، مجلد: 25، عدد: 53، السنة: 2021.
8. جهود المستشرقين في دراسة تاريخ التصوف الإسلامي: زهير يوسف الحيدري، مجلة أوروك للأبحاث الإنسانية، المجلد الثالث، العدد الثالث، أيلول 2010م.
9. الدراسات القرآنية في الاستشراق الألماني (أطروحة دكتوراه): سحر جاسم الطريحي، إش: محمد حسين علي الصغير، جامعة الكوفة، كلية الفقه، 1433هـ/2012م.
10. المستشرقون الألمان (تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية): صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1978م.
11. المستشرقون الألمان وجهودهم تجاه المخطوطات العربية الإسلامية: رائد أمير عبد الله، مجلة كلية العلوم الإسلامية، المجلد الثامن، العدد: (1/15)، 1435هـ/2014م.
12. معجم أسماء المستشرقين: يحيى مراد، موقع كتب عربية، www.alkottob.com
13. موقف المستشرقين من دراسة الفرق (الصوفية) (أطروحة دكتوراه): لطيفة بنت عبد العزيز المعيوف، إش: محمد بن عبد الرحم الخميس، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، الرياض، 1428-1429هـ
14. موقف المستشرقين من علم الكلام والأشاعرة (أطروحة دكتوراه): هدى بنت ناصر الشلالي، إش: يوسف بن محمد السعيد، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، الرياض، 1427-1428هـ.



بحوث المحور الثاني

مناهج المستشرقين في دراسة تصوّف الغرب الإسلامي



الإيديولوجية اللاهوتية لدراسة النص القرآني
ـ المقومات والتنزيل ـ

بقلم
د. عبد الكريم البزور
elbzourabdelkarim1@gmil.com

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وبعد، فإن المستشرقين الذين تخلوا عن ديانتهم قد اعتبروا في كثير من الأحيان أقرب الفئات الاستشراقية انصافا واقترابا من الحقيقية والواقع، وما ذلك إلا لكونهم لم يندفعوا بدافع ديني ـ كنسي منه على وجه الخصوص ـ إلى الطعن في الإسلام وتشويه وتحريف الحقائق، وإذا كان الكثير من الباحثين المسلمين يشيدون بكتاب حضارة العرب للمستشر ق الفرنسي جوستان لوبون نظرا لما تظمنه من اشادة بالإسلام ورسالته فلأن السبب في ذلك هو كون الرجل لم يؤمن بالنصرانية وغيرها من الأديان . إلا أن الخلفية الدينية للمستشرق لها دورها في توجيه الكتابة والبحث عن الديانة الإسلامية، فالمسيحي المقتنع بدينه يصعب عليه أن يتحدث عن الجوانب التي لها صلة بالغيب والوحي، فثمة فاصل بين المستشرق وبين فهم المعطيات الدينية.

فعندما شرع العالم الإسلامي يتلمس طريقاً للخلاص من سطوة العالم الغربي المتشبع بالنصرانية والمتسلط على مقدرات العالم الإسلامي وعلى جوانب عدة من حياته الثقافية والفكرية والعلمية منذ إسقاط الخلافة العثمانية وبدء الحقبة الاستعمارية، أخذ المسلمون في استجلاء طبيعة التسلط الغربي، ومجالاته وأدواته، وأبعاده، وأشكاله، وخطورته على الحياة الدينية والفكرية في العالم الإسلامي فاستفاضت الدراسات والبحوث حول الاستشراق والمستشرقين، والتبشير والمبشرين، رصداً: لأنشطتهم، وجهودهم، ومناهجهم، وآرائهم، ومعالجاتهم الفكرية للديانة الإسلامية، ونبيها، وقرآنها، وأصولها الإيمانية، وتشريعاتها التعبدية، وقوانينها الأخلاقية، وإنجازاتها الحضارية، ومجتمعاتها البشرية .

والفكر اللاهوتي في علاقته بالدراسات الاستشراقية والتنصيرية حيث إن هاته الأخيرة ولدت في كنف هذا الفكر، ونشأت وترعرعت في عنايته، فكان اللاهوتيون والفكر اللاهوتي التربة التي غذَّت الدرس الاستشراقي، والجذر الذي استوت عليه سوق البحوث الاستشراقية والتنصيرية ونمت أغصن وفروع الاستشراق والمستشرقين والتنصير والمنصرين.

وباعتبار المستشرق كونه علمانيا لا يؤمن بالغيب وبين أن يكون نصرانيا أو يهوديا لا يؤمن بصدق الرسالة التي عقبت النصرانية، فهل يمكن للمستشرق أن ينضج دراسة موضوعية عن **النص القرآني**؟

ولقد ارتبط الاستشراق في جميع مراحله ارتباطاً وثيقاً بالمؤسسات الكنسية التنصيرية. ثم النزعة الاستعمارية السياسية المادية التي تهدف إلى :

1. إفساد صورة الإسلام، بطمس معالمه، وتشويه محاسنه، وتحريف حقائقه.
2. تشكيك المسلمين في دينهم، بإثارة الشبهات حول الإسلام.
3. إحياء النعرات القبلية، والعصبيات المذهبية، والنزعات الطائفية والعقائدية.
4. غرس المبادئ الغربية في نفوس المسلمين، والعمل على إضعاف القيم الإسلامية.
5. إزالة الثقة بعلماء وأعلام الأمة الإسلامية، وذلك لقطع الصلة بين المسلمين وماضيهم.

ولقد قامت الاتجاهات العلمية في دراسة القرآن على:

1. **الاتجاه التاريخي**: وهو من الاتجاهات اللاهوتية، وأظنّ أنه نابع من محاولة بعض المستشرقين تطبيق مناهج النقد التاريخية عَنْوة على النصّ القرآني، وهي المناهج التي طُبقت على الكتاب المقدّس، وطورت فيما بعد علم اليهودية ومن ثَمّ علم نقد أسفار العهد القديم في الغرب، وخرجَت هذه المناهج بنتائج تفيد بأنّ هذه النصوص كُتبت في مراحل تاريخية مختلفة وتنتمي لعدّة مؤلفين وليست لمؤلف واحد.

2. **الاتجاه التأصيلي**: وهو اتجاه لاهوتي صرف، ويمكن اعتباره الاتجاه الأكثر سيطرة على معظم الكتابات الاستشراقية؛ إذْ يحاول التأصيل للنصّ القرآني من خلال ردِّه إلى نصوص دينية يهودية ونصرانية ووثنية.

3. **الاتجاه المقارن**: وهو اتجاه يجمع بين كونه لاهوتيًّا وموضوعيًّا في آنٍ، وقد ظهر في القرن التاسع عشر الميلادي واستمر حتى وقتنا الحالي، وحاول البحث في العلاقة بين قصص القرآن وقصص كتب اليهود والنصارى من خلال المقارنة بينهما، وقد بدأ بظهور بعض الدراسات الاستشراقية المرتبطة بأهل الكتاب في القرآن الكريم.

4. **الاتجاه اللغوي**: وهو اتجاه يندرج تحت الاتجاه العلمي الموضوعي وبدأ يتزايد التركيز الاستشراقي عليه مؤخرًا، إذْ يُعنى بالتحليل الفيلولوجي (اللغوي) للنصّ القرآني.

المبحث الأول : المنعطف الدلالي لمصطلحات البحث .

المبحث الثاني : الخلفية الإيديولوجية للمستشرق في النص القرآني.

خاتمة: خلاصة ونتائج.

المبحث الأول: **المنعطف الدلالي لمصطلحات البحث**:

المطلب الأول: دلالتي مفهوم الاستشراق واللاهوت:

الفقرة الأولى: مفهوم الاستشراق:

الاستشراق اتجاهٌ فكريٌّ يُعنى بدراسة حضارة الأمم الشرقية بصفة عامة وحضارة الإسلام والعرب بصفة خاصة، وقد كان مقتصراً في بداية ظهورِهِ على دراسةِ الإسلامِ واللُّغةِ العربيةِ ، ثم اتسعَ ليشملَ دراسةَ الشَّرقِ كُلِّهِ، بلغاتِهِ وتقاليدِهِ وآدابِهِ، فالمستشرقون هم علماءُ الغربِ الذين

اعتنَوا بدراسةِ الإسلامِ واللُّغةِ العربيةِ، ولُغات الشَّرقِ وأديانه وآدابه [1]. والاستشراق هو دراسات أكاديمية يقوم بها غربيون كافرون من أهل الكتاب بوجه خاص للإسلام والمسلمين من شتى الجوانب عقيدة وشريعة وثقافة وحضارة وتاريخاً ونظماً وثروات وإمكانيات؛ بهدف تشويه الإسلام، ومحاولة تشكيك المسلمين فيه وتضليلهم عنه، وفرض التبعية للغرب عليهم، ومحاولة تسويغ هذه التبعية بدراسات ونظريات تدَّعي العلمية والموضوعية، وتزعم التفوق العنصري والثقافي للغرب المسيحي على الشرق الإسلامي. والمستشرقون هم: أدمغة الحملات الصليبية الحديثة، وشياطين الغزو الثقافي للعالم الإسلامي، ظهروا في حلبة الصراع في فترة كان المسلمون فيها يعانون من الإفلاس الحضاري والخواء الروحي وفقدان الذات؛ مما جعل الفرصة سانحة لأولئك الأحبار، والرهبان، وجنود الصليبيين الموتورين كي يثأروا لهزائمهم الماضية، وينفثوا أحقادهم الدفينة. والمستشرقون يلتقون مع المبشرين في الأهداف؛ فكلهم يهدف إلى إدخال المسلمين في النصرانية، أو رد المسلمين عن دينهم، أو- في الأقل- تشكيكهم بعقيدتهم، كما أن من أهدافهم وقف انتشار الإسلام.

الفقرة الثانية: مفهوم اللاهوتية:

1. **اللّاهوتُ**: ينقسم علم اللاهوت إلى فروع كثيرة، كاللاهوت العقائدي، والأدبي، والتاريخي، والفلسفي، والطبيعي، واللاهوت النظامي، وغيرها. وعلم اللاهوت علم دراسة الإلهيات دراسة منطقية، وهو علم يعود إلى ما قبل المسيحية إلى عصر الإغريق. هؤلاء الذين كانوا يتحدثون عن أساطير الآلهة وكانوا ينقدونها فلسفياً ويُكيّفونها حسب ظروف حياة البشر، كانوا يسمون اللاهوتيين (علماء الدين). فهي علاقة متبادلة بين الأسطورة ومحاولة التعامل معها بالعقل والبحث فيها لا شك أن فكرة إنزال مصطلح يحمل هذا الأصل التاريخي على الإسلام يمكن مناقشتها ونقدها. المتوفى إسماعيل باليتش، مسلم بوسني-نمساوي، اتخذ مبكراً موقفاً ناقداً تجاه هذه القضية. "لا يمكن أن يوجد اصطلاح إسلامي لوظيفة اللاهوتي، لأن الكلام عن الله لا يمكن إلا أن يكون عن الإله الواحد الأحد" [2].

إلا أنه قد ثبت تاريخياً أنه وجد لاهوتيون مسلمون (متكلمون) على الأقل بشكل وصفي، الذين بحثوا متأثرين بالفلسفة الإغريقية على أساس المصادر الإسلامية، القرآن والسنة، ومن خلال العقلانية عن الله، وتحدثوا بإسهاب عن ذلك. وفي ذات الوقت الإسلام دين عملي وما

---

(1) وقد اختار الدكتور أحمد عبد الحميد غراب هذا التعريف: دراسات أكاديمية يقوم بها غربيون كافرون – من أهل الكتاب بوجه خاص - للإسلام والمسلمين، من شتى الجوانب عقيدة، وشريعة، وثقافة، وحضارة، وتاريخاً، ونظماً، وثروات وإمكانات.. بهدف تشويه الإسلام ومحاولة تشكيك المسلمين فيه، وتضليلهم عنه، وفرض التبعية للغرب عليهم، ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريات تدعي العلمية والموضوعية، وتزعم التفوق العنصري والثقافي للغرب المسيحي على الشرق الإسلامي، رؤية إسلامية للاستشراق أحمد عبد الحميد غراب ط2، ص7.

(2) اللاهوت الإسلامي، س. باليتش، في: أ.ت. خوري، معجم المصطلحات الدينية. اليهودية، المسيحية، الإسلام. فيسبادن 2007، ص. 1044)

يُتوصل إليه من معرفة نظرية هو مرحلة تسبق تطبيق هذه المعرفة[1].

2. **النّاسوتُ**: مصطلحٌ يُرادُ بهِ التّعبيرُ عَنِ الطّبيعةِ البشريّةِ، وقَد جاءَ هذا المصطلحُ مقترناً معَ مصطلحِ اللّاهوتِ، وذلكَ لكونِ المسيحيّةِ تعتقدُ بأنَّ اللّاهوتَ قَد حلَّ فِي شخصيّةِ اليسوعِ، ولكي يجدُوا تبريراً لبعضِ النّصوصِ التي تشيرُ بشكلٍ واضحٍ إلى بشريّةِ عيسَى (عليهِ السّلامُ)، قامُوا بالتّفريقِ بينَ مقامِ اللّاهوتِ ومقامِ النّاسوتِ، فعندمَا يُخاطِبُ يسوعُ فِي العهدِ الجديدِ ربّهُ بقولهِ: "إلهِي! إلهِي! لماذا تركتنِي؟" يقولونَ هذا النّاسوتُ ينادِي اللّاهوتَ وهوَ بداخلهِ.

3. **الملكوتُ**: جاءَ فِي معجمِ المعانِي: الملكوتُ: بفتحِ الميمِ وضمّ الكافِ. والتّاءُ للمبالغةِ، ملكُ اللهِ تعالى: العظيمُ ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾. إلّا أنَّ الملكوتَ أصبحَ مُصطلحاً لهُ ظلالهُ الخاصّةُ فِي المسيحيّةِ ويُعتبرُ المحورَ الرّئيسيّ لرسالةِ يوحنّا المعمدانِ ويسوعَ المسيحِ فِي الإنجيلِ. وقَد حدثَ اخْتلافٌ بينَ علماءِ اللّاهوتِ المسيحيّ عنِ المقصودِ ببشارةِ المسيحِ بالملكوتِ، حيثُ يرى البعضُ أنَّ المسيحَ كانَ يبشّرُ بهَا كحدثٍ يقعُ فِي المستقبلِ، بينمَا اعْتبرَ البعضُ أنَّ الملكوتَ هوَ المسيحُ نفسهُ الذي تجلّى فيهِ اللّاهوتُ، أمّا اللّاهوتُ الأرثوذكسيّ فيعتقدُ بأنَّ ملكوتَ السّماواتِ هوَ نطاقُ حاكميّةِ اللهِ أي كلُّ الوجودِ، ولابدَّ أن يأتيَ ذلكَ اليومُ الذي يكونُ فيهِ كلُّ الوجودِ خاضعاً لسلطانِ اللهِ. أمّا فِي القرآنِ الكريمِ فقَد جاءَتْ كلمةُ "ملكوتٍ" أربعَ مرّاتٍ[2].

ولا يمكن إغفال دور الفكر اللاهوتي في صياغة الوعي الثقافي والحضاري والفكر الديني في العالم الغربي، الذي وإنْ أعلى راية العلمانية إلا أنه لاهوتيّ بحت في رؤيته للإسلام.

ولم تنحصر أهمية الدَّور اللاهوتي في كون اللاهوتيين هم القاعدة البشرية للنشاط الاستشراقي والتنصيري حول الإسلام، بل تجاوزته إلى الطبيعة النوعية للعمل اللاهوتي ضد القرآن الكريم: فقد كان اللاهوتيون أصحاب المبادرة الأولى في التصدي للقرآن الكريم بحثاً ودراسة وتصنيفاً وهجوماً بواسطة القديس يوحنا الدمشقي أحد كبار آباء الكنيسة اليونانية الذي عاش في بلاط بني أمية، وقد ظلّت الدراسات القرآنية حكراً على اللاهوتيين قروناً طويلة قبل أن يعرف تاريخ الدراسات القرآنية غيرهم من المختصين العارفين باللغة العربية والثقافة الإسلامية ممن يسمى بالمستشرق[3].

---

(1) لاهوتية يهودية د.فيتر، في: أ. ت. خوري، معجم المصطلحات الدينية. اليهودية، المسيحية، الإسلام، فيسبادن 2007، ص. 1042)

(2) قالَ تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ**﴾.الأنعام-75. وقالَ تعالى: ﴿**فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾. يس-83، وقالَ تعالى: ﴿**قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾. المؤمنون-88، وقالَ تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ**﴾. الأعراف-185، وتشيرُ الكلمةُ إلى المُلكِ التّامّ والواسعِ والعظيمِ، وبالتّالِي تؤكّدُ الآياتُ على عظمةِ سلطانِ اللهِ وهيمنتهِ على كلِّ الوجودِ.

(3) إذ إن ذلك يعود إلى ما بعد عام (711هـ) (1311م) أي بعد سبعة قرون من ظهور الإسلام، عندما قرر مجمعُ فيينا الكنسي إنشاء خمسة كراسٍ لتعليم اللغة العربية في أكبر خمس جامعات في أوربا (باريس، أكسفورد، بولونيا، سلمنكا، جامعة الإدارة المركزية البابوية) وعَيَّن للتدريس فيها مدرسين كاثوليكيين؛ من أجل التمهيد والإعداد لارتداد العرب إلى المسيحية، تاريخ حركة الاستشراق، يوهان فوك، ص 31 بترجمة عمر العالم، دار قتيبة، ط الأولى، دمشق، بيروت 1417هـ - 1996م.

وكان اللاهوتي المعروف الأب بطرس الموقر رئيس رهبان دير كلوني القائم على أول ترجمة لاتينية لمعاني القرآن الكريم (538هـ) (1143م)، فكانت أول لغة من لغات العالم الغربي يمكن أن تُقرأ بها معاني القرآن الكريم. ومثّل القديس توما الإكويني (622- 673هـ) (1225- 1274م) اللاهوتي الدومينيكاني الذي يعد أكبر مفكري الغرب في العصور الوسطى، والذي أصبح فكره اللاهوتي المذهب شبه الرسمي للكنيسة الكاثوليكية، مثَّل برأيه اللاهوتي في القرآن الكريم نقطة فارقة في تاريخ الجدل الديني ضد القرآن الكريم. وجاء اللاهوتي مارتن لوثر (888- 953هـ) (1483. 1546م)؛ ليؤسس بتفكيره اللاهوتي حول القرآن الكريم، العقيدة والفكر الديني للبروتستانت طوال القرون الستة المنصرمة.

واختص الفكر اللاهوتي عبر مراحله التاريخية، ومن خلال أطيافه المذهبية المتعددة: اللاهوت السرياني (اليوناني)، اللاهوت البيزنطي، اللاهوت اللاتيني، اللاهوت الكاثوليكي، اللاهوت البروتستانتي. بالهجوم على مصدر القرآن بغرض إهدار قدسية كونه وحياً معصوماً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، حتى يصبح في خطوة أولى نصا قابلاً للنقد في محتواه، وفي خطوة أخرى يطرح ادعاء قصور هذا المحتوى، وعدم ملاءمته لمقتضيات الحياة وتطورها، بل مصادمته لها، حتى يتم لهم ما أرادوا من الطعن في هذا الدين القيم الذي ختمت برسالته الرسالات، وهذا الكتاب العظيم الذي نزل مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه.

وإن كان يتظاهر المستشرقون بالتجرد في البحث العلمي عندما يشككون في القرآن، وينطلقون من هذه القاعدة، وهدفهم إنكار أن يكون القرآن وحياً، وإثبات أنه كلام بشري، أنشأه محمد - ﷺ - أو انتحله عن غيره.

المطلب الثاني: الخلفية اللاهوتية وموازين البحث:

الفقرة الأولى: المنطلقات الإيديولوجية للمستشرق :

لقد اهتم اللاهتيون في القرون الوسطى ضد الإسلام، لكن هل كان الهدف من الاهتمام متمثل في صورة موضوعية عن المجال الإسلامي بالشكل العام، أو بالشكل الخاص على النص القرآني، قد يكون هذا بعيدا عن الأذهان وقتئذ [1].

والملاحظ أنه مع تطور الزمن حيث شهدت نهاية القرن السابع عشر اتجاها آخر مخالفا لما كان عليه خلال القرون الوسطى مما ظهرت مع ذلك نظريات استشراقية موضوعية في هذا القرن[2].

والغرب قد اتخذ بوجه عام طيلة الفترة الواقعة بين القرنيين الثامن والسابع عشر

(1) نظرية الغرب إلى الإسلام في القرون الوسطى، سوذرن ترجمة ذ علي فهمي خشيم ود صلاح الدين حسني، مكتبة دار الفكر بليبيا 1975 ص 17.

(2)آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، حسن عزوزي، مطبعة آنفو. برانت، فاس، ص: 56.

الميلادي أي على مدى ألف عام تقريبا موقفا عدائيا حيال الإسلام ولم تبدأ علامات التحول التدريجي في الظهور في الأفق إلا مع نهاية اقرن السابع عشر . فالصراعات بين الطرفين والمواقف المعادية ضد الإسلام لم تكن تسمح بأي نظرية موضوعية بعيدة عن التحيز[1].

فالمستشرقون في انطلاقهم في الدراسة للنص الديني اختلفت منطلقاتهم بين حاقد ومنصف، وإذا كان الكثير من الباحثين المسلمين يشيدون بكتاب "حضارة العرب" للمستشرق الفرنسي جوستان لوبون نظرا لما تضمنه من إشادة بالإسلام؛ لكونه لم يؤمن بالنصرانية أو غيرها من الأديان، وقد سعى إلى فهم الإسلام ورسالة نبيه [2].

وبالرجوع إلى منتصف القرن الثاني عشر الميلادي نلاحظ أنه ظهر أول نقل لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية، وكان ذلك برعاية الراهب الفرنسي بطرس الناسك، وكان هدفه من ذلك الحصول على نسخة مترجمة يستخدمها للرد على عقائد الإسلام[3]، لكن تلك الترجمة لم تستطع أن تنفذ إلى معاني القرآن بالإضافة إلى رداءتها، وتقسيم السور، وزيادة عددها، وعدم احترام عناوينها[4]، وبعد ستين سنة من ظهور الترجمة الأولى لمعاني القرآن الكريم جاءت الترجمة الثانية لمارك الطليطلي، وقد أنجزها بأمر من رئيس أساقفة طليطلة وأسبانيا، وذكر في مقدمة الترجمة أنه يهدف إلى أن يضع بين يدي المخلصين المسيحيين الحجج والبراهين والأدلة لدحض الديانة الإسلامية، وليكتشفوا بأنفسهم أسرار عبادة الرب[5].

وفي عام 1530م نشرت في البندقية أول طبعة للقرآن الكريم، إلا أن الكنيسة لم تكن ترغب في نشر نص القرآن الكريم، أو ترجمته دون الرد عليه إذ أصدر "البابا بولس الثالث" أمراً بحرق جميع النسخ في الحال[6].

ثم تتابعت الترجمات عبر عدة قرون، ولا توجد أي لغة في العالم إلا قام العلماء بترجمة معاني القرآن الكريم إليها كاملاً أو ناقصاً[7]، لكن المترجمين كما يقول المستشرق فيشر: "مستعربون من الطبقة الثانية، بل ومنهم من هم من الطبقة الثالثة والرابعة، والقرآن هو المصدر الأول لمعرفة الدين، والترجمة هي الطريقة الوحيدة لإيصال الإسلام إلى العامة"[8] إلا

(1)آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، حسن عزوزي، ص: 58.

(2)المرجع السابق، ص: 61..

(3) الإسلام منهج حياة، فيليب حتى ترجمة عمر فروخ، ص 63، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت، 1983م.

(4) مصادر الدراسات الإسلامية في أوربا، عبد الغني أبو العزم، مجلة دراسات عربية، العدد السابع، ص 133، بيروت، 1980م.

(5)المرجع السابق، ص134.

(6) صفحات من تاريخ الاستشراق، محمد كامل عياد، مجلة مجمع اللغة العربية، المجلد الثالث والأربعون، الجزء 3، ص577، دمشق، 1388هـ

(7) المستشرقون ودورهم في ترجمة القرآن الكريم، محمد شيخاني، الندوة العالمية حول ترجمات معاني القرآن الكريم، ص142- 147، الطبعة الأولى، 1986م.

(8)المرجع السابق ص138.

إلا أنهم كانوا يقدمون الإسلام كما يريدون له، وليس كما هو على حقيقته (ومن ثَمَّ يترجمون معاني القرآن الكريم بطريقة تخدم هذا الغرض... ويمكن للمرء أن يتبين الرغبة الواضحة في إخفاء بعض المعاني أو تعمد تغييرها حتى يتواءم النص مع وجهة النظر الشخصية)[1].

وفي القرن الخامس عشر نشر –ولأول مرة- في أوربا النص العربي وبجانبه الترجمات، وفي القرن السابع عشر قام القسيس الألماني إبراهام هنكلمان بنشر القرآن الكريم باللغة العربية، وكتب في مقدمته قوله: (من الضروري أن نعرف القرآن معرفة دقيقة إذا أردنا مكافحته، وتمهيد السبيل لانتشار المسيحية في الشرق)[2] كما قام الراهب الإيطالي ماراتشي في القرن نفسه بنشر القرآن الكريم باللغة العربية مع ترجمة لاتينية مصحوبة بحواش وتعليقات كثيرة.

وقد قال في مقدمة النسخة العربية: (إنه قضى أربعين سنة في دراسة القرآن وكتب التفسير العربية؛ كي يستطيع محاربة الإسلام بأسلحته نفسها) [3].

وقد وصف جوستاف بغانمو للر موقف ماراتشي من القرآن بأنه: نفور داخلي إزاء محمد وتعاليمه [4].

ومن العجب أن يقول المستشرق توماس كارلايل: (لقد أصبح من أكبر العار على كل فرد متمدن في هذا العصر –القرن التاسع عشر- أن يصغي إلى من يظن أن دين الإسلام كذب، وأن محمداً خداع مزور، وقد آن لنا أن نحارب ما يشاع من مثل هذه الأقوال السخيفة المخجلة...) [5]، وفي المقابل يقول هو نفسه عن القرآن الكريم: (إنه بلبلة ثقيلة ومحيرة، فهو ساذج ومجدب، يشتمل على تكرار وإسهاب وتشابك لا حد له، وهو جاف وغير ناضج، وباختصار هو سخف لا يطاق)[6]! ويقول المستشرق نيكلسون: (والقارئون للقرآن من الأوربيين لا تعوزهم الدهشة من اضطراب مؤلفه ◌ وهو محمد ◌ وعدم تماسكه في معالجة كبار المعضلات، وهو نفسه لم يكن على علم بهذه المعضلات، كما لم تكن حجر عثرة في سبيل صحابته الذين نقل إيمانهم الساذج القرآن على أنه كلام الله)[7].

(1) تأملات حول أفكار خاطئة يروجها المستشرقون من خلال ترجمات خاطئة للقرآن، موريس بوكاي، الندوة العالمية حول ترجمات معاني القرآن الكريم، ص93.

(2) صفحات من تاريخ الاستشراق ، محمد كامل عياد ص577، 578.

(3) المرجع السابق، ص578.

(4) الإسلام في تصورات الغرب، محمود زقزوق ، ص 138، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1407هـ.

(5) صفحات من تاريخ الاستشراق ، محمد كامل عياد ص483.

(6) الإسلام في تصورات الغرب، محمود زقزوق، ص154.

(7) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، ص190، ط8، مكتبة وهبة، القاهرة، 1395هـ.
ويتضح موقف المستشرقون من القرآن الكريم قبل ظهور دائرة المعارف الإسلامية من عرض ما يلي:
ضد قرآن محمد كتبه ريكولدو بنيني راهب دومينكي- وظهر في أواخر العصر الوسيط، وقد ترجم إلى اللغات الفرنسية والأسبانية والإيطالية:
- في الرد على القرآن كتبه لودوفيقوماراتش راهب إيطالي- وظهر في أواخر القرن السابع عشر. =

ومن أبرز الكتب التي ألفها المستشرقون، وأخذ طابع التقدير والاحترام من قبل المستشرقين كتاب تاريخ القرآن للمستشرق الألماني نولدكه، والذي قال عنه المستشرق رودي بارت: (على من يريد الاشتغال علمياً بالقرآن على أي نحو أن يعتمد على كتاب نولدكه تاريخ القرآن- ذلك الكتاب الذي سيظل حافظاً لقيمته العلمية على مر الأيام)[1]، وقال عنه المستشرق يوهان فوك: (أحدث هزة كبرى حيث عالج فيه مسائل نشوء القرآن وجمعه ووصوله بحصافة، وفي معرض المناقشة النقدية للسور حقق لسائر مباحث القرآن التاريخية أساساً متيناً)[2].

وبالنظر في كتاب نولدكه هذا نجد أنه يرى فيه أن القرآن ناقص، وأن هناك وحياً نزل على النبي ﷺ ولم يحفظ فقال: (إن مما لاشك فيه أن هناك فقرات من القرآن ضاعت – وقال- إن القرآن غير كامل الأجزاء)[3].

ومن المستشرقين الذين كان لهم تأثير قوي في مسألة الاقتداء به المستشرق المجري جولدزيهر أحد أهم القائمين على إنشاء دائرة المعارف الإسلامية، إذ قال عنه المستشرق بيكر: (مهما تكن التطورات والتعديلات التي تطرأ على بحث الإسلام في المستقبل فمما لا شك فيه أن هذا البحث سيقوم دائماً على الأسس والمناهج التي وضعها "جولدزيهر")[4] كما قال عنه المستشرق مونتوجمري واط: (إن مخالفة جولدزيهر ليست من الأمور السهلة) وهو الذي كان يرى أن: (ما كان يبشر به النبي ﷺ خاصاً بالدار الآخرة ليس إلا مجموعة موارد استقاها بصراحة من الخارج يقيناً وأقام عليها هذا التبشير وأفاد من تاريخ العهد القديم)[5].

كما ادعى أن النبي ﷺ كان له أساتذة من اليهود والنصارى فقال: (صار رهبان المسيحيين وأحبار اليهود موضع مهاجمة منه، وقد كانوا في الواقع أساتذة له)[6]، وقال عن

= - التوراة في القرآن كتبه المستشرق الألماني حوستاف قابل.

. نقول عن الكتاب المقدس موجودة في القرآن والحديث كتبه المستشرق الهولندي دي خويه.

. الراهب بحيرا والقرآن كتبه المستشرق الفرنسي كارا دينو.

. القرآن، الإنجيل المحمدي كتبه المستشرق السويدي سترستين، محمد الشرقاوي، الاستشراق، ص90، دار الفكر العربي، القاهرة.

(1) الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية ، رودي بارت، ص 27.

(2) تاريخ حركة الاستشراق، يوهان فوك، ص 233، ترجمة عمر لطفي العالم، ط1، دار قتيبة، دمشق، 1417هـ

(3) وعقد في كتابه هذا فصلاً جعل عنوانه: "الوحي الذي نزل على محمد ولم يحفظ في القرآن"، وفصلاً آخر جعل عنوانه: "أخطاء المصحف العثماني"، وقال في وصف القرآن الكريم والنبي ﷺ: "صائغ غير موهوب لسور قرآنية مشوشة الأسلوب"، المستشرقون والدراسات القرآنية، محمد حسين الصغير، ص30، ط2، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1406هـ

(4) س. د. غويطاين: (جولدزيهر أبو الدراسات الإسلامية) مجلة الكاتب المصري، المجلد الخامس، العدد 17، ص90 الهامش، فبراير 1947م.

(5) العقيدة والشريعة في الإسلام، أجناس جولدزيهر، ص15، ترجمة علي حسن عبد القادر وزملائه، الطبعة الثانية، دار الكتب الحديثة.

(6) المرجع السابق ص20.

القرآن: (من العسير أن نستخلص من القرآن نفسه مذهباً عقدياً موحداً متجانساً وخالياً من التناقضات)[1].

هذا وإن حاول أحدهم الوصول إلى الحقائق الإسلامية وإبرازها على أسس علمية بعيدة عن التعصب، فلابد أن يرجع إلا من هداهم الله للإسلام ويقع تحت تأثير تلك الأحكام السابقة التي ورثها عن أسلافه، يقول سي آدمز: (ترك مستشرقو القرن التاسع عشر تركة أرهبت عدداً من العلماء فتهيبوا من محاولة إعادة فحص القضايا الجوهرية) ، ويقول المستشرق هاملتون جب: (لقد قامت في صفوفهم في السنوات الأخيرة محاولة إيجابية تحاول النفاذ بصدق وإخلاص إلى أعماق الفكر الديني للمسلمين بدل السطحية الفاضحة التي صبغت دراساتهم السابقة، ورغم ذلك فإن التأثر بالأحكام التي صدرت مسبقاً على الإسلام، والتي اتخذت صورة تقليد منهجي في الغرب لا زال قوياً في بحوثهم، ولا يمكن الإغفال عنها في أية دراسة لهم عن الإسلام)[2].

إن هذا القول صادر عن أحد محرري دائرة المعارف الإسلامية التي تعد من أهم الجهود المبذولة للتعريف بالإسلام خلال القرن العشرين.

فهل كان المستشرق ف.بول[3] كاتب مادة (قرآن) في الدائرة بمنأى عن هذه المؤثرات الثقافية والنفسية، وكتب تعريفاً بالقرآن الكريم بكل تجرد وأمانة علمية؟

الفقرة الثانية: المنعطف الإيديولوجي وموازين البحث:

دأب كثير من المستشرقين في تحرير أبحاثهم عن الدراسات الإسلامية على ميزان غريب في ميدان البحث العلمي: يضعون في أذهانهم فكرة معينة، ويسعون إلى تصيد الأدلة لإثباتها، بحيث لا يهمُّهم صحة الدليل بمقدار ما يهمُّهم إمكان الاستفادة منه لدعم آرائهم الشخصية، فيقومون بجمع المعلومات التي ليس لها علاقة بالموضوع من كتب الديانة والتاريخ والأدب والشعر والرواية والقصص، أو المجون والفكاهة، فيقدمونها بعد التمويه بكل جراءة، ويبنون عليها نظرية لا وجود لها إلا في نفوسهم وأذهانهم، فيستنبطون الأمر

(1) المرجع السابق ص78.

(2) المستشرقون والإسلام، عرفان عبد الحميد، ص5، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، 1980م.

(3) مستشرق "دانماركي" ولد في كوبنهاجن [1850- 1932م] وبدأ حياته الجامعية بدراسة اللاهوت، وعني عناية خاصة بدراسة اللغات الشرقية ولا سيما اللغة العربية، وفي عام 1878م حصل على درجة الدكتوراه، وكان موضوعها عن دراسات النحو العربي وتاريخ اللغة، ساهم في كتابة كثير من مواد دائرة المعارف الإسلامية حيث بلغت أكثر من سبعين مادة (أما دراساته عن الإسلام فقد ظهرت في بداية القرن العشرين حيث نشر عدة كتب ومقالات، ومنها كتاب (حياة محمد) باللغة الدانماركية، ثم أضاف إلى كتابه هذا ذيلاً عن (دعوة محمد إلى الإسلام كما وردت في القرآن) ونقل عدة أجزاء من القرآن إلى اللغة الدانماركية، وأما المقالات التي نشرها فمنها: التعريف بالإسلام، محمد، الأمويون، الخوارج، انتشار الإسلام، القرآن وغير ذلك، المستشرقون، نجيب العقيقي، ج2 ص522، 523، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة.

الكلي من حادثة جزئية[1]، كما فعلوا ذلك في موضوع الوحي، يتصيد كل منهم حادثة فيبني عليها، ويجودها ما أمكنه لتمكينها في النفوس، مثل حادثة لقاء النبي ﷺ لورقة بن نوفل، أو بحيرا، أو الحداد الرومي، ويزعمون أنه أخذ منهم أو تتلمذ عليهم.

كما يعتمدون على الوهم المجرد لتفسير الأمور، فقد فسروا ظاهرة الوحي بحديث النفس وإلهاماتها تارة، وبالنوبات الانفعالية أخرى، وبالتنويم الذاتي أو التجربة الذهنية المرضية كالصداع الهستيري، وكثير منهم كان يدس مقداراً معيناً من السم، ويحترس في ذلك، حتى لا يستوحش القارئ وتضعف ثقته بنَزاهة المؤلف، فهذا المستشرق (مونتغمري واط) الذي ادعى أنه أكثرهم حيادية، وقف من الوحي الذي تلقاه محمد ﷺ ، مواقف غريبة ومريبة لأبعد الغايات، فمن بادئ الأمر أعلن أنه لن يجزم بأن القرآن وحي من عند الله، ولا أنه من وضع محمد ﷺ وقال: (لذلك فلن تجد في بحثي عن القرآن: قال الله، ولا قال محمد، بل سأقول: قال القرآن يريد أن يخدع القارئ بأنه رجل محايد، لكنه غير بعيد من هذا الموضع بدأ يشكك في أن القرآن وحي من عند الله، ورجح أنّ القرآن بشري المصدر وليس وحياً نزل من عند الله [2].

وأما موازين البحث فهي :

يتضح أن موازين البحث عند المستشرقين تتلخص في الآتي:

1 . تحكيم الهوى ونزعات العداء للإسلام والمسلمين، مع التعصب لما ينتمون إليه.

2 . وضع الفكرة مقدماً ثم البحث عن أدلة تؤيدها مهما كانت ضعيفة واهية.

3 . تفسير النصوص والوقائع تفسيرات لا تتفق مع دلالاتها الحقيقية، ولا مع نتائجها المثبتة تاريخياً.

4 . تجميع الهفوات التي لا تخلو منها أمة -مهما عظمت كمالاتها- وتقديمها على أنها تمثل الإسلام.

5 . تصيد الشبهات، والإكثار من الفرضيات، والاعتماد على الضعيف والشاذ من الأقوال.

6 . رفض الحق، ومنه إثبات الوحي، بالنفي المجرد الذي لا يدعمه دليل صحيح مقبول في المنهج العلمي السليم[3].

نستطيع أن نخلص من هذا كله إلى أنه ليس بمقدور أي مستشرق على الإطلاق مهما كان اتساع ثقافته واعتدال دوافعه، وحياديته ونزوعه الموضوعي، إلا ارتطم بالواقع ومارس التزييف متعمداً أو غير متعمد.

والخلفية الدينية للمستشرق لها دورها في توجيه الكتابة والبحث عن النص الديني،

---

(1) أجنحة المكر الثلاثة، عبد الرحمن حسن الميداني، ص141، دمشق، دار القلم، ط7.

(2)افتراءات المستشرقين، عبد العظيم المطعني، ص 9-10، واط، محمد في مكة، ص5.

(3)أجنحة المكر الثلاثة، الميداني، ص147-148.

مما يتضح أن المسيح المقتنع بدينه يصعب عليه أن يتحدث عن الجوانب التي لها صلة بالغيب والوحي. والمستشرق سواء كان علمانيا لا يؤمن بالغيب، أو كان نصرانيا أو يهوديا لا يؤمن بصدق الرسالة التي أعقبت النصرانية، فلا يمكن له أن ينضج دراسة موضوعية عن النص القرآني، فالخلفية الدينية والإيديولوجية لها أثرها في توجيه المواقف

المبحث الثاني : الخلفية الإيديولوجية للمستشرق في النص القرآني :

في هذا المبحث يقتضي عرض التراتبية الاستشراقية في دراسة النص القرآني، من الوحي إلى تدوين النص القرآني، إلى الترجمة، ولقد اتجهت الدراسات الاستشراقية منذ نشأتها إلى القرآن الكريم مثيرة الشبهات حول مصدره الإلهي وردوا كثيرا مادة الوحي وموضوعاته إلى مصادر يهودية ونصرانية.

المطلب الأول: إيديولوجية الوعي اللاهوتي ورؤيته للوحي:

أول لاهوتي نصراني يوحنا الدمشقي ترد في كتاباته مقالات عن الإسلام والوحي القرآني، وليس ذلك فحسب مناط أهمية كتاباته، ولكن الأثر الكبير الذي خلَّفته تلك الكتابات في بناء موقف اللاهوت النصراني من الإسلام عامة ومن الوحي القرآني خاصة. فقد كوَّنت رؤية الدمشقي ورأيه في الوحي القرآني الوعي اللاهوتي النصراني بالوحي القرآني، وغدت نظرية علمية معوّلاً عليها لدى علماء اللاهوت في الأعصر التالية بدءاً باللاهوت البيزنطي، ومروراً باللاهوت اللاتيني، وانتهاء باللاهوت الكاثوليكي والبروتستانتي المعاصر، ويرجع الأثر البالغ ليوحنا الدمشقي إلى احتكاكه المباشر بالإسلام حضارة وديناً وشعباً حيث عاش بين المسلمين وفي بلاط الخلافة الأموية، كما أن إجادته العربية مكَّنته من الاطلاع المباشر على القرآن الكريم، وتعاليم النبي ﷺ ؛ مما أعطى آراءه في الإسلام طابع الخصوصية والمعرفة العميقة الواقعية بالإسلام ونبيه؛ لذلك عُدَّت آراؤه اللاهوتية في القرآن الكريم ونبي الإسلام أفضل ما جاء به يوحنا من آراء لاهوتية، بل إن الفكر المسيحي في الغرب قد استقر على أن يوحنا الدمشقي لم يأت برأي لاهوتي أصيل سوى تلك الآراء[1]. وقد وردت آراء يوحنا الدمشقي اللاهوتية حول الوحي القرآني في القسم الثاني من عمله اللاهوتي المعنون بـ (ينابيع المعرفة) والذي ضمَّنه آراءه في الإسلام، وتتلخص رؤية وأهداف الدمشقي اللاهوتية للإسلام ونبيه وكتابه في :

1 . الطعن في جذور الإسلام الإبراهيمية الحنيفية، وذلك بوصف المسلمين بـ السرازنيين (Saracens)، لأن هذا الوصف تشويه إتيمولوجي لجذور الإسلام، فالسرازنة تعني التي أبعدتهم سارة باحتقار، إشارة إلى استبعادهم من رابطة الإبراهيمية التي جمعت أبناء سارة من اليهود والنصارى.

---

(1) فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، لويس غرديه . جورج قنواتي، (43/2) دار العلم للملايين، بيروت، ط الأولى 1967م. تاريخ كنيسة أنطاكية، بابا دوبولس، ص: 528، بترجمة استفانس حداد، منشورات النور 1984م.

2 . تصنيف الإسلام بوصفه هرطقة مسيحية جديدة مُؤْذنة بقدوم المسيح الدجَّال.

3 . تأليف النبي . ﷺ . القرآن الكريم اعتماداً على المصادر الثلاثة الآتية:

أ. المعرفة المشوهة بأسفار العهد القديم والعهد الجديد.

ب. أحلام اليقظة التي تلقاها النبي . ﷺ . في النوم.

ج. التعلم على يد الراهب الأريوسي المهرطق.

وتقوم بنية الرؤية اللاهوتية الدمشقية على أسطورة تعلم النبي ﷺ على يد راهب أريوسي منشق عن الكنيسة، ولما كان الاختلاف مع الآراء اللاهوتية السائدة في الكنيسة يُعد انشقاقاً يُطعن صاحبه على الملأ، ويحكم عليه بالهرطقة، فإن ما يترتب على ذلك أن يكون ما تلقاه محمد ﷺ على يد هذا الراهب هرطقه مسيحية، وبهذا صنّف الدمشقي الإسلام، ثم حاول تفسير الاختلافات العقدية الجذرية بين القرآن الكريم واللاهوت المسيحي، وبخاصة رفض القرآن الحاسم ونفيه صحة الاعتقاد في: ألوهية المسيح، وبنوة المسيح، والتثليث، والصلب والفداء، وهي أساس اللاهوت المسيحي التي لا يتم الإيمان النصراني إلا بها، فأرجع تلك الاختلافات إلى الآراء المنشقة التي اعتنقها ودعا إليها آريوس أسقف الإسكندرية الذي رفض كل محاولات تأليه المسيح ومساواته بالله تعالى، وبقي عند كونه عليه السلام عبداً ورسولاً.

ويعد الأساس الذي قامت عليه الرؤية اللاهوتية للدمشقي موضع الوهن والغموض والاختلاف فيها، فقد بدأ الخلاف واسعاً في اللاهوت البيزنطي واللاهوت اللاتيني اللذين تلقيا رؤية الدمشقي بالقبول، حول تعيين شخصية معلم النبي . ﷺ . وتحديد هويته المذهبية، والدور الذي قام به في ظهور الوحي القرآني، وكذلك اضطرب اللاهوتيون البيزنطيون، واللاتينُ حول الدور الذي قام به ذلك الراهب الأسطورة، وهل قام بتعليم النبي ﷺ بطريقة سرية غامضة أقرب إلى الأسرار الصوفية، أو أنه هو الذي قام بتأليف القرآن بنفسه؟ واختلفوا كذلك حول الغرض الذي قام لأجله المعلم بتعليم النبي ﷺ .

ولقد مارس التصور اللاهوتي ليوحنا الدمشقي حول القرآن نفوذاً منقطع النظير على كل فكر لاهوتي يحاول فهم الإسلام وفق مقياس مرسوم مثلما فعل بطرس الموقر (485 . 551هـ) (1092م . 1156م) فيما بعد، وقد استمر الأمر على ذلك النحو حتى القرن العشرين كما يحكى الأب روبير كاسبار المستشرق اللاهوتي المعروف من جماعة (الآباء البيض) التبشيرية، عن أستاذه الأكاديمي الذي بدأ محاضرته عن الإسلام عام 1952م بقوله: (إن الإسلام ديانة شيطانية، وشيطانية خاصة جدًّا، وإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يكذِّب اشتمال القرآن على بعض الحقائق والعناصر الإيجابية، فإن تلك الأشياء حيلة شيطانية خالصة، تخفَّى الشيطان وراءها ليضل الأرواح، فهي كما يقول الصوفية من تلبيس إبليس).

ويضيف الأب روبير كاسبار مفسراً ذلك المسلك اللاهوتي: (إن الغرب لم يفهم الإسلام على

حقيقته أبداً، بل ولم يحاول ذلك مطلقاً، وكذلك أفاضل المسيحية الذين عاشوا في جوار الإسلام مثل: يوحنا الدمشقي، وتيودور أبو قرة، وبولس أسقف صيدا، لم يتمكنوا من إدراك جوهر الإسلام وعظمته، فهو دين عبادة الإله الواحد الأحد، ويمكن تفسير ذلك باكتفاء العالم المسيحي عبر قرون طويلة بتلطيخ الإسلام ونبيه بأسخف الأقوال من دون أن يكلف نفسه عناء دراسة مضمون الاعتقاد الإسلامي؛ إذ إن الأعمال التي قام بها الغرب المسيحي لم يكن هدفها صحيحاً، فأول ترجمة لمعاني القرآن تلك التي قام عليها بطرس الموقر رئيس رهبان دير كلوني لم تكن هي وما تلاها من ترجمة سوى أدوات لتوجيه المزيد من الإدانات ضد القرآن، تلك الإدانات التي امتدت سلسلتها على مدى قرون، وحملت أشهر الأسماء والأعلام)[1].

ولكنّ التفسير الذي قدمه الآب روبير كاسبار لمسلك الفكر اللاهوتي القائم على ميراث أسطورة يوحنا الدمشقي لم يصب كبد الحقيقة، فقد بيَّن طرائق اللاهوتيين في التعاطي مع حقيقة الوحي القرآني، إلا أن قطعه بأن اللاهوتيين لم يدركوا جوهر الحقيقة القرآنية القائم عليها جوهر الاعتقاد الإسلامي تقوم دونه شواهد عدة: ليس أعلاها قدراً مئات الآلاف من النصارى المهتدين للإسلام وفي مقدمتهم العديد من اللاهوتيين. وليس أدناها قدراً اتهام جميع اللاهوتيين النصارى بالغباء والجهل منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، وذلك ما لا يعقل ولا يقول به عاقل. إنما مردُّ الأمر كله إلى أسباب أُخر حالت بين مفكري اللاهوت والإقرار بحقيقة الوحي القرآني، منها:

1 . تهديد الوحي القرآني للسلطان الكهنوتي للاهوتيين، ذلك السلطان الذي منحهم صفة القداسة والعصمة، ومنحهم حق التشريع وإقرار العقائد وتقنين الكتب المقدسة [(2)].

2 . إبطال القرآن لأسس اللاهوت النصراني التي تبناها اللاهوتيون وأقاموا عليها فكرهم مثل: ألوهية المسيح، وبنوة المسيح لله، والتثليث، وعقيدة الصلب والفداء [(3)].

والإيديولوجية العامة عند المستشرقين زعزعة ثقة المسلمين في مصادرهم، إلا أن هاته الدراسات النقدية لم تنجح في تحقيق هدفها عند اليهود والنصارى [(4)].

المطلب الثاني: إيديولوجية الوعي اللاهوتي ورؤيته لتدوين النص القرآني:

فيما يتعلق بتدوينه يشككون بعض المستشرقين في الآيات القرآنية ويرون أنها لم تقيد بالكتابة تحت رقابة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ولا هو ضمّها ضمن مجموع كامل، بل اكتفى فقط قبيل وفاته بالإعلان عن نهاية الوحي.

---

1) Oben genante Belege.

(2) جامع الترمذي (كتاب التفسير. تفسير سورة التوبة رقم: 3095).

(3) واعتمدوا في ذلك المنهج النقدي التاريخي، كما اعتمدوه أيضا في الحديث النبوي بهدف إثبات عدم صحتها ، آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، محمد خليفة حسن أحمد، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة: الأولى، ص: 101. 104.

(4) آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، محمد خليفة حسن أحمد، ص: 104.

التشكيك في تاريخ القرآن وادعاء تأخر تدوينه:

يقول أ.ت ويلش: (إن تاريخ القرآن بعد وفاة محمد لا يزال غير واضح، وإن إعداد النسخة الرسمية أو القانونية للقرآن مر بثلاث مراحل عبر تطورها، يصعب وضع تاريخ محدد لكل منها، وإن الاعتقاد السائد بين المسلمين هو أن القرآن كان محفوظا بطريقة شفهية، ثم كتب أثناء حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو بعد موته بقليل، عندما جُمع ورُتب لأول مرة بواسطة الصحابة، ثم ظهرت النسخة الإمام أو المصحف الإمام في عهد الخليفة عثمان بن عفان -رضي الله عنه-)[1].

هذه المزاعم لا تقف أمام الروايات الصحيحة الثابتة الدالة على أن القرآن الكريم قد تمَّ تدوينُه في عهد النبي ﷺ[2]، والنصوص في ذلك كثيرة تبين أن الرسول كان حريصا على تدوين كل ما ينزل عليه من الوحي ولو كان بعض آية.

التشكيك في صحة الروايات الواردة في الجمع:

ويشكّك ويلش في ذلك فيقول: (إن المسلمين قبلوا هذه الروايات على أنها صحيحة تاريخيا، وأن ما فيها حق لاشك فيه، مع أن هناك مشكلات صعبة تحوط بها، حيث توجد

---

(1) وفيما يلي عرض تفصيلي لمواقف أبرز المستشرقين الذين تناولوا هذه المسألة بالبحث:

أ/غوستاف لوبون: تحدث عن القرآن الكريم حديثا مليئا بالأخطاء العلمية مما يدل على جهله أو تجاهله بحقيقة القرآن الكريم وتاريخه إذ يقول: (القرآن هو كتاب المسلمين المقدس، ودستورهم الديني والمدني والسياسي الناظم لسيرهم، وهذا الكتاب المقدس قليل الارتباط مع أنه أنزل وحيا من الله على محمد، وأسلوب هذا الكتاب - وإن كان جديراً بالذكر أحيانا - خال من الترتيب فاقد السياق كثيرا، ويسهل تفسير هذا لدى النظر في كيفية تأليفه فقد كتب تبعاً لمقتضيات الزمن بالحقيقة، فإذا ما اعترضت محمداً معضلة أتاه جبريل بوحي جديد حلاً لها، ودوَّن ذلك في القرآن، ولم يُجمع القرآن نهائيا إلا بعد وفاة محمد) ب/سوردال: يزعم هذا المستشرق أن الآثار الإسلامية نفسها تدل على عدم قيد الآيات القرآنية بالكتابة تحت رقابة النبي محمد، ولا هو ضمّها ضمن مجموع كامل، بل اكتفى فقط قبيل وفاته بالإعلان عن نهاية الوحي، الذي امتدَّ على فترة سنوات طويلة، وتم تبليغه نجوما حسب الاقتضاءات. ومبادرة بعض الصحابة هي وحدها التي تفسر تدوين مختلف المقاطع تدريجيا وبطريقة غير منتظمة وبأدوات بدائية مختلفة، انصرف عنها التسجيل في نسخ إلى ذاكرة بعض الحفظة، وكان لابن عباس وعلي وأبي مصاحف خاصة، وأما المصحف الرسمي فقد اعتُمِد على عهد عثمان وبأمره، وأرسلت منه نسخ إلى دمشق والكوفة والبصرة ومكة، وإن كان أهل الكوفة أعلق بمصحف ابن مسعود المشهور ببعض اختلافاته، ج/بلاشير:يرى أن التدوين لم ينشأ إلا بعد الهجرة إلى المدينة، دائرة المعارف الإسلامية: ص404 عمود ب. وبيان الأمر أن محمداً كان يتلقى في حياته عدة نصوص عن الأمر الواحد، فلما انقضت عدة سنين على وفاته حمل خليفته الثالث على قبول نص نهائي مقابلا بين ما جمعه أصحاب الرسول، والقرآن مؤلف من مئة وأربع عشرة سورة وكل سورة مؤلفة من آيات، ومحمد هو الذي يتحدث فيها باسم الله على الدوام، حضارة الإسلام.

(2) فقد اتخذ النبي ﷺ عددا من الصحابة يدوّنون ما ينزل عليه من القرآن ويعرف هؤلاء بـ (كتَّاب الوحي) وقد وصف هذا الجمع زيد بن ثابت رضي الله عنه فقال: (كنا عند رسول الله - ﷺ - نُؤَلِّف القرآن من الرِّقاع)، رواه الحاكم في المستدرك 229/2.

وما رواه البخاري عن ابنِ شهاب أنّ ابن السبّاق قال: «إنّ زيد بن ثابت قال: أرسل إليّ أبو بكر رضي الله عنه قال: إنك كنتَ تكتُب الوحيَ لرسول الله ﷺ ، فاتّبع القرآن. فتَتَبّعْتُ حتى وجدتُ آخِر سورةِ التوبةِ آيتين مع أبي خُزيمَةَ الأنصاريّ لم أجِدهما مع أحَدٍ غيره، صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب كاتِبِ النبيّ ﷺ (4990) 638/8.

روايات أخرى في كتب الأحاديث المعتمدة تناقض موضوع هذا الحديث)[1]. أما المستشرقان كتاني وإسكواللي فيشككان في صحة واقعة اليمامة التي كانت سبباً في جمع القرآن قائلين بأن عدد الذين استشهدوا في هذه الموقعة من الحفاظ الذين ذكرتهم المصادر قليل، وهذا يعني أن خبر واقعة اليمامة لا يصلح أن يكون سبباً لانزعاج عمر، ودعوته لجمع القرآن، ولذلك فإن إسكواللي يذكر أن الذين استشهدوا من الحفاظ من الصحابة في موقعة اليمامة كانوا اثنين فقط[2]. ولم يشذ هذان المستشرقان في التشكيك في هذا الأمر بل نجد مستشرقين آخرين يُبدون تشككهم من أن تكون وقعة اليمامة هي التي قدمت الداعي إلى جمع القرآن ومن هؤلاء بروكلمان[3]. وموقف المستشرقين من روايات الجمع قائم على الشك والافتراض، وإنكار الحقائق الثابتة، واعتماد الضعيف والشاذ.

التشكيك في ضياع فقرات من القرآن ووجود أشياء ليست منه:

يرى المستشرق نولدكه أن أجزاء من القرآن قد ضاعت، فيضع في كتابه (تاريخ القرآن) هذا العنوان: (الوحي الذي نزل على محمد ولم يحفظ في القرآن). وهذا ما تبناه المستشرقان اللذان كتبا مادة القرآن بدائرة المعارف؛ إذ ورد فيها: (إنه مما لاشك فيه أن هناك فقرات من القرآن قد ضاعت)[4]. واستدلوا لذلك بروايات ساقطة وأخبار موضوعة ملفقة، وقد استعمل هؤلاء المستشرقون أغلب هذه الروايات، ففتحوا الباب لأمثال هؤلاء الملاحدة للطعن في صحة القرآن وسلامته من التبديل.

كما أن من ادعى على أن هناك أشياء في القرآن ليست منه، ومن أبرز المستشرقين الذين بحثوا هذا الموضوع المستشرق الألماني نولدكه في كتابه (تاريخ القرآن) وفيه آراء كثيرة بعيدة عن المنهج العلمي، منها ادعاؤه أن فواتح السور ليست من القرآن، وإنما هي رموز لمجموعات الصحف التي كانت عند المسلمين الأولين قبل أن يوجد المصحف العثماني، فمثلا حرف الميم كان رمزاً لصحف المغيرة، والهاء لصحف أبي هريرة، والصاد لصحف سعد بن أبي وقاص، والنون لصحف عثمان، فهي إشارة لملكية الصحف وقد تركت في مواضعها

---

(1) المصدر السابق.

(2) القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي دراسة نقدية تحليلية، محمد محمد أبو ليلة -ط1- دار النشر للجامعات مصر، سنة2002، ص158.

(3) تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار: 139/1.

ويشتط (برتون) إلى حد الذهاب إلى أن مجموع الروايات الخاصة بجمع القرآن من وضع الخيال، وأن دور زيد بن ثابت رضي الله عنه البارز في هذه العملية إنما اخترع اختراعا، لأنه كان يكتب للنبي وهو شاب، وأنه كان من أواخر من مات من الصحابة، القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي، ص164.

(4) القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي دراسة نقدية تحليلية، ص212-213.

وهذا الادعاء يعود في أصله إلى الروافض الذين يزعمون أن القرآن قد تعرض للتحريف، ونقصت منه آيات كثيرة تدل على ولاية علي وأحقِّيته بالخلافة، وغير ذلك. الشيعة والقرآن للشيخ إحسان إلهي ظهير. إدارة ترجمان السنة لاهور باكستان.

سهواً، ثم ألحقها طول الزمن بالقرآن فصارت قرآنا)[1]. وهذا مردود لأن زيدا رضي الله عنه لم يكن يجمع القرآن من نسخ كاملة، وإنما كان يجمعها من مواد مختلفة كالعظام والجريد واللخاف، فأيُّ ورقة أو جريدة أو عظمة كانت تحمل هذه الحروف؟ ثم إن هذا الرأي لا يستند إلى أي دليل أو رواية صحيحة، حتى الروايات الضعيفة التي أولع بها المستشرقون لم يرد فيها شيء من هذا لا تصريحاً ولا تلميحاً.

التشكيك في المصحف العثماني:

جد هؤلاء المستشرقون في موضوع اختلاف المصاحف ميداناً واسعاً لزلزلة العقائد، وفتح باب الشكوك، فهم يُلِحّون في طلب روايات الاختلاف، وينقلونها من غير تحرز، ويؤيدونها غالبا، ولا ينقدون أسانيدها، ولا يلتفتون إلى آراء علماء المسلمين فيها. يرى المستشرق ماسي أن المصحف العثماني قد تعرض للتحوير لأسباب ثلاثة: يُرجعها إلى أخطاء الناسخين، واحتفاظ القراء بالدروس القديمة للنص في ذاكرتهم، وضعف الخط العربي وانعدام الدقة فيه، واشتباه كثير من الحروف قبل الإعجام[2]. ويقول جولد زيهر: (فلا يوجد كتاب تشريع اعترفت به طائفة دينية اعترافا عقديا، على أنه نص منزّل موحى به، يقدم نصه في أقدمِ عصورِ تداوله مثل هذه الصورة من الاضطراب، وعدم الثبات، كما نجد في نص القرآن)[3].

ومن الأمور التي لها علاقة وطيدة بموضوع جمع القرآن ما يثيره المستشرقون من شبهات وتشكيك حول المصحف الذي جمعه سيدنا عثمان وأنه يخالف كثيرا مصاحف الصحابة، وأن عثمان فرض هذه النسخة من القرآن فرضا. وقد تعددت المصاحف التي قيل إن الصحابة كتبوها، فهناك مصاحف منسوبة إلى: ابن مسعود، وأبيّ بن كعب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن عباس، وأبي موسى الأشعري، وأنس بن مالك، وعمر بن الخطاب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمرو، وسالم مولى أبي حذيفة، وعبيد بن عمير، وأمهات المؤمنين: عائشة وحفصة وأم سلمة.

ومع أن هذه المصاحف -على فرض وجودها ومخالفتها للمصحف العثماني- فردية وخاصة، ومع أن من أصحابها من اشترك في الجمع العثماني، مثل أبيّ بن كعب، أو من المجمعين على ما فعل عثمان كعلي بن أبي طالب، فقد روي الكثير عن اختلاف هذه المصاحف عن مصحف عثمان[4].

---

(1) الاستشراق والدراسات الإسلامية، عبد القهار العاني، - ط1- دار الفرقان للنشر والتوزيع عمان الأردن، سنة 2001، ص 85، والقرآن الكريم من المنظور الاستشراقي دراسة نقدية تحليلية، ص230.

(2) مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب: ص252.

(3) مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، ص 4.

(4) الجمع الصوتي الأول للقرآن، ر لبيب السعيد-ط2-دار المعارف، ص322.

فقد نشر (ألفونس منجانا) و(آجنس سميث) في سنة 1914م كتابا بعنوان (أوراق من ثلاثة مصاحف قديمة يمكن أن تكون سابقة للمصحف العثماني، مع قائمة بمافيها من اختلافات) كما نُشِر لمنجانا كتابٌ باسم: (ترجمة سريانية قديمة للقرآن تعرض آيات جديدة واختلافات)[1]. وأورد جولدزيهر في كتابه (مذاهب التفسير الإسلامي) الزيادات الموجودة في المصاحف الفردية غير مصحف عثمان[2]. وتوسع (جفري) في ذكر الاختلافات المنسوبة إلى العديد من المصاحف الفردية للصحابة، كما جمع الاختلافات المنسوبة إلى مصاحف من بعد الصحابة: التابعين فمن بعدهم، كما جمع الاختلافات المنسوبة إلى المصاحف المجهولة الأصحاب[3].

ومع أن بعض المستشرقين يعترفون أن بعض هذه الاختلافات تبدو مستحيلة من الناحية اللغوية، ويرون أن بعضها الآخر مما انتحله بعض اللغويين، فإنهم يصفون مصحف عثمان بأنه أقرب المصاحف إلى الأصل، ولا يقولون إنه الأصل نفسه[4].

ويزعم ماسي وجولد زيهر أن الخط العربي لم يُتَحَرَّ الدقة فيه مما أدى إلى اختلاف المصاحف العثمانية فيما بينها. وهذه الدعوى غير صحيحة لأمور:

أولا: إن اختلاف مرسوم المصاحف قام على أساس اختلاف القراءات المروية عن النبي ﷺ. وكان مقصوداً، ولم يكن خطأ [5].

ثانيا: إن الاختلافات الثابتة بين المصاحف العثمانية من حيث الرسم قليلة [6].

---

(1) الجمع الصوتي الأول للقرآن: ص322-323.

(2) الترجمة العربية لعبد الحليم النجار: ص21-47.

(3)الجمع الصوتي الأول للقرآن: ص323.

(4) وقد أجاب العلماء بأن تلك المصاحف الفردية ربما تضمنت ما كانت روايته آحاداً، وما نُسخت تلاوته، وما لم يكن في العَرْضة الأخيرة، وأنه اختلطت فيها أحيانا الألفاظ القرآنية بالشرح وبيان التأويل، وهذه المصاحف المنسوبة للصحابة قد ثبت أن عثمان قد أمر بإحراقها على ملأ من الصحابة وبموافقتهم، الجمع الصوتي الأول للقرآن: ص323.

(5) قال الإمام أبو عمرو الداني: (فإن سأل سائل عن السبب الموجب لاختلاف مرسوم هذه الحروف الزوائد في المصاحف؟ قلت: السبب في ذلك عندنا أن أمير المؤمنين عثمان بن عفان-رضي الله عنه- لماَّ جمع القرآن في المصاحف، ونسخها على صورة واحدة، وآثر في رسمها لغة قريش دون غيرها مما لا يصح ولا يثبت، نظرا للأمة واحتياطا على أهل الملة، وثبت عنده أن هذه الحروف من عند الله عز وجل كذلك منزَّلة، ومن رسول الله- ﷺ - مسموعة، وعلم أنَّ جَمْعَها في مصحف واحد على تلك الحال غير متمكن إلا بإعادة الكلمة مرتين، وفي رسم ذلك كذلك من التخليط والتغيير للمرسوم ما لا خفاء به، ففرَّقها في المصاحف لذلك، فجاءت مثبتة في بعضها ومحذوفة في بعضها؛ كي تحفظها الأمة كما نزلت من عند الله عزَّ وجل وكما سمعت من رسول الله- ﷺ - فهذا سبب اختلاف مرسومها في مصاحف أهل الأمصار)، المقنع في رسم مصاحف الامصار للإمام أبي عمرو عثمان بن سعيد الداني، ت محمد الصادق قمحاوي، مكتبة الكليات الأزهرية، ص118-119، مناهل العرفان في علوم القرآن للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، ت فواز أحمد زمرلي-ط4-دار الكتاب العربي، 112/1.

(6) فالاختلاف بين مصحفي الكوفة والبصرة كان في خمسة أحرف، وبين مصحف المدينة والعراق في اثني عشر حرفا، وبين مصحفي الشام والعراق في نحو أربعين حرفا، نكت الانتصار للباقلاني، باب ذكر الحروف التي اختلف فيها أهل الشام وأهل المدينة وأهل العراق، ص389-395، والمقنع للداني "باب ما اختلفت فيه مصاحف أهل الحجاز والعراق والشام المنتسخة من الإمام بالزيادة والنقصان، ص 106-118 وفي رحاب القرآن الكريم للدكتور محمد سالم محيسن 407/1-417.

ثالثا: وأمَّا تَرْكُ الشكل والنقط في كتابة النص القرآني فكان مقصودا هو الآخر ليحمل الرسم القراءات الصحيحة الثابتة [1].

ثم إن الاعتماد لم يكن على المكتوب، بل الاعتماد في نقل القرآن على الحفظ لا على مجرد الخط[2]. ولذلك كان سيدنا عثمان يبعث مع كل مصحف قارئاً، ولم يكتف بإرسال المصاحف وحدها[3].

وأما أخطاء الناسخين فيزعم بعض المستشرقون كـ "ماسي" وغيره أنَّ المصحف العثماني تعرض للتحوير وأن من أسباب ذلك أخطاء الناسخين، ويتشبثون ببعض الآثار التي قد يُفهم منها وقوع أخطاء في تدوين القرآن الكريم، منها: ما رواه الحارث بن عبد الرحمن، عن عبد الأعلى بن عبد الله بن عامر القرشي قال: لما فُرغ من المصحف أُتي به عثمان، فنظر فيه، فقال:قد أَحْسنتم وأجملتم، أرى فيه شيئا من اللحن، وستقيمه العرب بألسنتها[4]، وغيرها من الآثار. وعلى فرض هذه الآثار فقد أجاب العلماء عن هذه الآثار وغيرها بأجوبة مقنعة[5]، وهي مخالفة للمتواتر القطعي.

التشكيك في ترتيب القرآن:

لعلماء المسلمين في ترتيب سور القرآن ثلاثةَ مذاهب:

1.أن ترتيب السور على ما هي عليه في المصحف الآن توقيفي، وأنه لم توضع سورة مكانها إلا بأمر من الرسول عن جبريل عليه السلام عن الله تعالى كترتيب الآيات سواء بسواء[6].

2. ترتيب السور اجتهادي من فعل الصحابة رضي الله عنهم. قال ابن فارس: (جمع القرآن على ضربين: أحدهما تأليف السور كتقديم السبع الطوال وتعقيبها بالمئين فهذا هو الذي تولَّته الصحابة، وأما الجمع الآخر وهو جمع الآيات في السور فهو توقيفي تولاه النبي

(1) وفي هذا يقول الحافظ ابن الجزري: (ثم إن الصحابة رضي الله عنهم لما كتبوا تلك المصاحف جَرَّدوها من النقط والشكل ليحتمله مما لم يكن في العَرْضة الأخيرة مما صحَّ عن النبي ﷺ وإنما أَخْلَوا المصاحف من النقط والشكل لتكون دلالة الخط الواحد على كلا اللفظين المنقولين المسموعين المتلوين شبيهة بدلالة اللفظ الواحد على كلا المعنيين المعقولين المفهومين)، النشر في القراءات العشر للحافظ أبي الخير محمد بن محمد الشهير بابن الجزري، دار الفكر: 33/1، سمير الطالبين في رسم وضبط الكتاب المبين لعلي محمد الضباع ص15 ومناهل العرفان: 211/1.

(2) سمير الطالبين في رسم وضبط الكتاب المبين لعلي محمد الضباع ص15.

(3) مناهل العرفان 330/1.

(4) أخرجه الداني في المقنع ص121 وابن أبي داود في كتاب المصاحف 232/1 وأورده السيوطي في الإتقان239/1 وفي الدر المنثور745/2 والذهبي في السير442/4 ومعرفة القراء الكبار68/1.

(5)المقنع للداني ص119-122والإتقان 1236/4-1239، طبعة مجمع الملك فهد، ومناهل العرفان 317/1 –323.

(6)الإتقان في علوم القرآن: 82/1.

ﷺ)[1].

3.أن ترتيب بعض السور كان توقيفيا وبعضها كان باجتهاد من الصحابة. قال الزركشي في (البرهان): (والخلاف بين الفريقين لفظي) [2].

إلا أن للمستشرقين آراء غريبة حول ترتيب سور القرآن الكريم وآياته، تناقض ما قرّره علماء المسلمين من توقيف الترتيب القرآني، وما ينطوي عليه ذلك الترتيب من ترابط موضوعي وإعجاز بلاغي، إذ يزعمون أن ترتيب القرآن كان باجتهاد النبي أو الصحابة، ولا يرجع إلى تعيين النبي ﷺ وتوقيفه المتلقّى عن الوحي أساساً، وهذا هنري ماسي: يرى أن ترتيب سور القرآن وآياته إنما وضع بعد وفاة النبي[3]ﷺ. ويقول بروكلمان -متحدثا عن الجمع العثماني- :(إن زيداً رتب في هذا الجمع السور حسب طولها، وابتدأ بأطولها، بعد الفاتحة التي وضعها على رأس السور كلها، وعلى هذا المنوال جمع القرآن أيضا أبي بن كعب، والمقداد بن عمرو، وعبد الله بن مسعود، وأبو موسى الأشعري)[4]. وجاك بيرك: قام مؤخرا بترجمة للقرآن الكريم وكتب لها مقدمة أثار فيها قضايا كثيرة، منها ما أثاره المستشرقون فيما مضى حول بنية النص القرآني أهو مصنوع أم منزَّل؟ فيقول بهذ الصدد: (إنه وَفْقاً للمصادر التراثية فإن تدوين القرآن قد بدأ مع بداية الرسالة وسرعان ما أدى ذلك إلى تجميعات، وقد ظلَّتْ هذه المحفوظات مجزأة، فقد كان المسلمون يرون أن ذاكرة الرواة أكثر صدقاً من الوثائق، وذلك نظراً للأهمية التي تضفيها هذه المجتمعات على الصوت الآدمي، ولم تتم عملية التدوين النهائية من مختلف المصادر إلا في عهد عثمان، ذلك الوقت الذي شهد أحداثا اجتماعية هائلة، وكان العمل الذي حظي بالموافقة الرسمية يلتزم الترتيب الذي أقره الرسول، كما أنه لم يتم الاهتمام في البداية إلا بأطول سبع سور)[5]. ويؤكد (بيرك) أنه لا يمكن البتُّ في هذا الموضوع، لأن الأحاديث غير كاملة ولا تعطي درجة المصداقية المطلوبة. ويرى (بيرك) أن المصحف لا يتبع الترتيب الزمني للنزول، بل تجاوزت المسألة أكثر من ذلك، حتى إننا نجد داخل السورة نفسها آيات أو فقرات نزلت في أوقات مختلفة، وإن كان ذلك لا يثير أدنى قلق على العقيدة الإسلامية... ومن ذلك تتسع المسافة بين النزول والترتيب لدرجة التناقض[6]. ومن هذا المنطلق يرى نولدكه ضرورة ترتيب القرآن القرآن وفق ترتيب النزول، وقام بمحاولة في هذا الصدد معتمدا في ذلك على كتاب أبي

---

(1)المصدر السابق: 82/1.

(2)البرهان: 257/1، والإتقان في علوم القرآن: 83/1.

(3) مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب: ص248.

(4) تاريخ الأدب العربي: 410/1.

(5) القرآن وأوهام مستشرق لمحمد حسين أبو العلا-ط1- المكتب العربي للمعارف بمصر، ص13.

(6) ويؤكد (بيرك في موضع آخر أن عدم التوافق ليس دائم الوجود؛ إذ إن التاريخ والترتيب يلتقيان أحيانا في السور من لقمان إلى فصلت، ولا شك أن هذه التوافقات توضح وجود ترتيب قرآني يكشف عن تركيبه وتفرده الذي يمثل طابعه الحر)، القرآن وأوهام مستشرق لمحمد حسين أبو العلا ، ص13..

القاسم عمر بن محمد بن عبد الكافي من رجال القرن الخامس[1]. ومع ذلك يرى المستشرق الفرنسي بلاشير وفق الوضع الراهن للنص القرآني استحالة ترتيب القرآن بحسب النزول لأنه لا يوفر ترتيباً دقيقاً وموضوعيا، ويرى ضرورة العدول عن هذا المنهج إلى منهج آخر، يراعى فيه ترتيب القرآن حسب المراحل والموضوعات، مما يهئ وحدة نفسية وتاريخية أنسب بالترجمة وأكثر ملاءمة، وقراءة أيسر وأجمل في ظن الغرب[2].

هذه ادعاءات لا أساس لها وهي تدل على قصور علم هؤلاء المستشرقين وقلة اطلاعهم على المصادر الإسلامية، لكن المتتبع لهؤلاء يرى أنهم على اطلاع بالحقيقة، لكن ما ادعوه مبني على أهداف التشكيك.

التشكيك في القراءات القرآنية:

يقول جولد زيهر: عن سبب اختلاف القراءات: (فاختلاف تحلية هيكل الرسم بالنقط، واختلاف الحركات في المحصول الموحد الغالب من الحروف الصامتة كانا هما السبب الأول في نشأة حركة اختلاف القراءات، في نص لم يكن منقوطا أصلا، أولم تتحرَّ الدقة في نقطه وتحريكه) حيث يرون أن الرسم هو السبب في نشأتها[3]. ويكفي القول بأن الدراسات الاستشراقية ساهمت بشكل كبير في ظهور هذا النوع من القراءات فالاتجاه التأويلي في نقد الكتاب المقدس تأثر بحركة الاستشراق في دعوها القائلة ببشرية النص القرآني ومن رموز هذا التوجه المستشرقان: نولدكه وبلاشير الذين عملوا في مؤلفاتهم على تحقيق هذا الهدف، وعلى الرغم من اختلاف مناهج المستشرقين في التعامل مع النص القرآني فالمسعى المشترك الذي يجمع بينهما رفع مصدرية القرآن الكريم، والتعامل معه من حيث نتاج بشري خاضع لعاملي الزمان والمكان وليس هو وحي وخطاب رباني جاء للهداية البشرية[4].

---

(1) تاريخ القرآن لأبي عبد الله الزنجاني ص71.

(2) أما بالنسبة لترتيب آيات القرآن الكريم فإنه لا خلاف بين العلماء أن ذلك توقيفي بأمر الرسول - ﷺ - وفيما يلي عرض لأقوال العلماء وأدلتهم في ذلك: قال السيوطي: (الإجماع والنصوص المترادفة على أن ترتيب الآيات توقيفي لا شبهة في ذلك، وأما الإجماع فنقله غير واحد منهم الزركشي في (البرهان) وأبو جعفر بن الزبير في (مناسباته)، وعبارته: ترتيب الآيات في سورها واقع بتوقيفه ﷺ وأمره من غير خلاف في هذا بين المسلمين انتهى. وسيأتي من نصوص العلماء ما يدل عليه)، مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب: ص250، الإتقان في علوم القرآن: 80/1.

(3) رسم المصحف العثماني وأوهام المستشرقين في قراءات القرآن الكريم دوافعها ودفعها، للدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبي والقراءات في نظر المستشرقين والملحدين للشيخ عبد الفتاح القاضي. وتاريخ القرآن لمحمد طاهر الكردي، والقراءات واللهجات لعبد الوهاب حمودة، وغيرهم.

(4) تعدد القراءات في فهم النص القرآني، مواهب الخطيب، دار الولاء لصناعة النشر بيروت، الطبعة: الأولى، 1437، 1437، 2016، ص: 35.

المطلب الثالث: إيديولوجية الوعي اللاهوتي ورؤيته لترجمة النص القرآني:

فالإقبال الشديد على ترجمة معاني القرآن الكريم من طرف المستشرقين يثير الشكوك وقد يتساءل البعض عن طبيعة توجهاتهم في ذلك، فالمستشرق يسافر في سبيل تعلم اللغة العربية، وقد يترك وطنه وأهله في سبيل نيل مخطوطة لنسخة القرآن الكريم أو ترجمة معانيه أو الحصول على نسخة من كتاب المسلمين الذين يحملون عقيدة ودينا مختلفاً تماما عن دين ذلك الغربي، لِم كل هذا؟ لاشك أن الأهداف التي وضعها المستشرقون لأجل ترجمة معاني القرآن الكريم هي التي ستجيب عن ذلك :

الهدف الأول: البحث الحر والاستفادة العلمية:

ركز بعضهم على الاطلاع على كتاب الله المعجز، والقيام بترجمته إلى لغتهم باسم البحث الحر؛ وذلك لأجل الاستفادة العلمية من علوم ومعارف تلك الأمة التي سادت العالم بحضارتها وثقافتها المنبثقة من الكتاب الذي يحملونه، وهو أساس عزهم وسر نهضتهم، والتحقق من مدى صحة ما يحويه هذا الكتاب من الحقائق العلمية والكونية والعقائد السماوية ومدى توافقها مع الكتب المُنَزَّلة السابقة [(1)].

ومن هنا أقبل جمع من المستشرقين المعجبين بهذه الحضارة إلى الشرق وإلى تراثهم الإسلامي وإلى أعظم ما يملكون وهو كلام الله للاستفادة والتعلّم باسم البحث الحرّ، وهذه الاستفادة تتبعها فوائد مادية أخرى، إلا أن البعض كان يهتم بالجوانب العلمية والمعرفية أكثر من غيرها، وأقبلوا على دراسة جميع جوانب القرآن، وهذه الاستفادة عند معظمهم - مع الأسف – وقفت عند الحدّ المعرفي ولم تتجاوز إلى الجانب التطبيقي العلمي العقدي رغم أن بعضهم توغلوا في علوم الإسلام حتى القضايا الجزئية منها، وأفرغوا لها جهودهم وأصبح منهم قادة وتلاميذ ومشايخ يأخذون عنهم ويستدلون بآرائهم ويسيرون على منهجهم، لكننا لا نجد أحداً ممن أقبل على ترجمة معاني القرآن الكريم أنصف في عمله، وأراد الإفادة والاستفادة معاً، ما عدا ما قيل عن المستشرق آرثرج. آربري: Arthur J. Arberry كما أفادنا

---

(1) ولا غرابة في ذلك؛ لأنهم يرون عالماً جديدا يحمل تراثاً عظيماً، ويصور ذلك لنا الكاتب محمد حسين هيكل وهو يتحدث عن الصراع بين الشرق والغرب، فيرى أنه اتخذ شكلاً جديداً بسبب ظهور الإسلام الذي أخذ يشق طريقه نحو هدفه غير مبال بالأخطار المحدقة من كل جانب، فقد ظهر الإسلام في موطن يسيطر عليه العرب الوثنيون، واليهود المقيمون في الجزيرة يتربصون به، والمجوس على مقربة منه، والنصارى في شماله وجنوبه وبين ظهرانيه، ولكن الدعوة الجديدة لم تلبث أن ظفرت بهذه القوى جميعاً، ففي أقلّ من مائة سنة عقب وفاة النبي - ﷺ - امتدّ سلطان الإسلام إلى الشام وإلى مصر وإلى شمال إفريقيا حتى المحيط الأطلنطي، وانتقل من مراكش إلى إسبانيا، كما امتدّ في قلب آسيا حتى أواسطها في فترات متعاقبة متقاربة، وبعد ذلك امتدّ إلى الهند وإلى جزر الهند الشرقية، وبذلك قامت في العالم إمبراطورية إسلامية مترامية الأطراف، انتقلت عاصمتها من المدينة إلى دمشق ثم إلى بغداد ثم إلى القاهرة، وأحييت في العالم حضارة جديدة انكمشت أمامها الحضارات الفارسية واليونانية والرومانية، ووقفت المسيحية خائفة تترقب، الشرق الجديد، محمد حسين هيكل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962م. ص17.

بذلك د. هيثم ابن عبد العزيز ساب الذي يقول في بحثه عن ترجمة آربري: إنها مختلفة تماماً عن الترجمات الاستشراقية الأخرى؛ لأن فيها جانب إنصاف للقرآن الكريم من جهة الدفاع عنه ولفت النظر لبلاغته وقوة عبارته وروعة أسلوبه، وصاحب هذه الترجمة مستشرق غير مسلم وهو مستشرق إنجليزي قام في عام 1974م بأحدث ترجمة إنجليزية راقية لمعاني القرآن الكريم وأطلق عليها عنوان: The Koran InterPreted القرآن مترجماً [1].

فالاستفادة من تراث المسلمين -بوصفه عملا علميا- كان من ضمن الأهداف الرّئيسة للمستشرقين عندما أقدموا على جمع تراث المسلمين، ومن بينها الكلام المعجز القرآن الكريم.

الهدف الثاني: الهدم والتشكيك والتضليل لنصرة للنصرانية واليهوديّة:

أما الهدف الثاني من الأهداف الرئيسة والأساسية التي جعلت المستشرقين يقدمون على ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية هو حبّ الانتقاد والمعارضة لأجل التشكيك والهدم والتضليل؛ وأصحاب هذا الهدف تغلب عليهم العصبية العمياء لدينهم، والكراهية والبغضاء تجاه القرآن وأهله، كما نلمس ذلك من خلال ترجماتهم لمعاني القرآن الكريم ودراساتهم الأخرى، فلا نكاد نجد ترجمة لمعاني القرآن الكريم -كاملة أو جزئية- وضعت على يد مستشرق إلاّ وتشن غارات شرسة تستهدف أصالة القرآن الكريم ممزوجة بالافتراءات والشبهات والدعاوى الباطلة.

وقد ذكر الباحثون أمثلة كثيرة من واقع ترجمات المستشرقين على تنفيذ هذا الهدف المعوج، ومن ذلك ما ذكره الباحث صالح البنداق من وجوه التشويه ما يلي:

1. القيام بالترجمة الحرّة، وتحاشي الترجمة العلمية، إمعاناً في التحريف والتضليل بما يترتب عليه تحوير المعاني وتبديلها، وعرض النص القرآني كما يراه المترجم، لا كما تقتضيه آياته وألفاظه.

2. التقديم والتأخير والحذف والإضافة.

3. إزاحة الآيات القرآنية من مكانها التوقيفي لتضليل القارئ وإبعاده عن الإحاطة بحقيقة النص القرآني [2].

فترجمة بطرس التي تمت عام 1143م اضطلعت فقط بتقديم مضمون الفكرة، ولم تكترث بأسلوب الأصل العربي وصياغته، وقام الدافع التنصيري حائلا أمام الوفاء بتحقيق هذا الغرض [3].

---

(1) دراسة لترجمة معاني القرآن الكريم إلى الإنجليزية (القرآن مترجماً) للمستشرق الإنجليزي آرثر ج آربري. انظر المقدمة.

(2) المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، محمد صالح البنداق: ص 108، ط2.

(3) تاريخ حركة الاستشراق، يوهان فك، ترجمة عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بيروت د.ت.ص 17.

ويقول الباحث الفيومي عن بعض طرق التضليل والتشكيك لدى المستشرقين: إن وليم الطرابلسي (1273م) صنّف جدلا ضدّ أصالة القرآن جاء فيه: (بعد أن مات محمد ﷺ أراد أنصاره أن يعالجوا العقيدة والشريعة =

الهدف الثالث: التصرف في نصوص القرآن بالتقديم والتأخير:

وممن قام بهذا الفعل المشين المستشرق رودويل(1)، وهذا الرجل ظهرت الطبعة الأولى من ترجمته عام 1886م 1304هـ، وقد أحدث هذا المترجم بدعة في المنهج القرآني المألوف، فقد رتب السور على ترتيب زمني حسب نزولها فبدأ بسورة العلق واختتم بسورة المائدة وزعم أن هذا الترتيب التاريخي يعطي صورة صحيحة واضحة لسيرة الرسول ﷺ العقلية والتطورات الجارية في النظريات القرآنية.

أما في توزيع السور على تواريخ نزولها فقد كان اعتماده على بحث نولدكه (Nöldeke) في كتابه: (تاريخ القرآن) (Geschichte des Qurans) ولا داعي للاستغراب، فإن المترجم المشار إليه لم يبدأ عمله هذا إلا وهو يبطن تقويض دعائم الإسلام، وإثبات مزاعمه لما يملي عليه حقده المتوارث ضد الإسلام ورسول الإسلام، وهذا يبدو جليًّا من مقدمته وتعليقاته على ترجمته للآيات القرآنية. وقد صرح بما يومئ إلى ذلك في مقدمته فيقول: (إن التفكير في أن يكون القرآن فوق قدرة البشر خارجٌ من البحث خروجاً كليّاً بالطبع)[2].

الهدف الرابع: الدافع الديني هو المحرك الرئيس للاستشراق النصراني:

ويؤكد ذلك ما قاله يوهان فك: "لقد كانت فكرة التبشير هي الدافع الحقيقي خلف انشغال الكنيسة بترجمة القرآن"[3] وهذا الدافع المنطلق من العقيدة الراسخة للاستشراق التنصيري هو السبب الذي وضعت لأجله الترجمة اللاتينية الأولى لمعاني القرآن الكريم، وكانت هي الشرارة التي فَجَّرت قدراً هائلا من الترجمات في شتى اللغات الأوربية؛ وهي تتراوح بين الإسفاف والقدح الشديد في الإسلام وتحريف الكلم عن مواضعه، وبين المواربة ودق الأسافين وإثارة الشبهات، وتفسير أسباب إقبال اليهود على الاستشراق، تتلخَّص في أنهم أقبلوا على الاستشراق لأسباب دينية وسياسية:

أ. الدينية: فإنها تتمثل في محاولة إضعاف الإسلام والتشكيك في قيمه بإثبات فضل اليهودية عليه، وذلك بادعاء أن اليهودية في نظرهم هي مصدر الإسلام الأول.

ب. السياسية: فإنّها تتصل بخدمة الصهيونية فكرة أولا ودولة ثانيا[4].

= معالجة شاملة قائمة على تعاليمه، فلمّا تبينوا أن الرجل الذي نيط به العمل لم يرزق الكفاية اللازمة لأداء ذلك على الوجه الأكمل، طلبوا إلى اليهود والنصارى الذين أسلموا أن يساعدوه، وعند ذلك رأى هؤلاء من الأفضل أن ينتقوا فقرات مناسبة من العهد القديم والجديد وأن يمزجوها بالكتاب كيفما اتفق؛ وبذا أصبح الكتاب على عظيم من الرونق والجمال المنقول من الكتب المنَزَّلة ما بين مسيحية ويهودية)، لغارة التنصيرية على أصالة القرآن: د. عبد الراضي محمد عبد المحسن، طبع مجمع الملك فهد، المدينة المنورة 1421هـ.ص 31 نقلا عن محمد الفيومي: الاستشراق رسالة الاستعمار ص 368.

(1) ترجمات معاني القرآن الكريم، عبد الله عباس 39-40.

(2) المصدر السابق 41-42.

(3) تاريخ حركة الاستشراق، يوهان فك ص 14.

(4) الفكر الإسلامي في تطوره، البهي، دار الفكر، بيروت، 1971م ص 534.

وإنَّ الأهداف الرئيسة المشار إليها من التشكيك والتشويه والتحريف والتقديم والتأخير والتصحيف هي التي يشترك فيها المستشرقون اليهود مع النصارى في مجال ترجمة القرآن الكريم.

فالاستشراق اليهودي شارك في مجال الترجمات مستهدفا الهجوم والهدم ما أمكن بالكذب والافتراء والتحريف والتبديل، انظر إلى تلك العبارة اللاذعة من يهودي بارز وهو مجري الأصل اسمه "جولد تسيهر" وهو يطعن في التفسيرات الإسلامية التي هي المرجع الأساس للترجمات القرآنية مقللا من أهميتها ومشككا في موضوعيتها، حين قال متبجحا: (لقد أعطى المفسرون النص القرآني أكثر مما أعطاهم)[1]. وهذا الهجوم الشرس موجه لكتاب الله الكريم أولا، ثم إلى تفاسيره؛ لقد أراد بذلك إرواء غيظه وحقده فحسب، ولكن الحق يعلو شامخا ولا يعلى عليه.

ومن أهداف الاستشراق اليهودي أيضا: التقليل من مكانة القرآن وشأنه، ورفع مكانة العهد القديم؛ لذا كان المستشرقون اليهود وغيرهم يتعاملون مع القرآن الكريم بوصفه نصا تراثيا عاديا. وقالوا: إنه مأخوذ باللفظ والمعنى من كتب اليهود، كما فعل المستشرق اليهودي إبراهام جايجر في محاولة منه لإثبات نظريته الشريرة بأن النبي ﷺ اطلع على كتب اليهود بلغاتها المختلفة، التوراة، والمكتوبات، والأنبياء، والمشنا، والجمارا والتلمود، والمدارس، والترجوم، وغير ذلك[2].

ويؤكد المستشرق اليهودي المجري جولدتسيهر أن رسول الله ﷺ أفاد من تاريخ العهد القديم وكان ذلك في أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء[3].

لذا كان هذا اليهودي يرى أن محمدا ﷺ لا يتعدى كونه مصلحا للشعب العربي فقط من الوجهة التاريخية كما ينقل عنه الباحث محمد شريف الشيباني[4].

ويرى جولدتسيهر أيضا أن الخلفاء الراشدين بعد وفاة رسول الله ﷺ قاموا بالتبديل والتغيير فيقول: (إن دور الخلفاء بعد وفاة الرسول ﷺ هو حل المشاكل الجديدة بآرائهم أو بتأويل القرآن)[5].

إن كراهية اليهود وبغضهم للإسلام قد ظهر في الواقع جليا كالشمس منذ ظهور الإسلام، وقد أكد القرآن ذلك -كما سبق- وظل اليهود طوال تاريخهم يتحينون كل فرصة متاحة

---

(1) المستشرقون، عمر لطفي العالم: ص (121) نقلا عن مذاهب التفسير ص (187).

(2) المستشرقون وترجمة معاني القرآن الكريم، محمد صالح البنداق، طبع2 دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1403هـ، 1983م.ص (107-108).

(3) د. رضوان السعيد: في مجلة (رسالة الجهاد الليبية) عدد 71 ص (88).

(4) الرسول في الدراسات الاستشراقية المنصفة، محمد شريف الشيباني، د.ت.ص (128).

(5) مجلة المنهل السعودية ص (52) عدد خاص بالاستشراق 471.

ليكيدوا للإسلام والمسلمين، وقد وجدوا في مجال الاستشراق باباً كبيرا ينفثون منه سمومهم ضد الإسلام.

والهدف من طرح هذا الإشكال هو التشكيك في تعبدية النص القرآني، والطعن في ترابطه ووحدته وأسلوبه، ومن ثَمَّ ادِّعاء تعرضه للتصرف البشري الذي هو في حقيقة الأمر نوع من التحريف والتبديل .

خاتمة

وصفوة القول إن الدراسات الاستشراقية باءت بالفشل، ويعود الفشل في دراستهم إلى اعتبارات عامة متعلقة بالقرآن الكريم أهمها:

1. الخصائص اللغوية والبلاغية للقرآن الكريم.
2. وحدته الموضوعية.
3. مضامينه الدينية والأخلاقية.
4. آياته الكونية.
5. محتوياته التشريعية والفقهية.
6. رؤيته التاريخية والحضارية.

هذه الصفات والخصائص لاتتوفر الا في القرآن الكريم [1]. ويمكن ختم هذا البحث بثلاث أساسيات متعلقة بدراسة النص القرآني عند المستشرق(المنهج الاستشراقي . أنواع الاتجاهات . تعدد القراءات):

أولا: المنهج الاستشراقي: انحصر في أربعة مناهج رئيسة :

1. **منهج التأثير والتأثُّر**: الذي يعدُّ الأبرز والأكثر شيوعًا في الدراسات الاستشراقية حول النصّ القرآني؛ لأنه يخدم الأيديولوجية الرئيسة للاستشراق الإسرائيلي القائلة بتأثّر القرآن بالعهدين القديم والجديد.

2. **المنهج المقارن**: وهو من المناهج شائعة الاستخدام أيضًا في الاستشراق الإسرائيلي، والذي عادةً ما يستخدم للمقارنة بين قصص الأنبياء والنصوص القرآنية والمقرائية (أي: الواردة في العهد القديم).

3. **المنهج التحليلي**: وهو غير شائع كثيرًا في الدراسات الاستشراقية الإسرائيلية، إذْ يُظهر هذا المنهج خصوصية النصّ القرآني وتفرُّده واختلاف تفاصيله ومضامينه عن النصوص الشبيهة به في العهدين القديم والجديد.

4. **المنهج الإسقاطي**: وقد تركّز في الكثير من الدراسات الاستشراقية حول النصّ القرآني على الإسقاط السياسي.

---

(1) آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، د محمد خليفة حسن أحمد، ص: 105.

ثانيا: أنواع الاتجاهات للدراسة:

1. **الاتجاه النقدي**: فالغالبية العظمى من المستشرقين الذين اهتموا بدراسة القرآن الكريم كان هدفهم جدلياً نقدياً، ولذلك غابت الدراسات الاستشراقية الساعية إلى تحقيق هدف فهم القرآن الكريم. والحقيقة أن أخطر الدراسات القرآنية عند المستشرقين هي تلك التي طبق فيها بعض المستشرقين اتجاهات نقد العهد القديم على القرآن الكريم. ويتصدر هذه المدرسة، تيودور نولدكه، ويوليوس فلهاوزن وجولدتسيهر، وتأثيرهم على الدراسات القرآنية كبير وخطير. فكل الدارسين للقرآن الكريم أصبحوا عالة على نظرية نولدكه، وفلهاوزن، وجولدتسيهر المنقولة من نقد العهد القديم؛ والمركزة على قضية المصادر، وتاريخ النص.

2.**الاتجاه التنصيري**: إلى جانب الاتجاه المتأثر بنقد العهد القديم انتشر اتجاه آخر في موضوعات الدراسات القرآنية عند المستشرقين والذي ركز في دراسة القرآن الكريم على الموضوعات المفيدة للتنصير، وأهمها الدراسات المفندة لموضوعات القرآن من زاوية جدلية دفاعية خالصة.

3.**الاتجاه المقارن**: الذي يقارن الموضوعات المشتركة بين القرآن الكريم والعهدين القديم والجديد، أو ينتقل للمقارنة بين اليهودية والنصرانية والإسلام بهدف التدليل على شبهة التأثير اليهودي النصراني على الإسلام.

ثالثا: تعدد القراءات الاستشراقية: بعد مسح الدراسات القرآنية عند المستشرقين لوحظ تعدد القراءات الاستشراقية للقرآن الكريم، أهمها: **أ. القراءة اليهودية**، وبـ **القراءة النصرانية**.

وهما قراءتان متفقتان حول مصدرية القرآن الكريم، وعدم الاعتراف بألوهية مصدره، ورد معظم محتوياته إلى مصادر يهودية أو نصرانية. وبالإضافة إلى هذه القراءات الدينية اللاهوتية هناك قراءات استشراقية إيديولوجية من أهمها:

ج. **القراءة العلمانية والرأسمالية للقرآن الكريم**.

د. **والقراءة الشيوعية الماركسية الاشتراكية**.

وهذه القراءات تُسقط معطيات هذه الإيديولوجيات على القرآن الكريم، وتحاول تطويعه لصالح الإيديولوجية؛ أو نقده نقداً شديداً لأنه يعارض هذه الأيديولوجيات، ويدحضها.

ويمكن القول أخيرا بأن اهتمام المستشرقين بقضية مصدر القرآن الكريم، وكنتيجة لرفضهم للوحي الإلهي كمصدر للقرآن الكريم، انعكس على درس الإسلام عند المستشرقين. فقد انشغل معظمهم بدراسة مصدر الإسلام، وانتقل الحكم المصدري على القرآن الكريم إلى حكم مصدري على الإسلام بأنه مستمد من اليهودية والنصرانية.

ولم ينجح المستشرقون في تكوين رؤية موضوعية للإسلام تنظر إليه كدين مستقل استقلالاً تاماً عن الديانتين السابقتين عليه، بل إن عدداً من المستشرقين الذين درسوا القرآن الكريم وتعمقوا فيه، وبعض من ترجموا معاني القرآن الكريم تأثروا بالقرآن الكريم، وأعلنوا إسلامهم كنتيجة مباشرة للاتصال المباشر بالقرآن الكريم، ودراسته، والتعمق فيه.

وصلاة وسلاما على المبعوث رحمة للعالمين، والحمد لله رب العالمين.

لائحة المصادر والمراجع:

1- الإتقان طبعة مجمع الملك فهد.

2- آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، د محمد خليفة حسن أحمد، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة: الأولى.

3- أجنحة المكر الثلاثة، عبد الرحمن حسن الميداني، دمشق، دار القلم، ط7.

4- الاستشراق والدراسات الإسلامية، عبد القهار العاني، - ط1- دار الفرقان للنشر والتوزيع عمان الأردن، سنة2001،

4- الإسلام في تصورات الغرب، محمود زقزوق، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة، 1407هـ

الإسلام منهج حياة، فيليب حتى، ترجمة عمر فروخ، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت، 1983م.

5- افتراءات المستشرقين، عبد العظيم المطعني، واط، محمد في مكة.

6- آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، حسن عزوزي، مطبعة آنفو. برانت، فاس.

7- الإنجيل المحمدي كتبه المستشرق السويدي سترستين، محمد الشرقاوي، الاستشراق، دار الفكر العربي، القاهرة.

8- تاريخ حركة الاستشراق، يوهان فك، ترجمة عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بيروت د.ت.

9- تاريخ حركة الاستشراق، يوهان فوك، بترجمة عمر العالم، دار قتيبة، ط الأولى، دمشق، بيروت 1417هـ - 1996م.

10- تاريخ كنيسة أنطاكية، بابا دوبولس، بترجمة استفانس حداد، منشورات النور 1984م.

11- تعدد القراءات في فهم النص القرآني، مواهب الخطيب، دار الولاء لصناعة النشر بيروت، الطبعة: الأولى، 1437 ، .2016

12- جدل يوحنا الدمشقي مع الإسلام، دانييل ساهاس، مجلة الاجتهاد . بيروت، عدد (28) السنة السابعة (1416هـ. 1995م).

13- الجمع الصوتي الأول للقرآن، للدكتور لبيب السعيد-ط2- دار المعارف.

14- جولدزيهر أبو الدراسات الإسلامية، غويطاين، مجلة الكاتب المصري، المجلد الخامس، العدد 17، الهامش، فبراير 1947م.

15- الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، رودي بارت.

16- الرسول في الدراسات الاستشراقية المنصفة. محمد شريف الشيباني، د.ت.

17- رضوان السعيد: في مجلة رسالة الجهاد الليبية عدد 71 .

18- رؤية إسلامية للاستشراق، أحمد عبد الحميد غراب ط، 2 .

19- الشرق الجديد، محمد حسين هيكل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962م.

20- الشيعة والقرآن للشيخ إحسان إلهي ظهير. إدارة ترجمان السنة لاهور باكستان.

21- صفحات من تاريخ الاستشراق، محمد كامل عياد، مجلة مجمع اللغة العربية، المجلد الثالث والأربعون، الجزء الثالث، دمشق، 1388هـ.
22- عبد الراضي محمد عبد المحسن، طبع مجمع الملك فهد، المدينة المنورة 1421هـ.
23- العقيدة والشريعة في الإسلام، أجناس جولدزيهر، ترجمة علي حسن عبد القادر وزملائه، الطبعة الثانية، دار الكتب الحديثة.
24- الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، الطبعة الثامنة، مكتبة وهبة، القاهرة، 1395هـ.
25- الفكر الإسلامي في تطوره، البهي، دار الفكر، بيروت، 1971م .
26- فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، لويس غرديه . جورج قنواتي، دار العلم للملايين، بيروت، ط الأولى 1967م.
27- القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي دراسة نقدية تحليلية للدكتور محمد محمد أبو ليلة -ط1- دار النشر للجامعات مصر، سنة2002.
28- القرآن وأوهام مستشرق لمحمد حسين أبو العلا-ط1- المكتب العربي للمعارف بمصر، ص13.
اللاهوت الإسلامي، باليتش، في: أ.ت. خوري، معجم المصطلحات الدينية. اليهودية، المسيحية، الإسلام. فيسبادن 2007.
29- لاهوتية يهودية، فيتر، في: أ. ت. خوري، معجم المصطلحات الدينية. اليهودية، المسيحية، الإسلام، فيسبادن 2007.
30- مجلة المنهل السعودية عدد خاص بالاستشراق .471
31- المستشرقون والإسلام، عرفان عبد الحميد، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، 1980م.
32- المستشرقون والدراسات القرآنية، محمد حسين الصغير، الطبعة الثانية، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1406هـ.
33- المستشرقون وترجمة معاني القرآن الكريم: د. محمد صالح البنداق، طبع2 دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1403هـ، 1983م.
34- المستشرقون ودورهم في ترجمة القرآن الكريم، محمد شيخاني، الندوة العالمية حول ترجمات معاني القرآن الكريم، الطبعة الأولى، 1986م..
35- المستشرقون، نجيب العقيقي، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة.
36- مصادر الدراسات الإسلامية في أوربا، عبد الغني أبو العزم، مجلة دراسات عربية، العدد السابع، ص 133، بيروت، 1980م.
37- المقنع في رسم مصاحف الأمصار للإمام أبي عمرو عثمان بن سعيد الداني، ت محمد الصادق قمحاوي، مكتبة الكليات الأزهرية.
38- مناهل العرفان في علوم القرآن للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، ت فواز أحمد زمرلي-ط4-دار الكتاب العربي.
39- النشر في القراءات العشر للحافظ أبي الخير محمد بن محمد الشهير بابن الجزري، دار الفكر.
40- نظرية الغرب إلى الإسلام في القرون الوسطى، سوذرن ترجمة ذ علي فهمي خشيم ود صلاح الدين حسني، مكتبة دار الفكر بليبيا 1975 .

مقاربة نظرة المستشرق السويدي تور أندريه اتجاه التصوف في الغرب الاسلامي

بقلم

د. علي عشي

جامعة باتنة1 – الجزائر

Maktoob72@gmail.com



مقدمة

كانت بلاد المغرب على الدوام لها خصوصياتها في جميع المظاهر الحضارية، وهذا التميز والاختلاف والتفرد هو ما يطبع الانتاج المغربي في مختلف المجالات العلمية والثقافية، ويعتبر التصوف صورة مصغرة للحالة الخاصة لبلاد المغرب، من خلال تصوف ابن عربي وأبي مدين شعيب، والغزالي وغيرهم من المتصوفة، ويمكننا أن نجري إسقاطا بسيطا من خلال نظرة المستشرق السويدي تور أندريه نحو التصوف بصفة عامة ومقابلته على التصوف في بلاد المغرب بصورة خاصة.

ومن هنا يمكننا طرح **الإشكالية التالية**:

حاول المستشرقون بمختلف مشاربهم المعتدلة والمتطرفة دراسة التصوف الإسلامي ومحاولة منهم إرجاع أصوله إلى المرحلة اليهودية والمسيحة، واعتبروه تطورا فقط لمختلف أنواع الزهد والتقشف والعزلة والرهبنة. فكيف كان منهج تور أندريه في دراسة التصوف وإسقاطه على النسقية التصوفية في المشرق ومقارنتها ببلاد المغرب، والأكيد أن هناك الكثير من القضايا البحثية والإشكاليات المعرفية في التصوف المشرقي ومقارنته بالتصوف المغربي، كما يستوجب إبراز نظرة هؤلاء المستشرقين، وكيفية تعاملهم مع هذه الظاهرة، ومن هنا تكون مداخلتنا تتركز في **المحور الثاني** الخاص بمناهج المستشرقين في دراسة التصوف في بلاد المغرب.

ويعود سبب اختيارنا لهذا العنوان إلى تأثر المستشرق أندريه بفكر المستشرق الفرنسي لوي ماسينيون وهو الذي كتب عن الحلاج وتأثر بفكر ابن عربي.

أهداف الموضوع:

-دراسة الخطاب الصوفي في المشرق ومقارنته بنظيره في المغرب، من خلال نظرة أحد المستشرقين.

-إخضاع القضايا التي تخص التصوف بصفة عامة للإسقاط على التصوف المغربي.

-إبراز مستوى التفكير عند الصوفية بصفة عامة ومقارنتها بصوفية بلاد المغرب.

وسنتبع في هذه المداخلة **المنهج التاريخي السردي** باعتبارنا نتحدث في فترة تاريخية وسيطة وعن مرحلة هامة من مراحل تشكل الوعي الصوفي، إضافة الى **المنهج الوصفي** التركيبي، من خلال وصفنا لأسلوب تور أندريه ووصفنا لتفكيره وكذلك وصفنا لحال المتصوفة.

أما عن **الدراسات السابقة** التي تخص نظرة تور أندريه للتصوف بصفة عامة وإسقاطها على تصوف المغاربة فلم أجد أي دراسة تناولت الموضوع.

وللإجابة عن الاشكالية السابقة وبقية التساؤلات يجب تقسيم المداخلة إلى **عدة عناصر** :

أولا: نظرة تور أندريه للتصوف

قبل أن نتطرق إلى ما تحمله نظرة تور أندريه للتصوف الإسلامي، يجدر بنا أن نقدم لمحة مختصرة وبسيطة عن حياة هذا المستشرق، فهو تور يوليوس إفرايم آندريه Tor Andrae (1885-1947م) هو مؤلف ومن كبار المستشرقين السويديين، ومن الأعلام المتخصصين في الأديان والسيكولوجية الدينية[1]، وهو مؤلف كتاب التصوف الاسلامي والكتاب الذي صدرت طبعته الأولى عام 1947 وترجم إلى العربية لأول مرة، من الكاتب العراقي المقيم في ألمانيا عدنان عباس، الطبعة العربية والتي صدرت عن دار الجمل في ألمانيا وتقع في 248ص.

لقد استطاع تور أندريه وهو أب كنسي يؤمن بالوحي، وبالتالي الابتعاد عن النعرة العلمية التي تتمسح بها غالبية المستشرقين عند دراسة الفكر الاسلامي، والقائمة على ميلهم لإتباع مناهج وطرق مادية، إلا أنه راح ينشد ضالته في الأثر الخارجي على نشوء الفكر الإسلامي، فتراءى له هذا الأثر في المسيحية، واعتبر الاسلام فرعا من فروع المسيحية، لأنه يؤمن بالوحي[2].

وقد بدأ أندريه كتابه بلمحة مختصرة عن معتقدات الصوفي الحلاج، وكيف توجه إلى الإعدام في ربيع عام 922م، وهو فرحا مطمئنا، فكان هذا الحدث المأساوي نتيجة تشكل فكرة الشهيد الصوفي[3]، وهذا يبين لنا تأثر أندريه بالمستشرق الفرنسي لوي ماسينيون الذي ألف كتابا ضخما عن حياة الحلاج الصوفي المسلم[4].

---

1) تور أندريه: التصوف الاسلامي، ترجمة عدنان عباس علي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2003، ص5.

2) تور أندريه: المصدر السابق، ص7.

3) نفسه، ص9.

4) للاطلاع على حياة الحلاج راجع كتاب لويس ماسينيون وبول كراوس المعنون ب أخبار الحلاج أو منجيات الحلاج، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2006، وكتاب روجيه أرنالديز بعنوان الحلاج السعي إلى المطلق، الصادر عن دار التنوير للطباعة لبنان 2011.

ويقر أندريه تور في مقدمة كتابه بوجود الصفات الإلهية في الصوفيين الخوارق، وهذا راجع إلى كون المؤلف رجل دين، لكنه ينكر الزعم الدرويشي الصوفي الذي يخدع أتباعه ويغدر بهم[1].

كما اعتبر المستشرق أندريه أن مؤسس التصوف الأول هم ذي النون المحاسبي[2]، والجنيد[3]، خلال الفترة 750-900م، وذلك بفضل تحول التدين من تدين تقشفي، إلى حب إلهي متوهج، يتحد مع الله، على حد تعبيره[4].

ثانيا: التصوف والمسيحية عند تور أندريه وبعض المستشرقين

لقد شبه أندريه تور التصوف بحواري ورهبان الحب الإلهي الكنسي، وهذا يبين اعتقاده بأن أصل التصوف الإسلامي هو تصوف مسيحي، وهذا لا يعني عدم تأثره بالتراث الإسلامي وبعض منابع التصوف، حيث استشهد بحادثة الرسول "ص" مع الأعرابي في مكة[5] وهو دليل أنه ليس كبقية المستشرقين الغربيين الذين يطعنون في الدين كله وفي التصوف، بل هو نفسه انتقدهم واعترف بوجود الحب الإلهي الشديد[6].

1) تور أندريه: المصدر السابق، ص15-16.

2) ذي النون المحاسبي المصري: الزَّاهِدُ، شَيْخُ الدِّيَارِ المِصْرِيَّةِ، ثَوْبَانُ بنُ إِبْرَاهِيْمَ، وَقِيْلَ :فَيْضُ بنُ أَحْمَدَ .وَقِيْلَ :فَيْضُ بنُ إِبْرَاهِيْمَ النُّوْبِيُّ، الإِخْمِيْمِيُّ .يُكْنَى :أَبَا الفَيْضِ .وَيُقَالُ :أَبَا الفَيَّاضِ .وُلِدَ :فِي أَوَاخِرِ أَيَّامِ المَنْصُوْرِ. أبو العباس ابن خلكان: وفيات الاعيان وأنباء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1972، ج1، ص317

3) الجنيد: هو شيخ الصوفية، اسمه الجنيد بن مُحَمَّدِ بْنِ الجنيد أَبُو الْقَاسِمِ الخزاز ولد سنة نَيِّفٍ وَعِشْرِيْنَ وَمائَتَيْنِ، أصله من نهاوند ومنشؤه بالعراق، وكان فقيها على مذهب أبي ثورمان سنة 297. **الطوسي أبي نصر السراج: اللمع في التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي، بغداد، 1960، ص45.**

4) تور أندريه: المصدر السابق، ص18.

5) حادثة الرسول "ص" مع الاعرابي – وان كان ينكرها المحدثون والاخباريون وأنها حادثة مختلقة لا أساس لها من الصحة، إلا أننا نوردها فقط من أجل السياق الذي ذكره تور أندريه (بينما النبي "ص" في الطواف إذ سمع أعرابيا يقول ياكريم، فقال النبي "ص" خلفه ياكريم، مضى الأعرابي إلى جهة الركن اليماني وقال ياكريم فقال النبي "ص" خلفه ياكريم، فمضى إلى جهة الميزاب وقال ياكريم فقال النبي "ص" خلفه ياكريم، فالتفت الأعربي وقال له: ياصبيح الوجه، يارشيق القد أتهزأ بي لكوني أعرابيا والله لولا صباحة وجهك، ورشاقة قدك لشكوتك إلى حبيبي محمد "ص"، فتبسم النبي وقال: أما تعرف نبيك يا أخا العرب؟ فقال الأعرابي: لا ، فقال النبي "ص"، فما إيمانك به؟ فقال: آمنت بنبوته ولم أره وصدقت برسالته ولم ألقه، فقال النبي"ص" : يا أعربي، إعلم أني نبيك في الدنيا وشفيعك في الآخرة، فأقبل الأعربي يقبل قدمي النبي "ص" فقال النبي: مه يا أخا العرب لا تفعل بي كما تفعل الأعاجم بملوكها فإن الله سبحانه وتعالى بعثني بالحق بشيرا ونذيرا فهبط جبريل على النبي"ص" وقال له: يامحمد السلام يقرؤك السلام ويخصك بالتحية والاكرام ويقول لك قل للأعرابي لا يغرنه كرمنا ولا حلمنا فغدا نحاسبه على القليل والكثير، والفتيل والقمطير، فقال الأعرابي: أو يحاسبني ربي؟ قال نعم، فقال الاعرابي: وعزته وجلاله إن يحاسبني لأحاسبه، فقال صل الله عليه وسلم: وعلى ماذا تحاسب ربك يا أخا العرب؟فقال الأعرابي إن حاسبني ربي على ذنبي حاسبته على مغفرته، وإن حاسبني على معصيتي حاسبته على عفوه، وإن حاسبني على بخلي حاسبته على كرمه، فبكى النبي "ص" حتى ابتلت لحيته، فهبط جبريل عليه السلام وقال يامحمد السلام يقرأك السلام ويقول لك يامحمد أقلل من بكائك فقد ألهيت حملة العرش عن تسبيحهم، قل لأخيك الأعرابي لا يحاسبنا ولا نحاسبه فإنه رفيقك في الجنة). **تور أندريه: المصدر السابق، ص16-17.**

6) تور أندريه: المصدر السابق، ص16-18.

وطرح أندريه تور فكرة المستشرقين-رغم أنه لا يؤيدها- التي ترجع التصوف ومصدره إلى بلاد غير إسلامية، بقوله: "وكان ثمة اعتقاد أن نبتة ربانية مثل التصوف لا يمكن أن تنمو بهذه السهولة على أرض الاسلام" بل حاولوا ترجيح مصدرها إلى بلاد الفرس، أو الهند من خلال ديانة البوذية، وتوجه آخرون صوب صوفية أفلاطونية إغريقية[1].

لكن التأثير غير الإسلامي يبرزه بلاثيوس حسب رأيه في خصائص مذهب ابن عربي في التصوف بقوله: وأول خاصية تبرز للعيان هي الأثر الأفلاطوني المتغلغل في كل مذهبه وبخاصة في تصوفه ورغبة ابن عربي الشديدة في تكييف تحليل الظواهر الصوفية مع المصطلح الأفلاطوني، وأن تصوفه في معناه العميق غير ميسور لعامة الناس فهو من شأن الخاصة[2].

وتأثير المشرق على المغرب كان في كل الأمور بما فيها التصوف حيث نجد أن أبو مدين شعيب توجه إلى قطب زمانه الشيخ عبد القادر الجيلاني ونقل عنه الكثير من الأمور التي جعلته يتجه نحو تصوفه المعروف، حيث لم يساير تصوفه النظرة الكهنوتية، بل جعله مبني على الواقع وعدم العزلة، وإنزال التصوف إلى الشارع من خلال السلوك الإجتماعي ومعايشة الناس اليومية [3]، أي أنه لم يترهبن على قول أندريه تور.

لكن تور أندري تأثر بفكرة المستشرق ماسينيون[4] التي تقول أن التصوف ظهر في البلاد البلاد الإسلامية ومصدره القرآن معتبرا" أن التصوف نما وترعرع على أرض الاسلام بصفته روحا من روحه...من خلال الدراسة المتواصلة والدؤوبة للقرآن"[5]، إلا أنه لا يسلم بكل آراء ماسينيون بل اعتبره أنه لم يطلع على علاقة التصوف الإسلامي بالمسيحية، من خلال الكنائس السورية، والتعايش السلمي بين الجانبين" حيث نقلوا قواعد التعبد التقشفي، أو ديانة الرهبان التي كانت سائدة في الكنائس السورية، إلى عالم الفكر العربي"[6].

وأجرى تور أندريه مقارنة بين الراهب المسيحي والزهاد المسلمين وأقر أن الرهبنة لا توجد في الاسلام[7]، غير أنه استحضر مجموعة من أمثلة من العباد الزهاد المسلمين وأطلق عليهم مجازا الرهبان" فسمي بكر بن عبد الرحمن راهب قريش، بسبب إقباله الكثير على الصلاة[8]،

1) تور أندريه: المصدر السابق، ص21.

2) بلاثيوس آسين: ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1979، ص260.

3) رشيد عثماني: التجارب الصوفية بين المسيحية والاسلام، رسالة ماجستير في مقارنة الاديان، كلية العلوم الاسلامية، جامعة الجزائر 1، السنة الجامعية2011-2012، ص س.

4) لويس ماسينيون وبول كراوس المعنون ب أخبار الحلاج أو منجيات الحلاج.

5) تور أندريه: المصدر السابق، ص21-22.

6) نفسه، ص22.

7) يقول الرسول "ص" : لا رهبنة في الإسلام. مسند أحمد بن حنبل، ج3، ص82.

8) نقل هذا الكلام عن ابن سعد، الطبقات، ج5، 153

وأطلق اسم راهب العرب على مالك بن دينار [1] كما دعا كعب الأحبار بحبر العرب[2].

رغم أنه يعود مرة أخرى لينتقد هذه الآراء والروايات والمصادر ويعتبرها مجرد روايات خيالية عن زهد عيسى وأنها دخلت من التراث اليهودي التوراتي أو ما يسمى بالإسرائيليات[3]، بل وانتقد نظرية أن أصل التصوف الإسلامي هو الزهد المسيحي، حيث فرق بين الإثنين إذ اعتبر الزهد المسيحي يهدف إلى تحويل الإنسان إلى كائن سماوي يسعى للاستغناء عن الله، والتصوف الإسلامي يسعى إلى العمل بفضل قدرة الله، مما يؤدي إلى ظهور كرامات بمشيئة الله[4].

يذهب "جولد تسيهر" أن نزعة الزّهد التي سيطرت على التّصوّف في القرن الهجري الأوّل قد ارتبطت بالمبالغة في الشّعور بالخطيئة والرّعب الذي استولى على قلوب المسلمين من عقاب الله وعذاب الآخرة، والتّفسير الثّاني وهو ما يذهب إليه "نيكلسون" حيث يأخذ بالأسباب التّاريخية والمؤثرات السّياسية كالحروب الأهلية الطويلة الدامية، والتطرف العنيف وما عاناه المسلمون من عسف الحكام والمستبدين، عوامل حركت في نفوس الناس الزهد في الدنيا ومتاعها وحولت أنظارهم نحو الآخرة ووضعت آمالهم فيها[5]، وهو أمر غير مسلم به لأنه لو كان صحيحا لوجدنا كل الأشخاص الذين تعرضوا لنفس الظروف قد لجأوا إلى الزهد والتصوف.

ثالثا: نظرة تور أندريه للزهد ومقارنته مع الزهد المغاربي

اعتبر أن الزهد في الاسلام بدأ مع ثمانية من التابعين ومنهم الأسود بن يزيد الذي كان مجتهدا في العبادة، يصوم حتى يخضر جسده ويصفر، وكان علقمة بن قيس يقول له: لم تعذب هذا الجسد؟ (فيجيب): راحة هذا الجسد أريد، فلما احتضر بكى، فقيل له: ما هذا الجزع؟ قال: مالي لا أجزع ومن أحق بذلك مني، والله لو أتيت بالمغفرة من الله عز وجل لهمني الحياء منه مما قد صنعته،....حدثنا عبد الله بن محمد...قال: ما كان الأسود إلا راهبا من الرهبان"[6].

إن مصطلح (الراهب)لم يطلق، كمصطلح عام، على الزهاد، فها هو ذو النون يصفهم بأنهم قديسون، بلغوا درجات الكمال، يستغفرون ربهم قبل أن يذنبوا ويثابون قبل أن يطيعوا:(هم رهبان من الرهبانيين، وملك في العباد، وأمراء في الزهاد، للغيث الذي مطر في

---

1) أحمد ابو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مكتبة الخانجي، القاهرة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1996، ج6، ص310.

2) تور أندريه: المصدر السابق، ص24.

3) تور أندريه: المصدر السابق، ص42-43.

4) المصدر السابق، ص51-53

5) عاطف جودت نصر: شعر عمر بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي، دار الأندلس، لبنان، ط1، 1982، ص13.

6) أبو نعيم: ج2، ص103-104

قلوبهم المولهة بالقدوم إلى الله شوقا[1].

كما بين تور أندريه أن مصطلح الراهب لم يطلق كمفهوم عام على الزهاد إلا في حالات استثنائية، واستشهد بأدلة، منهم مسروق الذي يقوم فيصلي كأنه راهب، وكان يقول لأهله هاتوا كل حاجة لكم فاذكروها لي قبل أن أقوم إلى الصلاة[2]، ويقسم الغزالي الزّهد درجات بحسب المرغوب فيه والمرغوب عنه، فهناك زهد الخائفين الذين رغبوا في النّجاة من النّار ومن سائر الآلام، وأعلى منه زهد الرّاجين وهو الزّهد رغبة في النّعيم، وهذا زهد المحبّين والعارفين، ففي الدّرجة الدّنيا زهد الخوف وفي الدّرجة الوسطى زهد الرّجاء، وأعلاه الزّهد الناشئ عن المحبّة لا رغبة عن النّار ولا رغبة في النّعيم[3].

كما انتقد البعض لبس رداء الصوف معترضين عليه على أنه عادة غريبة عن الإسلام، فعندما حضر عبد الكريم أبو أمية لزيارة أبي العالية مرتديا الصوف، لم يكن من أبي العالية إلا أن قال لضيفه:(...هذا زي الرهبان، إن المسلمين إذا تزاوروا تجملوا) [4]، بل أن أبا مدين شعيب كان يكره الزهد ويهتم بمظهره الخارجي وتجلى ذلك في ثيابه الجميلة التي ارتداها، ورائحة الطيب والمسك التي كانت تفوح منه حتى أنه شبه بالملوك في مظهره[5].

ومثالنا في بلاد المغرب ابن عربي الذي تتلمذ في البداية على يد متصوفة كثيرون ثم سرعان ما تركهم واعتزل الناس، وخلا إلى المقابر، يقضي فيها كل النهار، يتصل بالأرواح جالسا على الأرض محاطا بالمقابر ومستغرقا في ذلك ساعات طويلة[6]، حتى سمع بأحد مشايخه وهو يوسف بن خلف الكومي قد انتقده بتركه مجالس الأحياء وراح يجالس الموتى، فرد عليه ابن عربي قائلا:" لو جئتني لرأيت من أجالس"[7]، والزهد عند ابن عربي يتمثل في الخلوة[8].

ويرجع توريه ليفرق بين الراهب المسيحي والراهب المسلم، بقوله:" وإذن فيمكننا الافتراض أنه عندما يرد في الأدبيات الزهدية المسيحية ذكر لحديث بين مؤمن وراهب، فإن المقصود بالراهب هنا زاهد مسيحي، ومن الطبيعي أن يكون هذا أمرا مؤكدا لا سيما إذا كان المعني في كنيسة أو دير أو صومعة لزاهد، أما بالنسبة للمتزهدين المسلمين فإنهم لم يسكنوا، في الحالات العامة، صوامع قائمة بذاتها، كما يفعل المتقشفون النصارى

---

1) أبو نعيم: ج9، ص372-371.
2) تور أندريه: المصدر السابق، ص25.
3) عاطف جودة نصر: المرجع السابق، ص12.
4) أبو نعيم: ج2، ص217.
5) ابن قنفذ: أنس الفقير وعز الحقير، اعتنى بتصحيحه محمد الفاسي و أودولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965، ص94.
6) أبو بكر ابن عربي: الفتوحات المكية، مصر، 1293هـ، ج3، ص58.
7) المصدر السابق، ج3، ص58-59.
8) بلاثيوس آسين: المرجع السابق، ص114.

(...صومعة الرجل المسلم بيته، يكف لسانه وفرجه وبصره) [1].

لكنه في آخر كلامه عن الزهد يرجع ويؤكد أن الزهد الإسلامي والتصوف مقتبس من التعبد الزهدي المسيحي، بقوله: "ومن هذا نستنتج أن المحاورات بين المسلمين من جهة والرهبان النصارى من جهة أخرى لا تخلو دائما من المصداقية[2]، ومهما يكن من أمر فإنها تشهد على أن الزهاد المسلمين قد تعلموا في القرون الأولى، من التعبد الزهدي المسيحي" وأن المسلمين استفادوا من المسيحية في كيفية التعبد والزهد والتسامح إلى أبعد الحدود، وإدانته احتقار الآخر، وهي فضائل إنجيلية[3].

رابعا: نظرية الوحدة والمجتمع في عالم التصوف

يعتبر تور أندريه أن المتصوفة المسلمين يعود إليهم الفضل في التغلب على الاتجاه الأحادي والموقف السلبي للزهاد الأوائل والرهبان المسيحين، إذ بجهودهم تحولت هذه العبادة إلى عبادة ذات مقاصد وأهداف إيجابية، حيث كان الزهاد الأوائل غير اجتماعيين في واقع الحال[4].

وحتى المتصوفة المغاربة الذين مالوا إلى الوحدة لم يغالوا في ذلك ومن طرائف ابن عربي وتفرده في وقته بتذوقه العرفاني: أن تلميذا له جاء يوما ليبلغه أن الناس ينكرون عليه علومه ويطالبونه بالدليل عليها: فقال ناصحا تلميذه: إذا طالبك أحد بالدليل والبرهان على علوم الأسرار الالهية فقل له ما الدليل على حلاوة العسل؟ فلابد أن يقول لك هذا علم لا يحصل إلا بالذوق، فقل له هذا مثل ذلك[5].

ورأى ابن عربي أن الوجود كله واحد، وأنه ليس إلا مظهرا للذات الإلهية، ولكن يسميه باسمين متقابلين، حيث ينظر إلى الوجود فيراها جبالا وأنهارا وأشجارا وحيوانا ، وبشرا، وكواكبا/ فيسمي هذه الأشكال المختلفة بالخلق أي العالم، ثم يعود فيرى أن هذه الأشكال المختلفة ليست إلا مظهرا لذات واحدة، لعلة واحدة، لحقيقة واحدة يسميها الحق "الله تعالى"[6].

---

1) تور أندريه: المصدر السابق، ص26.

2) نقل عن أبي نعيم حوار بين مسلم وراهب مسيحي ليؤكد احتكاك المسلمين بالرهبان(...قلت لراهب في دير حرملة وأشرف علي من صومعته: يا راهب ما إسمك؟ قال جريج، قلت: ما يحبك في هذه الصومعة؟ قال: حبست فيها عن شهوات الدنيا، قلت: أما كان يستقيم أن تذهب معنا ها هنا في الأرض...وتمنع عنك الشهوات؟ قال هيهات، هذا الذي تصف أنت قوة وأنا في ضعف فحلت بين نفسي وبينها، قلت: ولم تفعل ذلك؟ قال: نجد في كتبنا أن بدن ابن آدم خلق من الأرض وروحه خلق من ملكوت السماء، فإذا أجاع بدنه وأعراه وأسهره نازع الروح إلى الموضع الذي خرج منه، وإذا أطعمه وسقاه ونومه وأراحه أخلد البدن إلى الموضع الذي خرج منه، فلم يكن شيء أحب إليه من الدنيا".**أبو نعيم: المصدر السابق، ج10، ص5.**

3) تور أندريه: المصدر السابق، ص30، 50.

4) تور أندريه: المصدر السابق، ص107-108.

5) أبو بكر ابن عربي: التدابير الإلهية، طبعة نتنرج، د ت، ص114-115.

6) عياد أحمد توفيق: التصوف الاسلامي تاريخيه ومدارسه وطبيعته واثره، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، 1970، 1970، ص133.

وحتى لو كان الصوفيون أيضا يتمنون الوحدة وما تمنحه لهم من سعادة وغبطة، لأن النفور المتكلف المتصنع عن الآخرين لا يتفقان مع الحياة الصوفية العلمية ولا مع نظرتهم الحقة للأمور، لأن هناك حاجة لدى المتصوفة تلح عليهم بقوة وإصرار للتوجه إلى المجتمع الذي يحيا فيه والانفتاح عليه[1]، وهذا ما عناه السقطي حينما قال بحسرة:" مارست كل شيء من أمور الزهد، فنلت منه ما أريد، إلا الزهد في الناس، فإني لم أبلغه ولم أطقه"[2].

أي أن تور أندريه يعتبر الصحبة الروحية هي الأخوة، وهي الصيغة المناسبة للحياة الاجتماعية الصوفية[3]، لهذا قال ابن الجوزي:" بصحبة الصالحين تطيب الحياة، والخير مجموع في القرين الصالح"[4]، وقال أبو مدين شعيب إني سألت عن مجالس العلماء فسرت فسرت إليها مجلسا بعد مجلس، وأنا لا يثبت في قلبي شيئا مما أسمعه من المدرسين، إلى أن جلست إلى الشيخ أبو الحسن بن حرزهم في فاس، فكنت أحفظ كل ما أسمع منه، فقال لي: هم يتكلمون بأطراف ألسنتهم فلا يجاوز كلامهم الآذان، وأنا قصدت الله بكلامي فخرج من القلب فلازمته"[5].

وتور أندريه يعود ليذكر أنه هناك من الصوفيين الذين يميلون إلى الوحدة ويتكلمون عن ثوابها وبركة العزلة معتقدين أن الخلوة عن الناس أمر مهم، وذلك لأنها ستمكنهم من الفرار بدينهم[6]، والتوكل على الله بترك الهم بشأن القوت والمعاش ويعول أمره على الله تعالى، وإذا بلغ المرء مرتبة الحب الإلهي، فإنه سيزهد في الدنيا كلها، في حلالها وحرامها، لقلتها في عينه وضآلة قدرها في نفسه[7].

والعزلة الاجتماعية اعتبرها حق لكل عابد، ولكنها تنتهي عند المتصوفة المسلمين بفرض صلاة الجماعة، وصلاة الجمعة[8]، كما لا تعني قطع جميع العلائق مع البشر، بل أنه سيزهد فقط بالقدر الذي لا يعيقه من الحياة مع الله كلية[9].

كما أقر أندريه أن الله لم يوجب على المؤمن حرمان نفسه كل مباهج الدنيا ومسراتها ونعمها بل أوجب عليه عدم الانشغال بها عنه[10]؛ وذكر الأنصاري:" كيف لا أحب دنيا قدر

1) تور أندريه: المصدر السابق، ص111.
2) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، وأولاده ، القاهرة، 1963، ج4، ص209.
3) تور أندريه: المصدر السابق، ص112.
4) ابن الجوزي: صفة الصفوة، طبعة الهند، 1355 هـ، ج4، ص315-316.
5) ابن قنفذ: المصدر السابق، ص11-12.
6) تور أندريه: المصدر السابق، ص115.
7) تور أندريه: المصدر السابق، ص119.
8) تور أندريه: المصدر السابق، ص117.
9) أبو نعيم: المصدر السابق، ج10، ص84-85.
10) تور أندريه: المصدر السابق، ص131.

لي فيها قوت أكتسب به حياة، أدرك بها طاعة، أنال بها آخرة"[1]، وهو ما يتوافق مع نظرة الإسلام والتصوف الإسلامي، حيث استدل بأن الدنيا لا تساوي جناح بعوضة عند الله، ولو كانت كذلك ما سقى منها كافرا شربة ماء[2]، وبأن الدنيا قنطرة الآخرة، فاعبروها ولا تعمروها، فليس من العقل بنيان القصور على الجسور[3].

واعتبر أندريه أنه لو تحققت مبادئ وقواعد الزهد لغدا هذا العالم قاتم يفتقد للإنسانية، لا مكان فيه للحب، ولا أثر فيه لأي نفحة من حنان الأمومة العذب، عالما لا يعرف العمل المنتج، المثمر، بل عالم خامل راكن للتعبد وفقط[4]، وهو ما خالفه الإسلام والتصوف الإسلامي، الذي يدعوا للعمل واعتبر اليد العليا خير من اليد السفلى، والمؤمن الغني خير عند الله من المؤمن الفقير، لهذا قال أحد الصوفين: "واعلموا أن ترك الدنيا هو الربح نفسه...وليس الترك معنى الخروج من المال والأهل والولد، ولكنه العمل بطاعة الله وإيثار ما عنده...وإذا وقع المال في أيدي الخائنين فهو سبب دمارهم..."[5].

خامسا: الحياة الباطنية حسب تور أندريه وبعض المتصوفة في بلاد المغرب

يقصد بها الرعاية والعناية لحياة العبادة، في كيفية ترسيخ إيمانهم وبالمثابرة على الصلاة والتأمل وكذلك تمكينه من الفنون التي تساعده على تذوق هذه الرياضات، لذا ينصح (المريد) بالاعتكاف من حين لآخر، في أماكن مخصصة للتفكير والتأمل يشرف عليها عادة مرشد له تجربة وحنكة[6]، وحينما يقضي المتعبد الليل الهادئ الصامت بطوله ساهرا ساهرا مصليا قارئا لآيات من القرآن، فإنه يجني غبطة ويكسب ثروة باطنية لا تستطيع النفوس الدنيوية تحسسها أو تقدير قيمتها[7].

وهذه الرياضات والطرق هي الملامح التي تميزت بها الطرق الصوفية، والرياضة الروحية نفسها تميل لتحويل الإيمان إلى ديانة ذات طراز صوفي، كذلك ينطوي امتحان المرشد لمقاصد المريد ونواياه على منافع للمريد نفسه، ففي إحدى المرات حاول مريد شاب أن يكون تلميذا لأبي حفص النيسابوري، إلا أن هذا رفضه بصرامة وطرده، فقام هذا المريد بحفر بئر لنفسه على باب الشيخ وينزل ويقعد فيه ولا يخرج منه إلا بإذنه، فلما رأى الشيخ منه ذلك قربه وقبله وصيره من خواصه وأصحابه المقربين إلى أن مات[8].

---

1) زكريا الأنصاري: حاشية مصطفى العروسي المسماة بنتائج الافكار القدسية في بيان معاني شرح الرسالة القشيرية، القشيرية، نشر عبد الوكيل الدروبي، دمشق، د ت ،ج1، ص122.
2) أبو حامد الغزالي: المرجع السابق، ج3، ص176.
3) أبو نعيم: المصدر السابق، ج10، ص53-54.
4) تور أندريه: المصدر السابق، ص133.
5) أبو نعيم: المصدر السابق، ج10، ص64-66.
6) تور أندريه: المصدر السابق، ص141-142.
7) ابن الجوزي: المصدر السابق، ج4، ص223، و 228.
8) شهاب الدين السهروردي: عوارف المعارف، مطبوع على هامش احياء علوم الدين، مكتبة كرياطه فوترا، سماراغ ، ، إندونيسيا، 1957، ج4، ص92.

أي أنه على المريد أن ينتظر الساعة التي يعتقد الشيخ أنها مناسبة لائتمانه على حقيقة الذات الإلهية، لهذا يجب على المريد أن يتحلى بالصبر والطاعة والتواضع، والعيش في حلقة الإخوان(المريدون) وفي تشاركية للمال والثروة، لهذا تستمر التبعية الروحية للمرشد العمر كله[1].

ويؤكد الصوفيون أن على المريد أن يبدأ طريقه في الحياة الباطنية بدراسة السنة النبوية أولا ومن ثم بالنهوض بالرياضات العبادية، من أجل جمع المعرفة والتعمق بها ومن ثم تحويلها إلى فعل، لهذا يسمى المطلع على خفايا وأسرار الدين بالعارف، لأنه يعرف هذا العلم أكثر من الناس العاديون[2]، وهو الطريق الذي يؤدي إلى الإيمان الحقيقي والحب الإلهي المخلص، فحسب ما يذكر ذو النون فإن "العارف كل يوم أخشع، لأنه كل ساعة أقرب"[3].

أي أن الصوفي يفتش عن آثار الله في القلب، في عالم التجربة الباطنية، إنه يأمل أن يجد سر المعرفة، إلا أن النظر في داخل المعايشة الباطنية لا يعني أن المرء يواجه عالما ساكنا، ثابتا، وبالتالي محسوسا، لهذا وصف الصوفيون الحياة الباطنية بأنها حركة أبدية[4].

لذا حاول الصوفية ترتيب المعايشة الباطنية وتصنيفها للمريد إلى مراحل، فذو النون مثلا يذكر المراحل التالية: الإيمان بالله، مخافته، هيبة الله، طاعته، الرجاء، المحبة، الشوق، الأنس بالله[5]، لهذا تختلف تجربة الصوفية الإسلامية عن التجارب الصوفية الأخرى، فالله عندهم هو الأول وهو الآخر، وقد عبر أبو يزيد البسطامي، عن هذا حينما قال: "غبت عن الله ثلاثين سنة وكانت غيبتي عنه ذكري إياه"[6].

وقد ترسخ الغناء الروحي في حلقات الصوفية وغدا منذ القرن العاشر جزء من حياة التعبد، فلا عجب أن يستنكر أبو الحسن البصري هذا التذوق الباطني الروحاني المريب، ولم يختلف إبراهيم بن أدهم في هذا، فهو الآخر كان يرى بأن الغناء يربي الرياء في القلب[7]، إلا أن أندريه تور يرى أن هذا الاتجاه والتذوق استطاع دخول حلقات الباطنية بل حتى أن الجنيد نفسه، رغم اشتهاره بصرامته ورزانته، لم يستطع حرمان نفسه من تذوق هذه اللذة الروحانية، لكنه ضبط نفسه وسيطر على مشاعره[8].

ويعيد تور أندريه ظهور الحياة الباطنية واكتشافها في الإسلام إلى تعبد الرسول "ص" في غار حراء، وأحداث الإسراء والمعراج، كما اعتبر أن هذه الحياة الباطنية العرفانية موجودة

---

1) تور أندريه: المصدر السابق، ص145-146.
2) تور أندريه: المصدر السابق، ص149.
3) أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق نورالدين شريبة، القاهرة، 1953، ص26.
4) تور أندريه: المصدر السابق، ص155.
5) أبو نعيم: المصدر السابق، ج9، ص359-360.
6) أبو نعيم: المصدر السابق، ج10، ص35.
7) تور أندريه: المصدر السابق، ص165-166.
8) تور أندريه: المصدر السابق، ص167.

في كل الديانات ولدى كل الشعوب[1].

سادسا: الحب الإلهي عند المتصوفة وموقف تور أندريه منه

ابتدأ أندريه تور حديثه في هذا الموضوع بالتفصيل بين علاقة الشيطان بالإنسان المتصوف العابد، حيث يسعى دائما لإفساده ، وشبهه بالروح السوداوية، من خلال محاولة زرع اليأس والقنوط في قلب المؤمن، وفي هذا يقول أبو نعيم: "من اشتغل بمناجاة الله أورثته حلاوة ذكر الله تعالى مرارة ما يلقي إليه الشيطان"[2]، كما قالت رابعة العدوية: "إن حبي لله قد منعني من الاشتغال بكراهية الشيطان"[3].

ولقد عرف الصوفيون هذا الخشوع والخوف من الله، فعن معروف الكرخي أنه حين أذن ووصل إلى أشهد أن لا إله إلا الله، قام شعر حاجبيه ولحيته حتى كاد أن لا يتم آذانه، وانحنى حتى كاد أن يسقط[4]، وكذلك أبو يزيد البسطامي، صلى الظهر ولما أراد أن يرفع يديه يديه ليكبر لم يقدر إجلالا لاسم الله، وارتعدت فرائصه، حتى أصبح يسمع تقعقع عظامه[5].

أي أن الله لم يكن أبدا بالنسبة للعبادة الصوفية محورا غير ملموس للاستغراق الصوفي، ولم يكن بحرا للحب أو الفيض النوراني أو الواحد الكلي لا شكل له ولا حد فحسب بل أنه يتجلى من خلال الخلق أيضا، وإن ظل في جوهره غير ملموس وفي فكره غير مدرك[6].

والمحبة الصوفية توصل المحب إلى درجة الفناء في المحبوب، والحب عند أبو مدين شعيب هو دوام الاتصال، والمشاهدة فيه وعدم رؤية سواه، فالسوى هالك في الماضي والحاضر والمستقبل، فهو لا يتخيل لحظة غياب أنوار الذات التي يراها في مجال الصفات الربانية، رؤية لاستحضار معاني الصفات الالهية[7].

وحب الله عند الصوفية لا يتعارض مع الخوف منه، فالمؤمن أحسن الناس عملا وأشد هم خوفا، لو أنفق جبلا من مال، لا يزداد إلا صلاحا وبرا وعبادة، إلا ازداد خوفا من أن لا ينجو، والعبد المؤمن يصبح مقيما على ذنب ونعمة، فلا يدري أمن الذنب يستغفر أم على النعمة يشكر[8]، فإذا أذنب العبد ثم تاب لم يزدد بتوبته من الله إلا قربا، وإذا أذنب ثانيا لم يزدد كذلك إلا قربا[9].

لقد قسم ابن عربي الحب الإنساني على نوعين: نوع طبيعي يشارك فيه الإنسان البهائم

---

1) تور أندريه: المصدر السابق، ص171.
2) أبو نعيم: المصدر السابق، ج10، ص122.
3) تور أندريه: المصدر السابق، ص179.
4) أبو نعيم: المصدر السابق، ج8، ص361-362.
5) ابن الجوزي: المصدر السابق، ج4، ص108.
6) تور أندريه: المصدر السابق، ص182-183.
7) أنظر قصيدة تضيق بنا الدنيا، ديوان أبو مدين شعيب، نشره نجله محمد بن العربي، مطبعة الترقي، دمشق، 1938، ص1.
8) أبو نعيم: المصدر السابق، ج9، ص351.
9) الشعراني: المصدر السابق، ج1، ص25، وتور أندري: المرجع السابق، ص184-200.

والحيوانات، والنوع الثاني هو الحب الروحاني الذي يختص به الإنسان عن الحيوانات ويعلو عليها، فأما الحب الطبيعي عموما فهو الحب الذي يتطلب به المحب إرضاء نفسه، بينما الحب الروحاني هو الحب الذي يتطلب به المحب رضا المحبوب[1]، ويرى ابن عربي أن الحب الحقيقي يستغرق حواس المحب وعقله فلا يرى حينئذ إلا محبوبه[2].

ويتكلم ابن عربي عن حبه لله تعالى:" ولقد بلغ بي قوة الخيال إن كان حبي يجسد لي محبوبي من خارج لعيني، فلا أقدر انظر إليه فيخاطبني، وأصغي إليه وأفهم عنه"[3].

إن التوتر القائم بين العنصرين الأساسين: الخوف من الله وشدة عقابه من ناحية، والأمل في منال رحمته من ناحية أخرى، هو عنصر الإيمان الفعال، إنه دافعه الحي، ولقد عبر سهل عن ذلك، بكلمة تنطوي على معاني جد عميقة، حينما قال: "الخوف ذكر والرجاء أنثى، أي منهما تتولد حقائق الإيمان[4].

غير أن نظرة الصوفية حسب تور أندريه والتي استقاها من صاحب قوت القلوب، أن الصوفية تغوص في محيطات أعمق من ذلك" العامة يتوبون من سيئاتهم والصوفية يتوبون من حسناتهم"[5]، أي أن التوبة أن يتوب من التوبة[6].

ويرجع تور أندريه في مسألة اليقين بشأن النجاة يوم الحساب عند المتصوفة، معتبرا التصوف بكل أشكاله يسعى لتحقيق الاتحاد مع موضوع الإيمان، فالمعايشة الصوفية بحد ذاتها نعمة، وحياة أبدية، إنها تعني وجود الله في قلب المؤمن، فمن يعرف الله يمتلك السماء[7]، وفي هذا يقول أبو نعيم: "هذا فرحي بك وأنا أخافك، فكيف فرحي بك إذا آمنتك"[8].

إلا أن بعض الصوفيين اعتقدوا أن من حق العبد الصالح فعلا أن يكون على ثقة بعفو الله عنه ورضاه، وفي هذا سأل حاتم الأصم أخا له في الله اسمه أحمد اللفاف:" كيف أنت في نفسك؟ قال سالم معافى، فكره حاتم جوابه وقال: يا حامد السلامة من وراء الصراط والعافية في الجنة"[9].

---

1) ابن عربي: الفتوحات، ج2، ص432.
2) ابن عربي: المصدر السابق، ج2، 429.
3) نفسه، ج2، 429.
4) شهاب الدين السهروردي: المصدر السابق، ج1، ص317.
5) عماد الدين الأموي: حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب، مطبوع على هامش كتاب قوت القلوب، القاهرة، د ت، ج1، ص384.
6) شهاب الدين السهروردي: المصدر السابق، ج4، ص290.
7) تور أندريه: المصدر السابق، ص182-183.
8) أبو نعيم: المصدر السابق، ج10، ص38.
9) الغزالي: المصدر السابق، ج2، ص204.

خاتمة

يذهب العديد من المستشرقين إلى تقديم آراء متباينة ومختلفة حول مفهوم التصوف ونشأته، وتطوره وتأثراته المتعددة الجهات، فإذا كان من الصعب تحديد تاريخ دقيق لبداية التصوف في المشرق فالأمر سيان بل أصعب من ذلك بالنسبة لبلاد المغرب.

من خلال ما سبق يمكننا القول أن المستشرق تور أندريه (1885 - 1947) من بين الشخصيات التي كتبت عن التصوف الإسلامي وعن جذوره واختلافاته عن الرهبنة المسيحية، وأرجع سبب ظهورهما إلى أسباب إجتماعية (كالفقر، والرغبة في الابتعاد عن الناس) أو أسباب تعبدية.

إن رؤية تور أندريه هي قراءة خارجية، لِدارسٍ من خارج الدائرة الإيمانية الإسلامية لظاهرة من أهم الظواهر التي شهدها الإسلام وهي التصوف بكل خصوصياته وتأثراته.

حاول تور أندريه جعل التصوف الإسلامي بأن له جذور وامتدادات للتراث العربي قبل الإسلام، وربطه بالمكون المسيحي واليهودي، رغم رجوعه في الكثير من المرات لإبراز أن هذا التأثير طفيف وأن التصوف الإسلامي هو نتاج محلي خالص.

اعتبر أندريه الحلاج واحدا من عظماء الحضارة الإسلامية في مجال التصوف وعده مؤسس التصوف الإشراقي والذي ارتبط باسم المفكر الأندلسي ابن عربي صاحب المؤلفات الكثيرة في مجال التصوف والأديان.

ورغم أن تور أندريه اعتبر التصوف الإسلامي له تأثر بما يسبقه سواء عند اليهود أو النصارى إلا أنه يعود ليقر أن التصوف نما و ترعرع على أرض الإسلام بصفته "روحا من روحه وكلمة من كلمته...توافر المؤمنون على قرآنهم ولم يكونوا بحاجة لكتب النصارى"، وأضاف أن: "الحالة المثالية التي ساد فيها تبادل الخبرات الفكرية القائمة على الثقة والطمأنينة بين النصارى والمسلمين كانت من ميزات القرنين الأولين في تاريخ الإسلام".



المستشرق السويدي تور أندريه

قائمة المصادر والمراجع :
▫ تور أندريه: التصوف الإسلامي، ترجمة عدنان عباس علي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2003.
أ) المصادر:
1-ابن الجوزي: صفة الصفوة، طبعة الهند، 1355 ه.
2-ابن قنفذ: أنس الفقير وعز الحقير، اعتنى بتصحيحه محمد الفاسي و أودولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، .1965
3-أبو العباس ابن خلكان: وفيات الاعيان وأنباء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، .1972
4-أبو بكر ابن عربي: التدابير الإلهية، طبعة نتنرج، د ت.
5-أبو بكر ابن عربي: الفتوحات المكية، مصر، 1293هـ
6-أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، وأولاده، القاهرة، 1963.
7-أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق نورالدين شريبة، القاهرة، .1953
8-أبو مدين شعيب: الديوان، نشره نجله محمد بن العربي، مطبعة الترقي، دمشق، .1938
9-أحمد ابو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مكتبة الخانجي، القاهرة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، .1996
10-زكريا الأنصاري: حاشية مصطفى العروسي المسماة بنتائج الافكار القدسية في بيان معاني شرح الرسالة القشيرية، نشر عبد الوكيل الدروبي، دمشق، د ت.
11- شهاب الدين السهروردي: عوارف المعارف، مطبوع على هامش احياء علوم الدين، مكتبة كرياطه فوترا، سماراغ ، إندونيسيا، .1957
12-الطوسي أبي نصر السراج: اللمع في التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي، بغداد، .1960
13-عماد الدين الأموي: حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب، مطبوع على هامش كتاب قوت القلوب، القاهرة، د ت.
ب)المراجع:
1-بلاثيوس آسين: ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، .1979
2- رشيد عثماني: التجارب الصوفية بين المسيحية والاسلام، رسالة ماجستير في مقارنة الاديان، كلية العلوم الاسلامية، جامعة الجزائر 1، السنة الجامعية2011-.2012
3-روجيه أرنالديز : الحلاج السعي إلى المطلق، الصادر عن دار التنوير للطباعة لبنان 2011.
4-عاطف جودت نصر: شعر عمر بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي، دار الأندلس، لبنان، ط1، 1982
5-عياد أحمد توفيق: التصوف الاسلامي تاريخيه ومدارسه وطبيعته واثره، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، .1970
6-لويس ماسينيون وبول كراوس : أخبار الحلاج أو منجيات الحلاج، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2006.

مناهج ميجيل بلاثيوس وأهدافه في دراسته لابن عربي

بقلم
د. بشير بوساحة
معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي - الجزائر
bousaha-bachir@univ-eloued.dz

مقدمة

يعد ميجيل أسين بلاثيوس من أهم المستشرقين الذين درسوا تصوف ابن عربي، فكانت دراسته مرجع اعتمدت عليه الدراسات التي تطرقت للتصوف في الغرب الإسلامي أو تعرضت لابن عربي ومذهبه في التصوف وما يتعلق به. والقارئ لهذه الدراسة يجد نفسه أمام مستشرق يختلف عن غيره من المستشرقين. ودراسته تعرضت لشخصية أثارت جدلا واسعا في العالم الإسلام والفكر العالمي عموما، بين مؤيد لفكره ومذهبه ومعارض له، وبين من يرفعه لمرتبة الولاية ومن يرميه بتهمة الزندقة. من هنا يستمد هذا البحث أهميته، فدراسة بلاثيوس لابن عربي تعد مرجعا استعمله كثيرون ممن درسوا ابن عربي. إضافة إلى أن هذا المستشرق تميز بآرائه المختلفة، التي أثارت جدلا واسعا في العالمين الغربي والإسلامي.

وبغض النظر عما يدور حول ابن عربي، ودون الخوض في الحكم عليه وعلى مذهبه في التصوف، وهو ما قامت به كثير من الدراسات، فإن هذا البحث يسعى لتحديد المناهج التي اعمدها بلاثيوس في دراسته لابن عربي، والاهداف التي أراد تحقيقها. فالسؤال المطروح هنا عما هي المناهج التي استعملها بلاثيوس في دراسته لابن عربي؟ وما هي الأهداف التي أراد تحقيقها؟.

والمعروف أن هناك العديد من البحوث التي تعرضت للمستشرق بلاثيوس ودرست أعماله، إلا أنه في حدود علمي ليس هناك دراسة سابقة حول مناهج بلاثيوس وخاصة في دراسته لابن عربي. وللإجابة عن الإشكالية المطروحة اتبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي. بدأت ذلك بمقدمة ثم تعريف مختصر بكل من بلاثيوس وابن عربي، ثم تطرقت للمناهج التي استعملها بلاثيوس، وضمنها أشرت لما كشفت عنه الشواهد من أهدافه في تلك الدراسة، وفي الأخير خاتمة فيها حوصلة تجيب عن الإشكالية إجمالا ومجموعة من النتائج والتوصيات.

1ـ تعريف بالمستشرق بلاثيوس:

ولد ميجيل أسين بلاثيوس سنة 1871م بمدينة سرقسطة شمال شرقي مدريد بإسبانيا. كان أبوه تاجر متوسط الحال، توفي وابنه ميجيل لا يزال طفلا، درس في مدارس مدينته، ويذكر أنه بدأ دراسته الثانوية في مدرسة (الأسكولا بيوس) وأتمها في مدرسة اليسوعيين. برز

في الرياضيات واللغة اللاتينية، وبعد أن تحصل على البكالوريوس لم تسمح ظروف أسرته المادية بتحقيق رغبته في دراسة الهندسة، فدخل كلية الآداب بجامعة سرقسطة، وفي نفس الوقت أُلحق تلميذا خارجيا بالمعهد المجمعي لتخريج رجال الدين. وقد تخرج منه قسيسا وبدأ عمله الكهنوتي سنة 1895م في كنيسة سان كيتانو بسرقسطة. وقد درس بلاثيوس سنة 1891م عند المستشرق خليان روبيرا، الذي قام بتحقيق المخطوطات العربية المتعلقة بإسبانيا الإسلامية، ونشرت في عشرة أجزاء، وبفضل مجهوداته أُنشأت مدرسة الدراسات العربية في مدريد وغرناطة سنة 1932م. وقد كانت العلاقة بين الأستاذ روبيرا وتلميذه بلاثيوس وطيدة لما له من مواهب فائقة، فتوسم له مستقبلا علميا حافلا.[1]

تحصل بلاثيوس سنة 1896م على الدكتوراه بدرجة ممتاز من جامعة مدريد، برسالة عن الغزالي. عمل مدرسا في المعهد الديني وراهبا للكاهنات في دير القلب الأقدس. وفي سنة 1903م شغل بلاثيوس كرسي اللغة العربية بجامعة مدريد خلفا لأستاذه (كوديرا). شارك بلاثيوس في محافل المستشرقين وكتب في المجلات الاوربية الاستشراقية والأسفار التذكارية المقدَمة تكريما لكبار المستشرقين، وفي سنة 1912م اختير عضوا بالأكاديمية الملكية للعلوم الأخلاقية والسياسية، فاستهل عمله فيها بخطابه حول دراسته الموسومة بـ: ابن مسرة ومدرسته "أصول الفلسفة الإسبانية الإسلامية". كما أن بحثه في سنة 1919م حول الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية، أثار جدلا واسعا في الأوساط العلمية العالمية، بيّن فيه تأثر (دانتي) في الكوميديا الالهية بالتصورات الإسلامية للآخرة.[2]

2 . تعريف ابن عربي :

هو أبو بكر محمد بن علي الطائي، عُرف بابن عربي ولُقب بالشيخ الأكبر. ولد في مدينة مرسية جنوب شرقي الأندلس سنة560هـ/ 1164م، في أسرة غنية عُرفت بالعلم والتقوى، انتقل في الثامنة عشرة من عمره مع أسرته إلى اشبيلية، وهناك درس علوم الشريعة، ثم انتقل إلى قرطبة التي التقى فيها بابن رشد وكان حينها قاضي قرطبة. وفي الثلاثين من عمره أخذ يتنقل في أرجاء العالم الإسلامي ويلتقي بكبار المتصوفة. مكث في مكة المكرمة ما بين(597 – 600)هـ، وعاد إليها سنة 604هـ ومكث في قونية في أسيا الصغرى أقل من عام ما بين (607-608)هـ وفيها لقي حفاوة وتقدير كبير. ذهب بعدها إلى بغداد فالتقى بشهاب الدين السهروردي سنة 608م، الذي وصفه بأنه بحر الحقائق. عاد بعدها إلى مكة ومنها انتقل إلى دمشق، التي استقر بها نهائيا إلى أن توفي سنة 625هـ / 1225م [3]

1 . ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص12.9.

2 . المصدر السابق، ص 14.12.

3 . ينظر: أحمد بن محمد التلمساني المقري، نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب، ج2، ص 161. وينظر: ابن عربي، بلاثيوس، ص5 . 25.

3 ـ مناهج البحث عند بلاثيوس في دراسته لابن عربي وأهدافه:

أ . المنهج الفرداني أو الذاتوي (دراسة حالة):

يدعو المنهج الفرداني أو الذاتوي أصحابه إلى التعامل مع كل مفكر على حدى، بوصفه شخصية مبدعة، وليس مجرد تعبير عن وسط اجتماعي أو لحظة تاريخية. فأصحاب هذا المنهج يرفضون النظرة الشمولية التي يُقرّرها المنهج التاريخي، ويرفضون النظرة التجزيئية التي يُكرّسها المنهج الفيلولوجي. وهي أهم ثلاث مناهج استعملها المستشرقون رغم كثرة المناهج في دراساتهم المختلفة، التي كانت تدور ضمن إطار المركزية الأوربية وهذا ما يذهب إليه محمد عابد الجابري، الذي يعتبر أن هذه المناهج الثلاثة تقاسمها مؤرخو الفكر الأوربي بما فيهم المستشرقين، وظلوا دائما مرتبطين بالمركزية الأوربية والفكر الأوربي، يفكرون بوحي معطياته ومن حاجاته وإنجازاته ومن نجاحاته وإخفاقاته. وبالتالي يربطون كل شيء في تراثنا بفكرهم وتاريخهم[1]:

1 . فأولها المنهج التاريخي، الذي كان هدفه الأساسي هو بناء الوحدة والاستمرارية في تاريخ الفكر الأوربي عامة، وذلك انطلاقا من فكرة التقدم. وقد تم استعمال هذا المنهج بطريقة أمبريالية وهيمنة على التاريخ، وذلك بإبراز ما يريدون والسكوت عما لا يريدون. ورغم ظهور مناهج أخرى تختلف معه أو ظهرت كردة فعل ضده، إلا أنها لم تكن تمس الإطار الذي قام هذا المنهج بتشييده وترسيخه، وهو إطار المركزية الأوربية بوصفها مرجعا لكل شيء يقع خارج أوربا.

2 . أما المنهج الثاني، وهو المنهج الفيلولوجي فقد اهتم أصحابه بتحقيق النصوص والكشف عما كان مغموراً منها، أدت إلى ظهور معطيات جديدة فرضت تعديل الرؤى الشمولية أو التخلي عنها وتبني النظرة التجزيئية، التي ترُد كل فكرة إلى أصل سابق لها. هذا المنهج لم يكن هو الآخر يبحث عن أصول للفكر الأوربي خارج إطار المركزية الأوربية، بل كان الفيلولوجيون يبحثون عن أصول للأفكار التي راجت في أوربا ونهضتها في المجال الأوربي (اليونان، الرومان، القرون الوسطى المسيحية).

3 . وثالثهم هو المنهج الفرداني الذاتوي كما عرّفناه سابقا، إلا أن مستعمليه الأوربيين كما يرى الجابري لم يكونوا يتعاملون بهذا المنهج إلا مع أولئك المفكرين الذين كانوا ينظرون إليهم كأعمدة في صرح المركزية الأوربية ذاتها.

وهذا المنهج الفرداني أو الذاتوي كما يسميه الجابري هو المنهج الأساسي المستعمل في دراسة بلاثيوس لابن عربي، فهو إذاً اختار شخصية ابن عربي لدراستها ولذلك يسمى بدراسة

1 . التجديد والتراث، محمد عابد الجابري، ص28.27.

حالة، فبلاثيوس يؤكد في البداية للقارئ أنه يدرس شخصية ابن عربي الاسباني الأندلسي، وذلك بترسيخه لمصطلح اسبانيا الأوربي بدل مصطلح الأندلس الإسلامي[1]، وهو المصطلح المستعمل عند ابن عربي في مؤلفاته كما ذكر بلاثيوس ذلك فيما نقله عن ابن عربي من كتبه[2]. فهو منذ بداية الدراسة وبعد أن يستعمل مصطلح ابن عربي كونه عاش في بيئة إسلامية اندلسية شرقية، يُسارع بلاثيوس لاستعمال المصطلح الأوربي "إسبانيا" ضمن عبارة لابد أنها ستلفت نظر كل قارئ وذلك بقوله: "... الحياة المليئة بالأحداث التي حياها هذا الصوفي الاسباني القلق الدائب الترحال"[3]. ثم يستعمل هذا المصطلح في مواقع متباعدة من دراسته ليذكر القارئ بأنه بصدد دراسة شخصية اسبانية[4]. وإذا كان هذا الأمر قد يؤثر سلبا وربما يستفز القارئ العربي أو المسلم، ففي المقابل قد يكون ذلك انسياقا للمصطلحات التي يفهمها ويستسيغها القارئ الأوربي والاسباني بالذات فهو المستهدف الأول وربما المهم، إن لم نقل هو المستهدف الوحيد الذي كان يكتب له بلاثيوس. خاصة أن بلاثيوس كان من المهتمين بترجمة ما كتبه المستشرقون إلى الاسبانية. وعلى هذا تكون حدود ما أراده بلاثيوس بهذا التوجيه، وانطلاقا من دراسته لشخصيات أندلسية كابن حزم وابن رشد إضافة إلى ابن عربي، هو إبراز بعض مما قدمته بلاده إسبانيا للفكر العالمي.

وعليه يكون الرجل قد أنصف التاريخ الإسلامي بذكر هذه الحقبة الإسلامية في الأندلس، والتي يسميها إسبانيا الاسلامية[5]. ويكون بذلك قد تجاوز النزعة الامبريالية التي ذكرها محمد عابد الجابري، التي جعلت المتعصبين من المستشرقين يتجنبون في دراساتهم المتعلقة بتاريخهم الأوربي ذكر ما صنعه المسلمون في أوربا، فإن ذكروه يذكرونه مُشوّها، مليئا بالصراعات المذهبية والمصالح السياسية والمطامع الشخصية، في محاولة منهم لرسم صورة نمطية سيئة عن الإسلام والمسلمين.

وفي إشارة منه للانتماء الغربي وربما الإسباني بالذات، لابن عربي يذهب بلاثيوس إلى أنه رغم كونه أندلسي مسلم فقد نهل من معين الروحانية المسيحية، فقال: "... ولكننا قد رأينا أن بطولة موقف يوحنا الصليبي لها نظيرها في صوفي آخر، أندلسي مثله، هو ابن عربي من مرسيه، الذي وإن كان مسلماً فقد نهل من المعين الذي لا ينضب، معين روحانية التقاليد الرهبانية المسيحية، ومن أصداء العبارة الواردة في الانجيل: (من يحب نفسه يفقدها، ومن

---

1. ينظر: ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص 29.
2. ينظر: المصدر السابق، ص9، 28.
3. المصدر السابق، ص 4.
4. ينظر: المصدر السابق، ص9، 28، 99، 105، 209، 260، 272.
5. المصدر السابق، ص118 (هـ). 120. 121. 124. 174.

يكره نفسه في هذه الحياة الدنيا يحتفظ بها في الحياة الأخيرة)"[1]. وهنا تبرز رغبة بلاثيوس في الاعلاء من دور أبناء إسبانيا، وإبراز ما قدموه للفكر العالمي عموما. وهو ما يتناسب واختياره للمنهج الفرداني واختيار النموذج الذي يُعزز الفكرة المراد الترويج لها. ومع ذلك يكون بلاثيوس قد اعترف بمرحلة إسبانيا الإسلامية، فهو في العبارة السابقة الذكر، يستدرك على (باروزى) الذي اعتبر أن موقف يوحنا الصليبي الداعي للعزوف المطلق عن المُتع الروحية، لم يسبقه إليه أحد في تاريخ الروحانية المسيحية، فسارع بلاثيوس لإبراز نظير له تَمثّل في شخص ابن عربي الذي كان له نفس الموقف[2].

وما يؤكد الدافع القومي لإبراز دور إسبانيا عند بلاثيوس، قوله مثلا: "وإسبانيا في العصر الذهبي لآدابها، هي التي أعطت لنظرية تمييز النفوس صورة كاملة في تركيبها وتفاصيلها، بفضل الثلاثة الكبار في الروحانية الكاثوليكية، وهم القديسة تريزا الآبلية والقديس يوحنا الصليبي والقديس إغناطيوس دي لويولا"[3]. ثم يعود بلاثيوس ليؤكد على أن الإسلام، سبق أولئك الثلاثة، في موضوع تمييز النفوس كما فعل في غيره من المواضيع الأخرى من مواضيع الحضارة[4].

ولبيان أهمية اعتماد هذا المنهج الفرداني ودراسة نموذج وشخصية محددة، يشير بلاثيوس إلى أنّ أهميتها لا تقتصر على الإخبار بحياة صاحبها ومواهبه النظرية فحسب، بل إنها ستُعرف بتجارب وقناعات اتباع تلك الشخصية لما لها من تأثير واسع وعميق في نفوسهم[5]. ثم يبيّن ما يمكن أن تحققه شخصية ابن عربي في هذا الإطار فيقول: "إن شخصية ابن عربي الفكرية والصوفية القوية لتسود التاريخ الحديث للروحانيات الإسلامية. ولهذا لم يطلق عليه اسم محيي الدين لسبب آخر، وإنما لقب بذلك لأنه أحيا الحياة الدينية وجدّدها، كما لُقب أيضا (بالشيخ الأكبر) سواء عند السنة والشيعة الفرس"[6].

ويرى بلاثيوس أن ابن عربي قد كتب وانصبّ اهتمامه بمن كرّسوا أنفسهم للحياة الروحية، على خلاف أبي حامد الغزالي الذي كتب في هذا الباب للمسلمين عموما[7]. حتى أن اهتمام ابن عربي بالزهد لا بما فيه من أمور مشتركة بين المؤمنين العاديين، بل ما يهمه فيه هي الأمور الخاصة بمن يتطلعون إلى الكمال الصوفي، فالمقصود هنا هو زهد الخلوة المرتبط

---

1. ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص 209.
2. المصدر السابق، ص 209.
3. المصدر السابق، ص 229.
4. المصدر السابق، ص 230.
5. ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص109.
6. المصدر السابق، ص109.
7. المصدر السابق، ص112

بالتصوف[1]. حتى أن ابن عربي عند كلامه على مخطط سلوك الطريق الرباعي (الصمت، الخلوة، الجوع، السهر) لا يُفصل ولا يُحلل هذه المعاني، وذلك لأنه كما يقول بلاثيوس: "كان يكتب للسالكين الذين ليسوا في حاجة إلى شُروح مفصلة للنفوذ في معنى كل منها (أي الصمت، الخلوة، الجوع، السهر) "[2]. فدراسة شخصية ابن عربي ستسمح لبلاثيوس بمعرفة الحياة الخاصة بطلاب الكمال الروحي من المتصوفة.

وانطلاقا من الالتزام بالمنهج الذاتوي، يجد بلاثيوس أن هذه الشخصية تثير الشك حولها، فابن عربي من ناحية يؤكد على الزهد في الألطاف الإلهية، وتجنب مجرد الرغبة في الحصول عليها، كما يفعل -حسب التشبيه الذي لا يغفل عنه بلاثيوس -كبار الصوفية في العالم المسيحي ومنهم رهبان المسيحية الشرقية. وابن عربي من ناحية ثانية يَغرق في الكلام وباستمتاع عن الكرامات الظاهرية والباطنية، والمشاهد المسرحية للروحانية الحية التي يُفصل فيها ابن عربي الكلام عن كراماته هو، وكرامات غيره، وكأنها أحداث واقعية، كما يفعل أصحاب التجلي المسيحيين في اسبانيا Alumbrados، الذين عُرفوا بغرورهم الروحي وتظاهرهم أمام الناس، فهنا يكمن شك بلاثيوس، وارتيابه في أي فريق يُصنف ابن عربي[3].

وفي إثارة لافتة للقارئ حول شخصية ابن عربي وكيف أنها تحتاج إلى تدقيق وتمحيص وحذر يقول بلاثيوس: "... إن من الصعب النفوذ إلى خفايا الضمائر. وإيجاد الانسجام بين حيلة الكاتب ومذهبه بفهم نفساني عميق، مهمة تنفر غالبا عن إمكانيات النقد الأدبي، خصوصا إذا كان الكاتب صوفياً، ذا مناقب محيّرة مثل ابن عربي"[4]. وبعد اشارته إلى أن ابن عربي من القائلين القائلين بأن الكرامات ليست دليل الكمال الروحي، وأن الناقصين وقليلي الفضائل قد تقع لهم كرامات، وهي الفكرة التي سيُردّدها كبار الصوفية المسيحيون في الغرب، يعتبر بلاثيوس أن ابن عربي يكون بذلك رائد لكبار الصوفية في الكنيسة الكاثوليكية، لا مجرد صاحب كرامات عادي من نوع الفقراء الشرقيين[5]. وكأن بلاثيوس هنا يُثير اهتمام القارئ المسيحي الغربي والشرقي كذلك لمعرفة هذه الشخصية. ولابد ألا نغفل أن المستشرقين كتبوا بالدرجة الأولى للغرب، وربما قصدوا بكتبهم القارئ في مجتمعاتهم الغربية فقط.

ولوصف ما قام به ابن عربي، ودفع القارئ للنظر في أعماله، وإبراز أحد الصعوبات التي واجهها بلاثيوس، نجده يقول: "وكل هذا البناء من الصور والدرجات والأحوال الخاصة بالعيان الصوفي، بما فيه من غرابة وتهويل واستسرار، وما ينطوي عليه من رغبة مستمرة

---

1. المصدر السابق، ص114.
2. المصدر السابق، ص149.
3. ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص 204.
4. المصدر السابق، ص 204.
5. المصدر السابق، ص 206.

في تحليل دقيق للأحوال الخارقة، مما يجعلها غير قابلة للتصنيف الهندسي، يكشف عن غنوصية (عرفانية) جامحة ويَبرز على بساطة التصوف المسيحي القاتم، ولكن جذوره الاشراقية تمتد مع ذلك في الرمزية الأفلوطينية لله، الذي هو نور، وما في الانجيل الرابع من كُشوف جليلة"[1].

ولذلك يرى بلاثيوس أن شخصية ابن عربي تثير الشك أحيانا في صدق تجربته الذوقية. ففي الوقت الذي يجد أن الدلائل قوية على صدق تجربته، وإن كان صدقا متفاوتا في درجة الموضوعية، يجد أيضا أن له رغبة شديدة في تكييف وتحليل وإدراج تلك التجربة الذوقية، في التعريفات التقليدية والرُموز التي تَصورتها الأفلاطونية المحدثة، مع استعمال المصطلح الأفلوطيني، ما جعله يقع في أخطاء وأوهام. ومع كل ذلك تتجلى طريقته الشخصية في وصف أحواله الصوفية[2]. ويعود بلاثيوس في كل مرة للتدقيق فيما يتعلق بشخص ابن عربي، سواء بما فيه إعلاء من قيمته، أو ما فيه ذم له، فهي محاولة من بلاثيوس ليكون ملتزما بالموضوعية، كما أنه يذكر ما قاله فيه المادحون والناقدون:

- فمن نماذج إعلاء بلاثيوس من قيمة ابن عربي وذكره لما قاله المادحون:

- يرى بلاثيوس وعلى الطريقة المسيحية بأنه بعد المكانة الكبيرة التي لقيها ابن عربي في حياته، فإنه بعد مماته أصبح يُنظر إليه على أنه شبه نبي، فقد تحقق بعض ما تنبأ به[3]. ولعظمة شأنه يذكر بلاثيوس أن ابن عربي تلقى الخرقة، وهي رمز لانتقال الولاية والأحوال الصوفية، تلقها لأول مرة في الأندلس عن أبي القاسم عبد الرحمان بن علي، الذي تلقاها بدوره عن الخضر ﷺ مباشرة. ويذكر بلاثيوس هنا ما يذهب إلية المستشرقون، حول شخصية الخضر وأنها أُسطورية (نظرا لما يُقال عنها من أعاجيب في بعض الاوساط الصوفية) وأنها أعلى في كمالها الروحي من الأنبياء. ثم ينقل بلاثيوس عن ابن عربي أنه كانت له اتصالات روحانية وثيقة ومتواصلة بالخضر عليه السلام.[4]

- يَعتبر بلاثيوس أن ابن عربي حالة من الحالات القليلة في تاريخ الفكر، التي استطاعت ترديد نظريات أفلوطين، خاصة أنه غريب عنها كونه مسلم مغربي أندلُسي، عاش في القرن 13م، لذلك يراه حالة من حالات النهضة الكلاسيكية، التي سبقت النهضة الأوربية بقرنين[5]. وبلاثيوس يرى أن ابن عربي هو الذي بث الروح الافلاطونية في حياة الإسلام وأفكاره، وهكذا على حد تعبيره: "استطاعت الثقافة التي شكلت الحضارة الغربية، أن تصل

1. المصدر السابق، ص 219. 220.
2. ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص 260. 261.
3. المصدر السابق، ص 95، 97.
4. المصدر السابق، ص131.
5. المصدر السابق، ص 260.

-عن طريق الإسلام- إلى آخر حدود العالم الشرقي. وأن تُساعد مساعدة فعالة في أن يثير اسم أفلاطون والمسيح -في نفوس بعض الأقليات الدينية المختارة- أفكارا وعواطف من أعلى طراز في المثالية"[1]. ورغم غموض هذه العبارة، واقحام للإسلام في أفكار وثقافة بعيدة عنه، تظهر رغبة بلاثيوس في تقريب شخصية ابن عربي من الغربيين، مع الإعلاء من قيمة ثقافتهم وحضارتهم الغربية.

– الشُهرة الواسعة التي عرفها ابن عربي في المشرق والمغرب، فرغم كون مذهبه غير ميسور لعامة الناس، وعُرف بأنه غامض وحافل بالأسرار، لغته مضنون بها على غير الخاصة، ومع ذلك فإن في ثنايا مذهبه مناهج روحية من السهل تماما إدراكها. وإذا كان تصوفه نظريا غامض العبارات، فطريقته في الزهد ميسورة لعامة الناس. ولذلك يجد بلاثيوس أنه في الوقت الذي يُنكر فيه ابن عربي على العقل المنطقي كل قدرة على البحث عن الحقيقة الفلسفية والدينية، فهي لا تتحقق إلا بالإشراق الصوفي الذي يحصل بواسطة الزهد. فهو من ناحية أخرى يستعمل أشد نظريات التصوف الاسكندري الأفلوطيني تجريدا. ويذهب بلاثيوس إلى أنه لا تناقض في هذا، لأن ابن عربي يرى أن السالك لطريق المجاهدة الزهدية غير المطلع على الدراسات النظرية، يصل إلى الإشراق والتجلي الإلهي، ومعه يصل إلى أعلى نظريات العلوم كلها، فإذا وصل إلى هذا الإشراق عبّر عن تلك المعرفة بعبارة مجردة فنية مثل أو أكثر من المصطلح الذي يستخدمه الميتافيزيقي أو المتكلم المتخصص الدقيق.[2]

– نماذج مما قاله بلاثيوس أو يقوله المحتجون تقلل من شأن ابن عربي:

– يَعتبر بلاثيوس أن حالة الفناء كما وصفها ابن عربي حالة غير سوية، فيها قسمات مما يسميه علماء النفس باسم الهستيريا الناشئة عن افراط التهيج أو التنويم لبعض المراكز العصبية. ثم يؤكد بلاثيوس بأنه على هامش هذه التهاويل والعوارض الشاذة غير السوية، يبقى مذهب ابن عربي من حيث المبدأ يسعى لنفي ما سوى الله للوصول إلى الله[3].

– ويجد بلاثيوس في مذهب ابن عربي متناقضات منطقية، فقال: "... يستخدم ابن عربي نظرية ميتافيزيقية، دقيقة جدا في الحب الإلهي، قائمة على أساس معطيات نفسية للحب البشري، وتتفق مع تقريرات مذهبه في وحدة الوجود، من أجل وضع حل لكل هذه المشاكل، حل لا يخلو دائما من المفارقات بل ومن المتناقضات المنطقية"[4].

– فيما يتعلق بموضوعية الظواهر الصوفية التي يصفها ابن عربي، لا يستبعد بلاثيوس أن يكون معظمها ذا طابع مرضي باثولوجي نتيجة المجاهدات الصوفية الشديدة،

---

1. المصدر السابق، ص 98.
2. ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص 264.262.
3. المصدر السابق، ص 228.
4. المصدر السابق، ص 238.

وذلك ما يعترف به ابن عربي وهو ما لاحظه بعض المسلمين (ومنهم الذهبي). كما أن مزاجه حسب بلاثيوس، عان اضطرابات نفسية وفيزيولوجية، فكان يميل إلى كل نوع من أنواع الهلوسة العقلية. ولذلك فإنه من الصعب التمييز بين ما هو سوي وما هو مرضي في حياة ابن عربي الروحية.[1]

– يرى بلاثيوس أن مذهب ابن عربي في قضايا ما وراء الطبيعة، معقد وغير متجانس، دخلت فيه عناصر نظرية من مصادر شديدة الاختلاف، ترتبت كلها تحت قاسم مشترك، هو الافلاطونية المحدثة. لذلك تميز مذهبه بالتلفيق والاستسرار (أي أنه أولا يجمع بين مذاهب وآراء مختلفة وهو ثانيا مليء بالأسرار).[2]

ب . المنهج المقارن:

هو منهج يسلك سبيل المقابلة بين الأحداث والآراء والموضوعات المتعددة، لاستخلاص أوجه الشبه أو الاختلاف بينها، ثم الخروج من ذلك بحكم تدعمه نتائج العملية[3]. وقد استعمل بلاثيوس المنهج المقارنة في هذه الدراسة، للمقارنة بين التصوف الإسلامي ومذهب ابن عربي والزهد المسيحي (الرهبانية) ويقارنه أحيانا بالروحانيات الشرقية، في كل النواحي، فالحضور المستمر للمنهج المقارن في دراسة بلاثيوس لابن عربي، جعله يستثنى أمرا واحدا من المقارنة، ألا وهو الطابع العام لمذهب ابن عربي، الذي تميز حسب بلاثيوس بالتلفيق والاستسرار والأرستوقراطية، واعتبرها ميزته التي تُميزه عن كل المذاهب الروحانية المسيحية[4]. ومن القضايا التي ذُكرت في هذه الدراسة:

– يقول بلاثيوس: "... يمكن أن نضمن في العرض المذهبي مقارنات موحية بالمذاهب والأساليب الشائعة في الرهبانية المسيحية الشرقية. وهذا من شأنه أن يعين على حل المشكلة التاريخية المعقدة، مشكلة أصول الروحانية الإسلامية التي طالما أثار الباحثون الجدل حولها..."[5]. فهنا لا يكتفي بلاثيوس كغيره من المستشرقين بالكلام عن تأثر التصوف الإسلامي بغيره، بل يستحضر من البداية الجدل الذي يناقش مقولة أن للتصوف الإسلامي أصول ومصادر خارجية (من خارج المصادر والفكر والعالم الإسلامي). ويعتبر بلاثيوس أن عملية المقارنة هي أحد الهدفين المهمين في دراسته حول ابن عربي، فمن خلالها سيساهم في إيضاح لغز أصول الزهد والتصوف في الإسلام، وسيقدم للباحثين والقراء انطلاقا من

---

1. ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص 261، 261(ه).
2. المصدر السابق، ص 262.
3. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص195.
4. ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص 262.
5. المصدر السابق، ص 108.

عملية المقارنة وثيقة مهمة يجمع فيها محصلة نتائجه[1].

– يقارن بلاثيوس في البداية بين علاقة الزهد بالتصوف عند ابن عربي والروحانيات المسيحية، فيجد أنهما أقل استقلالا وتمايزا عند ابن عربي منها في الروحانيات المسيحية، وهو يميل إلى أنهما وُجدا في كلا الجهتين منذ البدايات بأسماء مختلفة ولكن المضمون متشابه. ويجد أنه في كلا الجهتين كان الزهد والتصوف فرع، خرج ونُزع عن علم اللاهوت (أي مبحث الالهيات عند المسلمين). ثم يُسلط بلاثيوس الضوء على التراث الصوفي الذي لم يُكتب فيه شيء عند المسيحيين إلى غاية القرن السادس عشر ميلادي، في حين كُتب فيه عند المسلمين منذ القرن الثامن ميلادي لأنه حينها انتظم كعلم مستقل[2]. فهو ينقل هنا حقيقة أكدتها الوثائق والمخطوطات، أكد فيها سبق التأليف في التصوف عند المسلمين.

– يقارن بلاثيوس بين التوفيق الإلهي، الذي يراه نورا وعونا إلهي مزدوج: اشراقي وعملي، فهو عند ابن عربي كما هو في اللاهوت المسيحي، ويجد هنا أن ابن عربي ذهب إلى ما ذهب اليه القديس أوغسطين، فكلاهما يرى أن مجرد طلب التوفيق من الله هو في حد ذاته توفيق من الله.

– ينبه بلاثيوس كذلك إلى التشابه الذي ظهر في توزيع منازل النفس عند ابن عربي والتوزيع الذي ذكره المتصوفة المسيحيون في القرن الخامس عشر والسادس عشر ميلادي[3]. وهو لا يذهب للكلام عن تأثر المسيحيين بابن عربي هنا كما فعل في قضايا أخرى ومنها تأثر صاحب الكوميديا الإلهية بما يسميه الأخرويات الإسلامية (أحداث يوم القيامة والجنة والنار)[4]. فهو لا يجد هنا أدلة ثابتة ولا تشابه دقيق

– يجد بلاثيوس أن جميع أنماط الحياة الدينية في الرهبانية المسيحية، تظهر تقريبا في القواعد الدقيقة للتصوف عند ابن عربي، الوارد في رسائله. وذكر منها قضية التوفيق بين مشاغل الدنيا ومسعى تحقيق الكمال الروحي[5].

– الحاجة إلى الشيخ أو المرشد، فقد ذكر بلاثيوس نماذج عن ذلك مما ذكره ابن عربي وشيوخ التصوف الإسلامي، وما وجد في الرهبانية المسيحية[6]. ويبين بلاثيوس التشابه في حالة المريد بين يدي شيخه بحالة الراهب بين يدي الكاهن، فهي تتميز بالتسليم التام والطاعة العمياء. ومع ذلك فهو يشير في الهامش إلى أن ماسنيون يعتبر هذا التشابه وقع صدفة[7].

---

1. المصدر السابق ، ص 108.
2. المصدر السابق، ص112.
3. ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص116(هـ).
4. المصدر السابق، ص7
5. المصدر السابق، ص117.
6. المصدر السابق ، ص 128.123.
7. المصدر السابق، ص144.

– يعتبر أن الرباط والمرابطين يقابلهم في المسيحية الطرق العسكرية والفرسان الجوالين في الغرب المسيحي[1]

– مقارنة اللباس بين المتصوفة المسلمين والرهبان المسيحيين، وكيف أن هناك تشابه في الأمر بلبس الزهيد الثمن والمرقع وترك غسله عند المسيحيين والمبالغ في ذلك عند المسلمين، والنهي عن توحيد اللباس بين المتصوفة ومراعاة العرف في كل ذلك[2]. وكما وقف بلاثيوس على التشابه فيما يتعلق بالطعام ومظهر الشعر واللحى والتملك بين المتصوفة المسلمين والرهبان المسيحيين[3].

– مقارنة تصريح المريد عن حالة ضميره وذنوبه وعيوبه لشيخه، بالاعتراف في المسيحية الذي يمثل أحد الشعائر المقدسة، وفيه يَعترف المسيحي للكاهن بذنوبه ليحصل على توبة[4].

– الأمرين الأساسيين لسلوك طريق التصوف وهما: تقبل المشقة والسعي للكمال الروحي بالأعمال الحسنة، مع النهي عن اشتهاء الكرامات والمقامات بدل من الكمال لأن في ذلك انحراف عن الهدف. كل هذا يجد فيه بلاثيوس نزعة مسيحية تريزاوية (نسبة للقديسة تريزا) والملاحظ هنا أنه ينسب السابق للاحق ومع ذلك يُشير إلى أن تريزا عاشت بعد ابن عربي بثلاثة قرون[5]. ونفس الأمر حدث عند كلامه على فضائل المحبة عند ابن عربي، فلما أراد بلاثيوس بيان شدة التشابه قال عما كتبه ابن عربي في باب المحبة: "خطتها يد فرنشسكانية (نسبة إلى المذهب الفرنسسكاني المسيحي)"[6]. رغم أن هذا المذهب ظهر بعد ابن عربي، وهو ما وضحه مترجم الدراسة "عبد الرحمان بدوي" بين قائمتين. بعدها فصّل بلاثيوس في أوجه الشبه[7].

– التشابه في النهي عن دخول الصبيان والنساء لخلوة المريدين، والتشديد في الأمر بغض البصر[8]. والتشابه في كون الزهد والعُزوف عن شؤون الدنيا، هو وسيلة وشرط للعشق الإلهي والمحبة، على عكس مذهب الرواقية الذين يعتبرون الزهد هدفا في حد ذاته[9].

– بالنسبة لمحاسبة النفس عند المتصوفة بعملياتها الثلاث (معرفة الأخطاء، توفير أسباب تجنبها ثم مراجعة نتائج الصراع الحسنة والسيئة) يذهب بلاثيوس إلى أن السبق فيها للرواقية، إلا أن المسيحية هي التي وطنتها في حياة الزهد، وزادتها تنظيما وباهتمام

---

1. المصدر السابق، ص125.
2. المصدر السابق، ص133.
3. المصدر السابق، ص139.
4. المصدر السابق، ص135.
5. المصدر السابق، ص147.
6. المصدر السابق ، ص153.
7. المصدر السابق، ص154.
8. المصدر السابق، ص151.
9. المصدر السابق، ص152.

بالغ[1]. والبارز هنا أن بلاثيوس يعتبر أن محاسبة النفس عند المسلمين ظهرت مع المتصوفة في القرن الأول الهجري، وبالذات مع الحسن البصري (ولد سنة 23هـ)[2]، والأصح أن النبي ﷺ علم صحابته محاسبة النفس، فقد جاء في القرآن قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡتَنظُرۡ نَفۡسٞ مَّا قَدَّمَتۡ لِغَدٖۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ﴾ الحشر: 18. وأُثر عن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه، الأمر بمحاسبة النفس، فقد ورد في الأثر عن عمر أنه قال: (زنوا أنفسكم قبل أن توزنوا وحاسبوها قبل أن تحاسبوا)[3]. ثم لا ينتقل بلاثيوس عن موضوع محاسبة النفس حتى يُشير إلى أن ابن عربي أقرّ محاسبة النفس على طريقة الشرق الإسلامي والمسيحي كذلك[4].

13. مقارنته لكل من (الدعاء، الصلاة، تلاوة القرآن، التفكر، السماع والانشاد الديني، التأمل أثناء الخلوة) عند المتصوفة المسلمين بما يمكن أن يكون مقابلا لها في المسيحية، وهي محاولة تلفيقية من بلاثيوس للملمة بعض الممارسات الرهبانية من هنا وهناك في الشرق والغرب المسيحي. فبالنسبة للصلاة مثلا يُقرّ بأن البعض من المسيحيين فقط قال بوجود بعض التشابه. وعند كلامه على ما هو فرائض، يُشير إلى تلاوة الفرائض الإلهية كشعيرة دينية، مع تأكيده أنها دخلت للكنيسة الناشئة (أي بعد المسيح عليه السلام) فأصبحت تدريجيا قانونا شعائريا عاما على جميع المؤمنين المسيحيين، ثم تحولت إلى واجب مَفروض فقط على الرهبان ورجال الدين، لأنه بعد القرن الخامس الميلادي، فترت الحمية الدينية، فأصبح من المبالغ فيه أن تُفرض على كل المسيحيين داخل الكنيسة. أما بالنسبة للتأمل المنهجي والذكر بمعناه الحقيقي والتذكر أو التفكر والاعتبار، فهو يقرّ بالسبق الإسلامي، لأنها حتى القرن 15م لم تظهر في طُرق الرهبانية المسيحية في الغرب. وبالنسبة للتفكُر فهو بعد أن يُبين أن ابن عربي يميل إلى تركه واستبداله بدوام الذكر، يُشير إلى أن كُتُبه لا تخلو من تأملات. منها ما ورد في خاتمة كتابه رسالة القدس، لكن بلاثيوس لا ينسى التأكيد على أنها تأملات حقيقية من ذلك النوع السائد عند الرهبان والنصارى[5]. فتأملات المسيحيين هي المعيار والميزان عند بلاثيوس لتقييم تأملات ابن عربي.

– مقارنة الخلوة عند الصوفية وبخلوة الرهبان، وهنا يبدأ بلاثيوس على غير عادته بالكلام على خلوة الرهبان وأنها عُرفت عندهم قبل القرن الخامس الميلادي في المشرق أي قبل ظهور الإسلام. ليُشير بعدها إلى أن تلك الخلوة فيها بعض التشابه مع الاعتكاف

---

1. المصدر السابق، ص157.156.
2. المصدر السابق، ص158.
3. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم الأصبهاني، ج1، ص52.
4. ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص160.
5. المصدر السابق، ص163. 167. 171.

المعروف عند عموم المسلمين، الذي ورد في آيات القرآن والأحاديث النبوية. أما الخلوة الصوفية فيجد أن فيها تشابها أدق مع حياة الرُهبان المُنعزلين.[1]

– يقف بلاثيوس على إقرار كل من علم الكلام الإسلامي والمسيحي بوجود الكرامات إلى جانب المعجزات[2]. فهي عموما معترف بها في الإسلام والمسيحية كذلك، وإذا كانت تسمى في المسيحية بالمواهب، فهي عند ابن عربي كذلك موهبة من الله[3]. ويقف بلاثيوس كذلك على التشابه بين قول ابن عربي بالكرامات الباطنية الروحية، وما يسميه اللاهوتيون النصارى بصانعات اللطفFacientes gratiam، وهي تلك الأحوال الصوفية السامية الخارقة، التي تحدث في نفوس من بلغوا قمة الكمال. مثل حالة التوافق المقدس مع الإرادة الإلهية، في جميع الأحوال والأحداث[4].

– أشار بلاثيوس إلى التشابه بين ابن عربي في قضية موت الإرادة الفردية، وما عُرف عند القديس فرنسيسكو الاسيزي بالطاعة المقدسة، وذلك بامتثال الصوفي لإرادة غيره بدل الامتثال لإرادته، ما لم يكن في مطالب الغير مخالفة شرعية، والتكيف مع رغبات الغير وأهوائهم دون مقاومة للشر بأي حال[5]. ولم يغفل بلاثيوس هنا عن الإشارة إلى أن فرنسسكو معاصر لابن عربي، دون أدنى تلميح عمن تأثر بالآخر في هذه الفكرة، إلا أنه يعفي فرنسيسكو من أي تأثر، لأن الفكرة كما يقول بلاثيوس هي من روح الانجيل، وربما هو يُشير هنا للمقولة التي تنسب للمسيح: "من ضربك على خدك الأيمن، فأدر له خدك الأيسر".

– يذهب بلاثيوس إلى أن بعض ما يقوله ابن عربي عن الفناء والوَجد، موجود وصفه عند أفلوطين وديونيسيوس الأريوفاغي والقديس أوغسطين.[6]

– يذهب بلاثيوس إلى أن مخطط وطريقة ديوان شعر ابن عربي (ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق) يُذكره بمخطط ديوان(المأدبة) لدانتي و(النشيد الروحاني) للقديس يوحنا الصليبي، فهو يجد عند ثلاثتهم كل الموضوعات السامية في حياة الاتحاد بالله[7].

– يرى بلاثيوس أن ابن عربي ذكر ما سيقول يوحنا الصليبي بعده، أنه من المريدين من يسلك الطريق بالمجاهدة الشاقة، والمكابدة والتنغيص والصبر على البلاء، رجاء الحُصول على النعماء. ومنهم من يسلك الطريق بالتنعم والمشاهدة والتلذذ بأفعال الفضيلة والتنعم بالبلاء. والمريد الأكمل، هو الذي يُلازم الحُزن الروحاني، لأنه مفتاح مواهب الصلاة والمشاهدة. وبدونه

1. المصدر السابق، ص 184.182.
2. ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس ، ص 193.
3. المصدر السابق، ص 197.196.
4. المصدر السابق ، ص 194.
5. المصدر السابق، ص 203.
6. المصدر السابق، ص 227.
7. المصدر السابق، ص 245.

تقع النفس في الغرور والخداع الروحي. ومن يرضَ عنه الله يضمن له النجاة في الآخرة، وعليه أن يكون حزينا لأنه لا يستطيع أن يشكر الله، الشكر الكافي على نعمه العظيمة.[1]

– يُقارن بلاثيوس بين عقيدة التجسد المسيحية والاتحاد (أو الحلول) عند الحلاج، فيعتبر أنه أول من قرّب بين الإسلام والمسيحية في هذه القضية. ويرى أن عبارة الحلاج "أنا الحق" تتحقق تماما في المسيح، وتتحقق صوفيا في أولئك الذين يقتدون به في حياته القائمة على المحبة والفداء. ويجد بلاثيوس أن في كل من التجسد والحلول، اتحاد للاهوت بالناسوت دون أن يختلطا. ويبدو لبلاثيوس أن مقولة الحلاج: "أنا الحق" لا تدل على أكثر مما تدل عليه عبارة بولس: "المسيح يحي فيَّ"، أي أن كلامهما مجاز. وعليه فليس هناك حسب بلاثيوس لا حلول ولا وحدة وجود. ثم يُشير إلى أن الصوفية المتأخرين -بهذا التعميم- ومن بينهم ابن عربي، صوروا الاتحاد (الوصول) على أنه إفناء للشخصية الإنسانية في الله.

ويرى بلاثيوس أن ابن عربي يَعتبر أن التمايز بين الله والانسان هو تمايز عقلي ومنطقي فقط، أي أن الله والانسان مظهرين لجوهر الواحد الأحد. والوجدان الصوفي هو الذي يكشف للإنسان عن هذه الهوية الفعلية بين الإنسان والله[2]. ونلاحظ هنا أن بلاثيوس الذي يعتبر بدوره أن ابن عربي من أهل السنة، يتكلم عن الألوهية كجوهر، فإذا كان هذا الأمر مقبولا في المسيحية، فإن أهل السنة ينزهون الله على أن يكون جوهرا أو جسما أو عرضا. وهنا يظهر تهافت بلاثيوس في البحث عن المتشابهات بين التصوف الإسلامي والعقيدة المسيحية، ورغم أن هذه المحاولة قد يكون فيها رغبة لتقريب التصوف الإسلامي من المسيحيين، وهم قراء بلاثيوس بدرجة أولى، فهي من ناحية أخرى ستؤدي بالمسلمين كقراء لمثل هذه الدراسات، إلى النفور من التصوف الإسلامي، وربما زيادة شدة العداء له وتوسيع دائرة الصراع، فبعد أن كان محصورا بين الفقهاء والصوفية، تتسع الهوة لتشمل أنصار كل فريق. ومن ثمَ تشتد درجة استقطاب العامة بين الطرفين، وهذا ليس في صالح العالم الإسلامي، بل هو يخدم أجندات غربية.

– عند بحث فكرة الانسان الكامل، يعتبر بلاثيوس أنه فيها تلتقي عند ابن عربي، الميتافيزيقا الأفلوطينية والعرفان (الغنوصية) بعقيدة التجسد المسيحية، وتصبغها بصبغة حلولية أوضح. بل يعمم بلاثيوس قائلا بأنه: "... وعلى الرغم من كل التحفظات، فإن أساس فكره حلولي في التصوف، كما كان في العقائد". كما يرى بلاثيوس أن تصور ابن عربي لمحمد ﷺ فيه نفس ملامح تصور بولس للمسيح عليه السلام على أساس أنهما ضمن السلسلة السرمدية لتجليات النور الإلهي، التي تشمل جميع الأنبياء منذ عليه السلام. هذه السلسلة التي يمكن للصوفي أن يدخل ضمنها عند وصوله إلى مقام الوصول والاتحاد، ويصبح إنسانا كاملا. هذا الاتحاد

1. المصدر السابق، ص 253. 254.
2. المصدر السابق، ص 257.

الذي يقول بلاثيوس أنه عند ابن عربي بمعنى المحايثة التامة للألوهية في الانسان.[1]

ج . منهج التأثير والتأثر:

وفيه ينصب اهتمام الباحث على كل ما له علاقة بتأثير أو تأثر بين طرفين أو قضيتين أو جهتين أو أكثر في الدراسة. وهي هنا التصوف الإسلامي مع تجارب صوفية أو روحية عُرفت في المجتمعات الأخرى. وهذا المنهج حاضر بقوة في دراسة بلاثيوس لابن عربي.

وبلاثيوس يشير إلى أن الإسلام وما فيه من روحانيات، قد تعايشت مع أشد الأفكار الفلسفية والدينية تباينا، فهناك من ناحية الافلاطونية المحدثة السكندرية بما تكون فيها من روحانيات وتجارب صوفية. وهناك الغنوصية وهي خليط متفاوت من العناصر الهلينية والشرقية، وهي فرقة دينية اشتملت على جانب صوفي نظري، وثمة من ناحية ثالثة الزهد المسيحي وهو منهج عملي في الحياة، اشتمل بدوره على رؤية صوفية نظرية. ثم لا يكتفي بلاثيوس بالإشارة للتعايش، بل يُلمح للتأثر قائلا: "وينبغي أن نضيف إلى هذه العناصر الثلاثة المتداخلة، عوامل من الممكن أنه كان لها تأثير في نشأة الروحانيات الإسلامية. ونعني بها النماذج البعيدة جداً للبوذية الهندية". ثم يُحيل بلاثيوس في الهامش إلى الدراسة التي قام بها المستشرق الفرنسي لويس ماسنيون الموسومة بـ: (بحث في نشأة المصطلح الفني في التصوف الإسلامي) التي عُرضت فيها صورة جامعة للتأثيرات المحتملة في الروحانيات الإسلامية، بل التأثر حسب بلاثيوس قد يكون وقع حتى من النماذج والتجارب الروحية البعيدة للبوذية الهندية [2].

ويظهر هوس بلاثيوس بتتبع ما قد يُحتمل فيه تأثر، وأنه يجب ألا يَغفل عن منهجه في البحث عن التأثير والتأثر أثناء القيام بعمليات المقارنة، حين تكلم عن موضوع الخرقة وانتقالها عند المتصوفة، فقال: "... لكن ينبغي ألا نغفل مع ذلك عن السوابق لهذا في الرهبانية المسيحية: فلا أحد يجهل أن ثوب الراهب الصالح كان يَنظر إليه الرهبان المتوحدون والديرانيون على أنه بركة، ولهذا كان يُعطيه لأحد مريديه المفضلين، تماما كما سيحدث بعد ذلك في الإسلام ببضعة قرون. وابن عربي نفسه، قبل أن يغادر الأندلس متجها إلى المشرق، تلقى الخرقة من يدي أبي القاسم عبد الرحمان بن علي"[3].

وفي نفس الإطار يقول بلاثيوس عن آداب التصوف: "... وفي هذا نرى سمة واضحة من سمات محاكاة الرهبانية المسيحية، كما في ملامح عديدة أخرى في تنظيم الخلوة مما أتينا على ذكره. ومن المستحيل أن نسردها كلها من أجل المقارنة التامة، لكن ليس من الحكمة

1 . ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص 258.257.

2 . المصدر السابق، ص 108.

3 . ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص131.

أن نغفل عن التشابه، في الخطوط العامة بين بعضها"[1]. فهنا إشارة للمحاكاة أي تقليد للرهبانية المسيحية والتأثر بها. فقد ارتبط استعمال بلاثيوس لمنهج المقارنة مع عدم الغفلة عن إبراز التأثر والتأثير. وهو ما جعل عبد الرحمان بدوي يقول في مقدمة ترجمته لدراسة بلاثيوس لابن عربي: "ولكن آفة أسين بلاثيوس في نفس الوقت اندفاعه أحيانا في تلمس الأشباه والنظائر، استنادا إلى قسمات عامة ومشابهات قد تكون واهية، بحيث يتأدّى منها إلى افتراض تأثير وتأثر، مع أن الأمر في مثل هذه الأحوال، لا يتعدى الأشباه والنظائر الإنسانية العامة التي تولدت عن نفس الظروف، لا عن نفس التأثير"[2]. ومما ذُكر من تأثر وتأثير في دراسة بلاثيوس لابن عربي ما يلي:

أولا: فيما يخص أسس مذهب ابن عربي في التصوف، ذكر بلاثيوس قضايا يرى أن ابن عربي تأثر فيها بغيره، دون بيان لأوجه التأثر بدقة وبيان محل ذلك التأثر. وهو يؤكد أن أهم جانب يتعلق بمبادئ التجربة الروحانية، الذي يسميه بعلم النفس الصوفي، ونظرا لطابعه التجريبي عند ابن عربي، فهو يتميز بأنه أكثر أصالة وجدة. فبمفهوم المخالفة، يريد بلاثيوس التأكيد على أن التأثر موجود في أغلب الأمور المتعلقة بمذهب ابن عربي، ونذكر منها:

- تأثُر ابن عربي في الأساس الأخلاقي لمذهبه الصوفي بأرسطوطاليس، على أساس أنه المذهب التقليدي في الإسلام في رأي بلاثيوس[3]. فعلى فرض صحة تأثر ابن عربي ومن سبقه في ذلك بأرسطوطاليس، فلا يمكن اعتباره المذهب التقليدي في الإسلام. فلا يصح هذا التعميم هنا، لما في ذلك من المغالطة.
- علم النفس التجريبي السوي عند ابن عربي رغم بُروز بعض الآثار الأرسطية إلا أنه في جوهره أفلاطوني محدث وأفلوطيني على وجه التخصيص[4].
- مذهب ابن عربي الميتافيزيقي هو تكييف للنزعة النفسانية الشاملة عند أفلوطين مع العقيدة الإسلامية[5].
- فكرة التجلي وهي الظهور النوراني للذات الإلهية وصفاتها وللأمور الروحية والإلهية، أخذها ابن عربي عن الاشراقيين وهم ورثة ميتافيزيقا أفلوطين[6].

ثانيا: الأمور التي كانت أصولها أجنبية عن الدائرة الإسلامية.

- يرى بلاثيوس أن الدروس التي تدخل ضمن البرنامج الصوفي أصلها من الرهبانية

1. المصدر السابق، ص138.
2. المصدر السابق، ص 7.
3. المصدر السابق، ص113.
4. ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص113.
5. المصدر السابق، ص113.
6. المصدر السابق، ص 214.

المسيحية[1]. ويذهب بلاثيوس أيضا إلى أن المقامات الصوفية أصولها مسيحية كذلك[2].

– كما أن فكرة كون اللطف الإلهي أساس لسلوك طريق الكمال. وقضية الطاعة التامة للشيخ عند المتصوفة، يعتبر بلاثيوس أن أصلهما مسيحي[3].

– ويؤكد بلاثيوس ما ذهب إليه المستشرق الألماني فنسنك في دراسته حول كتاب اليمامة لابن عبري، أن منهج التصوف في الإسلام أُصوله تقوم على النظرية الافلاطونية المحدثة والعقيدة المسيحية في التطهير. على أساس أن ابن عربي جعل للتطهير ثلاث مراتب وهي: تزكية النفس ثم تطهير القلب ثم تجلية الروح.[4]

– برنامج المحاسبة (كتابة ما يجب تجنبه أول النهار ثم مراجعة كل الأعمال آخر النهار، فإما تأنيب للنفس وإما حمد لله على التوفيق) يرى بلاثيوس أنه دخل للتصوف الإسلامي المشرقي منه والمغربي، عن طريق المسيحية، لأنه ظهر فيها منذ زمن بعيد. كما أنه انتقل إلى الرهبانية المسيحية الغربية. وينبه بلاثيوس إلى أن ماسينيون لم يفهم عبارته في أحد دراساته، وظن أنه يفترض أن الكاهن الاسباني اغناطيوس دي لويولا مؤسس الفرقة اليسوعية في القرن السادس عشر ميلادي، قد أخذ برنامج المحاسبة عن الإسلام، والأصح أنه اكتفى بالقول: "لكن لا يمكن الجزم بيقين أنه أخذها عن الإسلام"[5]. وهو ما يؤكد التسرع التسرع الذي عُرف به بلاثيوس للإشارة لكل ما يحتمل أن يكون فيه تأثير أو تأثر. ومع ذلك يكون الرجل بعيدا عن التحيز، فهو يُغامر ويُشير إلى احتمالات تأثر المسيحيين، بما فيهم زعمائها، بأفكار ذات أصول إسلامية.

– ويذهب بلاثيوس إلى أن السماع للأناشيد الدينية، لا بد من البحث عن أصوله خارج دائرة الإسلام، لأنه يُعتبر فيه بدعة. وهو يُرجح أن المتصوف ذو النون المصري، وهو من أصل غير عربي، فهو نوبي ولد في أخميم من صعيد مصر، الذي عُرف بسياحته وأسفاره وكثرة تأمله، يكون قد أخذ فكرة السماع عن القديس باخوم تلميذ فيلمون في التصوف، الذي يُعد المؤسس الأول للديرانية المسيحية. لأن ذي النون المصري حسب بلاثيوس هو أول من رتب الأحوال والمقامات ونشر السماع.[6]

– وبعد إشارته إلى أن ابن عربي يَنهى عن السماع، يرى بلاثيوس أن ما لحقه من إضافات كالرقص، التصفيق، الموسيقى، الوجد، تقطيع الثياب والأشعار الغزلية، كلها دخيلة على السماع في المسيحية والإسلام، بصورته الصارمة وأسلوبه الكلاسيكي المحكم.

1. المصدر السابق، ص139.
2. المصدر السابق، ص 192.
3. المصدر السابق، ص145.
4. المصدر السابق، ص148، 148 (ه).
5. ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص 160(ه). 161(ه).
6. المصدر السابق، ص180.173.

ويميل بلاثيوس إلى فرضية تُرجح أن ما أُضيف للسماع، هو تأثر بلغ حد التزاوج باليوجا في اتحاد النفس بالله وتقاليد الديانة الهندوسية في التنويم المغناطيسي، الذي يقوم على الإنشاد والرقص.[1]

– الذكر المخصص بعبارة (لا إله إلا الله) بما فيه من إيقاع وطريقة مخصوصة كما ذكرها ابن عربي كأحد عناصر الخلوة، يرى بلاثيوس أن أصولها لا هي إسلامية ولا هي مسيحية، وعليه فإن أصولها لا بد أن تكون من الأديان الهندية. وذلك لأنه يجد أن مذهب الفيدا كما جاء في الأوبانيشاد (وهو الكتاب المقدس عند الهندوس) يجعل غاية الكمال والسعادة في حشد الروح باستبعاد كل خاطر غير فكرة الموجود المطلق، وأصحاب اليوجا في الهند كانوا يستخدمون من أجل الوصول لهذه الغاية طريقة في الإيحاء الذاتي التنويمي، شبيهة جدا بما قرّره ابن عربي في طريقة الذكر المخصوص بالخلوة[2]. وهذا مثال عن الخلل في طريقة الاستدلال عند بلاثيوس. فطريقة ذكر الخلوة عند ابن عربي، بما أنه لا سوابق لها في المسيحية، ولا أثر لها في التقاليد الإسلامية، فإنه حتما حسب بلاثيوس لابد من الانتقال مباشرة إلى الاحتمال الثالث وهو التقاليد الهندوسية. وكأنه لا توجد احتمالات أخرى على فرض التأثر بالغير، في حين أن المسلمين ومنهم ابن عربي الذي عُرف بكثرة أسفاره، عايشوا مجتمعات أخرى كاليهود والمجوس والصابئة وغيرهم، هذا إذا كان هناك ضرورة للبحث عن سوابق وأصول خارجية للذكر. فهذا يؤكد هوس بلاثيوس في البحث عن السوابق لكل شيء، وطلبه لكل ما يُحتمل أن يكون فيه تأثر.

– المبدأ الأساسي في مذهب ابن عربي، الذي يسميه بلاثيوس بالطابع الوهبي المجاني لكل الأحوال والمنازل (أي أنها في الأصل هبة وتوفيق من الله قبل أن يكون تحصيلها مشروط بممارسة صوفيه) يرى بلاثيوس أن هذا المبدأ أُصوله مسيحية، ويتفق كل الاتفاق مع مذهب القديس يوحنا الصليبي، ولذلك يعتبره مبدأ سليم[3]. وهنا يبرز أمر لطالما عُرف به المستشرقون، فهم لا يكتفون بمجرد مقارنة الأمور الإسلامية بما يمكن أن يقابلها في المسيحية، أو اعتبار أن تلك الأمور أُصولها مسيحية أو مُتأثرة بها، بل يذهبون إلى جعل المسيحية معيار وميزان لتحديد السليم والصحيح في الإسلام مما هو شاذ وغير سوي أو خاطئ تماما.

– يرى بلاثيوس أن ابن عربي يَعتبر -كما سيفعل يوحنا الصليبي بعده أن المشاهدة الصوفية، في التجربة الميتافيزيقية الجليلة، هدفها أن تكون مباشرة وبغير أحوال، وهي تجربة مظلمة في ذاتها، تُشبه تجربة ديونيسيوس الأريوفاغي (عاش في القرن الأول الميلادي)،

---

1. المصدر السابق، ص 181.180.

2. ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص187.

3. المصدر السابق، ص 228.

التي تُخضع النفس والجسم لمخاوف وأنواع من القلق الشديد. تلك التشابهات في الفكر أو الاصطلاح يبدو فيها مصدر مسيحي، إلا أن ذلك لا يدل حسب بلاثيوس على أن الظواهر التي وصفها كل منهما هي من نفس النوع والطبيعة.[1]

– وعن أصل استخدام شعر الغزل للتعبير عن المحبة الإلهية يقول بلاثيوس: "... والأصل في هذه الحيلة اللطيفة الغامضة الأدبية، التي تستخدم الألفاظ الشهوانية الدنيوية للتحليل والتعبير عن الفيوضات الروحانية للحب الإلهي، يرجع إلى المسيحية والأفلاطونية المحدثة في آن واحد، لأنها ناشئة وصادرة عن (نشيد الإنشاد) مفهوما على أساس تفسير المفسرين الرمزي في عصر آباء الكنيسة، على ضوء مذاهب الاسكندرانيين (الأفلاطونيين المحدثين) الذين رأوا أن الله هو المثل الأعلى واليُنبوع للجمال المطلق"[2].

يجد بلاثيوس أن بُذور المسيحية واضحة في الشعر الصوفي حول الحب الإلهي، حتى أن نظرية كليمانس الاسكندراني (توفي بين211 و215م) والقديس باسيلوس(توفي سنة 379م) التي تُقلل من شأن من يعبدون الله كالعبيد (خوفا منه) أو المأجورين (طمعا في الأجر) وتُفضل أحباء الله الذين يعبدونه حبا في ذاته، قال بهذه النظرية المتصوفة المسلمين، ومن بينهم الغزالي، الذي ذكرها في كتابه "الاحياء".[3]

– ويذهب بلاثيوس إلى أن مصطلح العلم اللدني أو المعرفة الصوفية، فيها محاكاة للكلمتين اليونانيتين " Theoria،Gnosis " اللتين عَبّر بهما الفلاسفة الافلاطونيون المحدثون في الإسكندرية، وهي المعرفة التي تسري من الله وليست مكتسبة من العبد. ولذلك فهو يفسر أنواع تلك المعرفة الصوفية انطلاقا من الرموز الافلاطونية والمسيحية: فالأولى هي المكاشفة وهي الرؤيا، أما النوع الثاني وهو التجلي كشكل آخر يتخذه العيان الصوفي، يجده بلاثيوس ترجمة أمينة للكلمة اليونانية Photismos. والنوع الثالث وهو المشاهدة، فهي رؤية واضحة وتجريبية تحدث بعد أن تنطوي الحجب التي تحجب ما هو إلهي وتُشرق النفس بأنوار الأعلى. ولذلك يجد بلاثيوس أن الأفلاطونيون المحدثون الاسكندرانيون سموها بالرؤية.[4]

ثالثا: تأثير ابن عربي في غيره.

– يذهب بلاثيوس إلى أن ابن عربي كان له أثره وتأثيره في كثير من المتصوفة والاشراقيين في العالم الإسلامي[5]. كما كان له أثره وتأثيره في العالم المسيحي، ومن الأمثلة على ذلك تأثيره البالغ في دانته أليجيرى، الذي استفاد من أوصافه للآخرة واستوحاها فنيا في

1. المصدر السابق، ص 221.
2. ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص 244.
3. المصدر السابق، ص 248.247.
4. المصدر السابق، ص 214،212،211، 217.
5. المصدر السابق، ص98.96.

قصيدته الشهيرة (الكوميديا الإلهية)، حتى أن بلاثيوس قال: "إنه لا يحق لنا أن نُنكر فضل هذا المفكر الشاعر الاسباني المسلم، أعني ابن عربي، على العمل العبقري الذي قام به دانتيه أليجيرى في قصيدته الخالدة التي بلغ بها غاية المجد"[1]. فبلاثيوس كان سبّاقا بهذا الاعتراف الصريح، في مقابل نزعة غير منصفة عند غيره من المستشرقين، تسعى دائما لعدم الاعتراف بمثل ذلك الحق. كما نلاحظ هنا تأكيد بلاثيوس على أن ابن عربي هو مفكر وشاعر اسباني، وهو مما كان يهدف لإبرازه في دراسته.

– يرى بلاثيوس أن ابن عربي قال بأن الكرامات لا تخص من وصلوا للكمال الروحي فقط، فقد تظهر مع غيرهم. هذه الفكرة رددها بعده بثلاث قرون (في القرن 16م) كبار الصوفية المسيحيين في الغرب، مثل القديس يوحنا الصليبي والقديسة تريزا الآبلية، اللذين أكّدا كذلك على أنّ الكرامات وخاصة الظاهرية الفيزيائية، هي امتحان أكثر من كونها منحة[2]. ومع ذلك فبلاثيوس بعدها لا يُصرح كما عودنا، أن في ذلك تأثر من طرف التصوف المسيحي بابن عربي، بل يَعتبره توازٍ عجيب. ويُشير في عبارة بعد ذلك إلى ما قد يُوهم بأن ابن عربي قد تلقف الفكرة من آباء الرهبانية المسيحية الشرقية[3].

– يذهب بلاثيوس إلى أن لوليوا في كتابه "البراهين العجيبة" نقل حرفيا التشبيه الذي ذكره ابن عربي في معرض كلامه عن التجلي الإلهي، الذي مثّل فيه النور الباقي في النفس البشرية بالنور الباقي في ذُبالة المصباح المطفأة تواً. ثم استعمل هذا التشبيه بعد ذلك الراهب الفرنسيسكاني البلجيكي هارف (في كتابه السفرة) في القرن 15م والراهب أوزونا (في كتابه الأبجدية الثالثة) في القرن 16م.[4]

– يعتبر بلاثيوس أن المتصوفَين الاندلسيين أبو العباس المرسي وبن عباد الرندي، هما الوريثان الشرعيان لروحانية ابن عربي في الجانب المتشدد في الزهد والتقشف، ومن خلالهما وطريقتهما الصوفية التي عرفت في الأندلس وهي الطريقة الشاذلية، يُلمح بلاثيوس لتأثير ابن عربي في القديس يوحنا الصليبي.[5]

وعموما أشار بلاثيوس إلى تأثر الرهبانية المسيحية -خصوصا في اسبانيا- بالتصوف الإسلامي، وهو ما ذكره جرثيه جومث في مجلة الأندلس (مدريد، سنة 1944) أن غاية بلاثيوس من الدراسات التي قام بها: "تقرير الوحدة بين التاريخ والثقافة الانسانيتين، واستبعاد الأشباح الخداعة لدعوى الذرية بغير أم، ومن هذه القمة أبصر تأثيرات إسلامية

1. ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص 99.
2. المصدر السابق، ص 207.
3. المصدر السابق، ص 208.
4. المصدر السابق، ص 215.
5. المصدر السابق، ص 276. 277.

في التصوف الاسباني المسيحي في عصر النهضة"[1].

رابعا: المنهج التحليلي:

وهو المنهج الذي لا غنى عنه في مثل هذه الدراسات، فهو منهج يقوم على دراسة الإشكالات العلمية المختلفة، باستعمال عمليات ثلاث، قد تجتمع كلها أو بعضها في الدراسة الواحدة. أولها التفكيك (أو التفسير وارجاع العناصر إلى أصولها). والعملية الثانية هي التركيب (أو الاستنباط بناء على عناصر علمية لتقعيد قواعد وأصول أو نظرية جديدة أو التجديد في قضية جزئية). أما العملية الثالثة فهي التقويم (بداية بالنقد ثم الترشيد والتصحيح)[2]. وقد استعمل بلاثيوس المنهج التحليلي بعملياته الثلاث في دراسته، فوقف فيها على مؤلفات ابن عربي، التي يصعب على الكثيرين دراستها. ولذلك يقول بدوي علي أسين بلاثيوس أنه: "بارع التحليل، عميق الفهم، يستقصي أطراف الموضوع، ويملك ناصية البحث. ولهذا جاءت دراسته من هذه الناحية ممتازة خليقة بعناية الباحثين"[3].

1. **التفكيك وآلية الافتراض:**

مارس بلاثيوس عملية التفكيك من الناحية المنهجية بمهارة عالية، فكان له إشارات متكررة حول المترادفات وما يقابلها في اللغات الغربية، ومن ذلك كلامه عن الكرامات، إذ ذهب بلاثيوس إلى أن هذا المصطلح له علاقة وثيقة جدا من الناحية المعنوية بالكلمة اليونانية اللاتينيةCharisma التي أدخلها القديس بولس في رسالته الأولى إلى أهل كوروثوس (أصحاح12، جملة9) للدلالة على المواهب والأفضال الاستثنائية وفوق المعتادة، التي يُشَرف بها الله النفوس المختارة. وكلمة كرامة في العربية مرادفة من ناحية الاشتقاق لكلمة موهبة وعطية.[4]

وفي إطار التفكيك تطرق بلاثيوس لبرنامج الخلوة، فذكر الاعتكاف وقدّم تلخيصا حوله. وذكر أن الصوم أحد أركان الاعتكاف، وهو انقطاع عن الأكل والشرب من طلوع الشمس إلى غروبها، والصحيح أنه يدوم من طلوع الفجر إلى غروب الشمس. ما يجعلنا نشك في أنه لم يرجع إلى المصادر الإسلامية، أو أن هناك خطأ في الترجمة (لأن عبد الرحمان بدوي صاحب الترجمة على غير عادته في هذه الدراسة، لم يُسجل أي ملاحظة على ذلك). والغريب أن بلاثيوس أحال القارئ إلى كتب فقهية لمن أراد التوسع في الموضوع، وهي: مختصر خليل في الفقه المالكي، ترجمة جويدي الذي نشرت دار هوبلي سنة 1919م، وأحال كذلك لبداية المجتهد لابن رشد، مع ذكر للصفحات.[5]

---

1. ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص17.
2. أبجديات البحث في العلوم الشرعية، فريد الانصاري، ص99.96.
3. ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص 8.
4. المصدر السابق، ص 193.
5. ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص183، 184(ه).

وفي إطار القيام بعملية التفسير وقع بلاثيوس في الاستعمال المفرط لافتراض التأثير والتأثر الذي ذكرناه سابقا، وهو ما جعل عبد الرحمان بدوي يقول: "وغلوه في هذه الناحية كثيرا ما يُباعد بينه وبين تقرير الحقائق التاريخية... ولهذا ننبه هنا إلىأنه ينبغي أن نأخذ أقواله هنا، فيما يتعلق بالتأثير والتأثر، بأشد الحذر، لأن منهجه هنا غير محكم.... أما أن نفترض من مجرد التشابه، أن ثمة مأثرا ومتأثرا، فهذا أمر بمعزل عن التحقيق الدقيق والمنهج العلمي السليم"[1].

وآلية الافتراض كثيرا ما يستعملها بلاثيوس دون تقديم الأدلة على صحة الفرضية، أو رفضها في حالة عدم توفر الأدلة، من ذلك نجد أن بلاثيوس يقول: "... الانفعالات العنيفة والوجد والسبحات التي يحدثها السماع (الغناء والموسيقى الدينية) وفي كل هذه الأحوال نجد أن هذه العملية التحضيرية، البعيدة تماما عن التقاليد الصوفية المسيحية الأصيلة، تبرر افتراض عدوى من خارج الإسلام، ربما من البوذية، لتفسير هذين النوعين: السماع والذكر"[2]. فإضافة إلى ما يظهر في هذه العبارة من تأكيده على ضرورة الافتراض، مع عدم تقديم أي أدلة علمية لتأكيد أو رفض الافتراض، يظهر كذلك في هذه العبارة استحضار واضح للمسيحية كمعيار للقياس والحكم على القضايا المتعلقة بالتصوف عند المسلمين.

ونظر لحُضور آلية الافتراض وبدون مبرر أحيانا نجد أن بلاثيوس ورغم كلامه المسبق عن إقرار المتكلمة والمتصوفة بوجود الكرامات في الإسلام، وقد أشار من بينهم في الهامش إلى الغزالي وكتابه "الاقتصاد في الاعتقاد"، على أساس أنه قد رجع إليه، يرجع فيقول: "بعد افتراض صحة فكرة الكرامة، كما أقر بها الإسلام"[3]. وكأنه يشكك هنا فيما ذهب إليه المتكلمة والمتصوفة المسلمين، دون مناقشة ذلك. ثم يذهب بعدها إلى أن ابن عربي سيُفصل فيما لم يَقُل به من سبقه من علماء الإسلام، حينما جعل الكرامات على نوعين: ظاهرية مادية وباطنية روحية.

2. الاستنباط وآلية التعميم:

استطاع بلاثيوس أن يقدم للقارئ صورة متكاملة عن مذهب ابن عربي وتصوفه في مختلف الجوانب، بغض النظر عن مدى دقة ما وصل إليه وصحته، إلا أنه بالغ في التعميم، ومن ذلك أنه في معرض كلامه على المقامات الصوفية يقول: "... فكما رأينا بالنسبة إلى النظريات والممارسات التي درسناها حتى الآن، نجد في هذه أيضاً أصولا مسيحية"[4]. فالقارئ هنا وهو في نهايات هذه الدراسة عن ابن عربي والتصوف الإسلامي،

---

1. المصدر السابق، ص 8.7.
2. المصدر السابق، ص 228.
3. ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص 194.193.
4. المصدر السابق، ص 192.

ستترسخ في ذهنه أن كل نظريات ابن عربي والتصوف الإسلامي أصولها مسيحية.

ومن التعميم أيضا قول بلاثيوس أن الشعراء الصوفية في الإسلام، من عرب وفرس، كانوا خلفاء للرهبانية المسيحية والأفلاطونية المحدثة، فتوسعوا في عملية التأويل، وكان ذلك على هامش نشيد الأناشيد (أحد أجزاء الكتاب المقدس المسيحي). مؤلفين على أساس موضوع الحب أشعاراً ذات نفحة صوفية. وقد شارك ابن عربي في هذه الطريقة الرمزية الجميلة، كما وصفها بلاثيوس، بدوانين (ترجمان الأشواق وذخائر الأعلاق)[1]. ويرى بلاثيوس أن الصوفية وبهذا التعميم، نسبوا إلى النبي ﷺ آراء موغلة في الروحانية العالية، مستمدة من الرهبانية المسيحية، وعبادات ومجاهدات في التعبد والفضيلة غريبة عن الإسلام الأصلي[2]. وكان على بلاثيوس أن يقول بأن وضع الأحاديث النبوية قد يكون وقع من بعض الصوفية. ثم إن بلاثيوس هنا لا يذكر أي سند أو دليل على كلامه، ثم يُعمّم ببساطة هذا الفعل، الذي هو من الأمر الخطير عند المسلمين. وقد يكون مرد ذلك إلى أن مثل هذه الأمور هينة عند المسيحيين، فقد وقعت في كتابهم المقدس.

ومن التعميم أن بلاثيوس ذكر أن مفهوم الاله عند الصوفية حسب ابن عربي هو "الوجود المطلق"، الخالي من كل علاقة وحالة واسم وصفة. وأنه لا يمكن إدراكه الا باستبعاد كل معرفة متميزة، حسية وخيالية ومنطقية، موضوعها ومحتواها هو المخلوقات[3]. فهذا التعميم لأمر خطير عقديا، يذهب إليه بلاثيوس مع عدم الإحالة إلى كتب ابن عربي ومحل الشاهد فيها.

وجدير بالذكر أن طريقة بلاثيوس في التحليل والاستنتاج والاستنباط فيها شيء من التسرع، جعلته مثلا يعتبر أن الله في الإسلام يُصور على أنه شخص حقيقي، صفاته أقرب إلى الموجود الشبيه بالإنسان منه إلى الموجود المتعالي على الانسان. وأنه مع ذلك هناك تمييز صريح بين الخالق والمخلوق، ولا شك في إمكانية قيام علاقة دينية بينهما. ومع أن القرآن يتكلم عن الحب الإلهي، المباشر والمتبادل، فإن العلاقة الدينية تُصور غالبا على أنها علاقة بين العبد والإله والمولى القدير. ويجد بلاثيوس أن العقيدة الصارمة الوارد في القرآن الكريم، يُسيطر عليها الخوف من الله أكثر من المحبة، وعليه يستنتج أنها لا تكفي لحصول الشعور بالحضور الإلهي والأُنس به في النفس، الذي يقوم عليه التصوف. والخُلاصة التي وصل إليها بلاثيوس من خلال بحثه، هي أن الإسلام لم يتخلص من تلك الصلابة ويزداد مرونة في اتجاه الروحانية، إلا باتصاله بالديانات الأخرى وخاصة المسيحية[4].

---

1. المصدر السابق، ص 245.
2. المصدر السابق، ص 256.
3. ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص 228.
4. المصدر السابق، ص 256.

فهو يذهب إلى هذه الخلاصة رغم أنه أشار قبلها إلى أن الممارسات الصوفية كانت موجودة عند المسلمين الأوائل، فهو يقول: "وفي القرن الخامس الهجري (11م) جمع الغزالي في الإحياء الآراء الخاصة بالتأمل المنهجي التي قال بها ومارسها عمليا الصوفية المسلمون منذ صدر الإسلام"[1].

3. عملية التقييم والنقد واعتماد المسيحية كمعيار وميزان للتقييم:

مارس بلاثيوس عملية التقييم في كل فصول دراسته، وهو ما ظهر خاصة في المقارنات التي قام بها وما سجله من تأثير وتأثر، فقد تميز بلاثيوس بدراساته النقدية، وهو ما جعل بدوي يصفه قائلا: "سيظل أسين بلاثيوس عَلما حيا من أعلام البحث العميق والبحث الناقد والادراك الموحي والوجدان المشبوب"[2]. إلا أننا وجدنا أنه يعتمد المسيحية كمعيار للتقييم وميزان لتحديد مدى صحة مذهب ابن عربي والتصوف الإسلامي عموما.

وقد أشرنا إلى ذلك في بعض الشواهد التي ذكرناها سابقا من كلام بلاثيوس. فالملاحظ أن في فكر بلاثيوس حضور واضح لمبدأ المركزية الأوربية بكل مكوناتها وموروثها وعلى رأسه المسيحية، خاصة وأن بلاثيوس هو رجل دين، ويظهر في دراسته أنه كان يجتهد لضمان قبول عمله من طرف الكنيسة والمستشرقين. وهذا المنحى في أعمال بلاثيوس جعل رينيه غينون (الذي تسمى عبد الواحد يحي بعد إسلامه) وهو الخبير بالبيئة الغربية وبأعمال المستشرقين وأهدافهم، يقول: "والذي يُخشى على كل حال، هو أن التظاهر بالتعاطف يُخفي سريرة مبطنة للتبشير، بل حتى للإلحاقية إن أمكن القول (أي جعل المفاهيم السامية في الملل الشرقية كالتابعة وكالملحقة للمسيحية) ونحن نعرف الذهنية الغربية غاية المعرفة..."[3].

خاتمة

درس المستشرق الاسباني ميجل أسين بلاثيوس ابن عربي ومذهبه الصوفي دراسة أكاديمية حيادية، تُعتبر إلى حد كبير متحررة من كل الطابوهات، فلم تكن فيها نزعة الدفاع ولا نزعة الهجوم. وقد اعتمد في دراسته لابن عربي عدة مناهج، على رأسها المنهج الفرداني أو الذاتوي (وهو ما يسمى بدراسة حالة، واختيار نموذج تمثل في شخصية ابن عربي) كما اعتمد على المنهج المقارن ومنهج التأثير والتأثر، واعتمد في كل ذلك على المنهج التحليلي. وقد وصل بحثنا إلى مجموعة من النتائج نذكرها في النقاط الاتية:

1 . حاول بلاثيوس بدراسته لابن عربي خدمة بلاده إسبانيا، بإبراز من نشأ فيها ولو لم تكن أصولهم إسبانية غربية، وذلك باعتماده على المنهج الفرداني الذاتوي وتسليط الضوء

---

1. المصدر السابق، ص 167.

2. ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، ص 20.

3. التصوف الإسلامي المقارن، عبد الواحد يحي، ص166.

على نموذج وتمثل هنا في شخصية ابن عربي. وقد أكد بلاثيوس على أهمية تلك البيئة الإسبانية باعتماده على منهج المقارنة بين ابن عربي ومذهبه والرهبانية المسيحية، وبالخصوص مقارنته بالرهبان الأسبان، وقارن مذهبه أحيانا بالروحانيات الشرقية. ومن ثَمَ حاول الوقوف انطلاقا من استعماله لمنهج التأثير والتأثر على تلك التشابهات والتأثيرات، وانساق رغم محاولته التزام الموضوعية، وتجنب التحيز إلى الرأي الذي يفترض مسبقا فكرة الأصول الخارجية للتصوف الإسلامي ومذهب ابن عربي بالخصوص. إلى درجة بدا فيها بلاثيوس مبالغ في كل ذلك، اعتمد فيها على مجرد التكهنات بدل من الأدلة العلمية.

2. درس بلاثيوس ابن عربي وتصوفه ليُعرف الغربيين من بني جلدته به، فاستعمل مصطلحاتهم ومفاهيمهم لتقريب المعاني، وجعل منها ومن قيمهم ومعتقداتهم المسيحية ميزان للحكم على مفاهيم ابن عربي ونظرياته وتصوفه. وهو ما يجعل عمل بلاثيوس يندرج ضمن إطار المركزية الأوربية التي لازمت المستشرقين، فهم وإن لم تحركهم نفس الدوافع ولا عملوا ضمن رؤية واحدة ولم يعتمدوا على منهج واحد، لكنهم كانوا يعملون داخل إطار واحد، هو إطار المركزية الأوربية، فجاءت كل أعمالهم تسعى لتعزيز وتقوية هذه المركزية التي ترى بأن أوربا وحضارتها بما فيها الموروث المسيحي، هي المركز وما عدا ذلك فهوامش. ورغم ذلك حاول بلاثيوس الخروج عن ذلك الإطار، بإعلائه من شأن الحقبة الإسلامية في تاريخ إسبانيا، وبيانه لأثرها وتأثيرها وأن لها دورا في بناء الحضارة الإنسانية. ففي هذا السياق تميز بلاثيوس بجرأته في الاستنتاجات التي عُرف بها، وكان في بعضها معارضا لفرضيات كبار المستشرقين.

3. بغض النظر عن مدى دقة بلاثيوس في التعريف بمذهب ابن عربي وصحة ما يذكره حوله، يَشعر قارئ دراسة بلاثيوس لابن عربي أنها ذات منحى إيجابي، حاول فيها الإنصاف والالتزام بالموضوعية. وعليه تكون هذه الدراسة محاولة لتقريب التصوف الإسلامي من المسيحيين، وهم قراء بلاثيوس بدرجة أولى، وربما تكون دراسته محاولة لسد حاجة المجتمعات الغربية في الجانب الروحي، وأراد بلاثيوس كونه رجل دين تَقديم نظريات وتجربة روحية متكاملة للرهبانية المسيحية لسد ثغراتهم ودعم تجاربهم.

4 . هذه الدراسة من ناحية أخرى، ولما فيها من تهافت لإيجاد المتشابهات بين التصوف الإسلامي والروحانيات الشرقية والمسيحية تؤدي بالمسلمين كقراء لمثل هذه الدراسات، إلى النُفور من التصوف الإسلامي، وتأجيج نزعة العداء تُجاهه، وتوسيع رقعة الصراع الذي كان محصور تاريخيا بين الفقهاء والصوفية. وهو ما يجعل درجة استقطاب العامة تشتد بين الطرفين. هذا الأمر الذي يعتبره محمد عابد الجابري هدفا مرسوما مُسبقا ومخططا له في مثل هذه الدراسات الاستشراقية للتصوف الإسلامي.

5 . قدم بلاثيوس صورة مغايرة للصورة النمطية التي رسمها غيره من المستشرقين عن العالم الإسلامي، كونه يتقيد بالعبادات كطقوس وشكليات بلا معاني وأسرار. فقد أبرز بلاثيوس ما يمتلكه الفكر الإسلامي من ثقافة روحية واسعة وإنتاج فلسفي وصوفي غزير،

ولم يتحامل على الإسلام. وربما يرجع ذلك لتغلغل الحضارة الإسلامية وثقافتها في الأندلس الاسبانية وهو ابنها. وهنا تظهر أهمية تعارف الحضارات وحوار الثقافات في إزالة الصورة النمطية السيئة وإلغاء خطاب الكراهية وكل أشكال العداء.

ومن التوصيات التي تخرج بها هذه الدراسة نذكر الآتي:

1 . تحتاج أعمال بلاثيوس لمزيد من البحوث لتحديد مدى حضور نفس الأهداف في مختلف أعماله البحثية، ومدى التزامه بالإطار المشترك في أعمال غيره من المستشرقين وأهدافهم.

2 . إنجاز دراسات معمقة للوقوف على مدى دقة بلاثيوس في بلورة مذهب ابن عربي، كما ورد في مؤلفاته.

المصادر:

- القرآن الكريم.
- ابن عربي حياته ومذهبه، ميجيل أسين بلاثيوس، تر: عبد الرحمان بدوي، المكتبة الأنجلو مصرية، 1965.

المراجع:

1. أبجديات البحث في العلوم الشرعية، فريد الانصاري، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، ط1، 1997.
2. أحمد بن محمد التلمساني المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط2، 1997م.
3. التجديد والتراث، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991.
4. التصوف الإسلامي المقارن، عبد الواحد يحي، ترجمة وتعليق عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2013.
5. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1405هـ.
6. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

مناهج المستشرقين في دراسة التصوف من خلال موجز دائرة المعارف الإسلامية

بقلم
د. إيمان فرطاس
معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي- الجزائر
bbousaha@yahoo.com

مقدمة

تعد دائرة المعارف الإسلامية من أشهر الموسوعات العالمية التي ألفها المستشرقون، فكان لها دور كبير في الكشف عن الحضارة الإسلامية، في شتى المجالات الدينية، التاريخية والثقافية. وفي هذه الدائرة تعمق المستشرقون في دراسة موضوع التصوف، الذي وجد فيه بعضهم ضالته للبحث والتنقيب، وإن اختلفت آراؤهم حوله، ففيهم من جذبته الروحانيات للبحث فيه، خاصة من كان منهم من الرهبان والمبشرين، ومنهم من حاول البحث فيه لتأكيد تأثر الإسلام بما سبقه، ومنهم من حاول دراسة الطرق الصوفية لاستثمارها سياسيا، وكذا تأجيج الهوة بين أتباع الطرق، وإثارة النعرات المذهبية، وفئة كان هدفها تشويه الإسلام بإعلاء صورة بعض المتطرفة من المتصوفة والدعوة لإتباعهم. لذا نرى اختلافا بيّنا بين المواد الخاصة بالتصوف وأهله في دائرة المعارف. وقد استعمل المستشرقون في دراستهم للتصوف عدة مناهج حديثة حاولوا تطبيقها للوصول إلى نتائج موضوعية، وقد كانت هناك عدة دراسات تناولت هذه المناهج من أهم هذه الدراسات:

- موقف المستشرقين من التصوف الإسلامي، عبد الرحمان التركي، وهو بحث منشور في مجلة دراسات استشراقية، (ع17، 2019م).

- التصوف في دراسات المستشرقين، لمى فائق أحمد، مجلة كلية التربية الأساسية، مج 20، ع82.

- موقف المستشرقين من دراسة الفرق الصوفية، لطيفة المعيوف، رسالة دكتوراه، جامعة الامام محمد بن سعود السعودية، 1429هـ.

وأغلب هذه الدراسات اهتمت ببيان موقف المستشرقين من التصوف وأهله من خلال كتبهم ومؤلفاتهم، ولم تبرز المناهج التي استخدمها المستشرقون بصورة واضحة، وهو ما اهتمت به هذه الدراسة التي ركزت على المناهج البحثية في موجز دائرة المعارف الإسلامية.

وتهدف هذه الدراسة إلى إلقاء نظرة شاملة حول بعض المواد المتعلقة بالتصوف واستخراج طريقة ومناهج المستشرقين في عرضها، وثمَ الإجابة على الإشكالية الآتية:

- ما هي أهم مناهج المستشرقين في دراسة التصوف في موجز دائرة المعارف الإسلامية؟

واتبعت هذه الدراسة المنهج الوصفي في ذلك وفق الخطة الآتية:

مقدمة تناولت إشكالية الدراسة وأهم الدراسات السابقة، ثم المطلب الأول للتعريف بدائرة المعارف الإسلامية وموجزها، وتناول المطلب الثاني التصوف في موجز دائرة المعارف الإسلامية، وتطرق المطلب الثالث لمناهج المستشرقين في دراسة التصوف، ثم خاتمة فيها أهم النتائج المتوصل إليها وتوصيات.

1. التعريف بدائرة المعارف الإسلامية وموجزها:

تُعرّف دائرة المعارف الإسلامية: (Encyclopedia of Islam) بأنّها " مجموعة من المقالات والبحوث المتعلقة بالإسلام والمسلمين بأقلام كبار المستشرقين، بدأت فكرتها عندما شعروا في مؤتمراتهم الدولية بالحاجة إلى دائرة معارف لأعلام العرب والإسلام لكي تجمع شتات دراساتهم عنهم باللغات الثلاث الألمانية والفرنسية والانجليزية"[1].

فدائرة المعارف الإسلامية عبارة عن مرجع معرفي موجز منظم حول الإسلام والمسلمين، متنوع المواضيع، متعدد الكتُّاب والمتخصصين، مزودة بفهارس تحيل على المواضيع في مظانها. وهي تساعد القارئ في أخذ صورة عامة حول أي موضوع يخص الحضارة الإسلامية، وتوجّه الباحث إلى أهم المصادر التي تعينه في دراسته، فهي بذلك توفر عليه الجهد والوقت والتكلفة.

وتعد الدائرة خلاصة الفكر الاستشراقي على مر العصور، لكبر حجمها وتعدد لغاتها، ومجموع المستشرقين المشاركين فيها، وكذا الدعم المالي والعلمي الذي رُصد لها في طبعاتها الثلاث، بالإضافة إلى انتشارها الواسع عبر العالم، فلا تكاد تخلو رفوف مكتبة مشهورة منها، ما عزّز الاعتماد الأكاديمي عليها في البحوث العلمية، حتى في العالم العربي والإسلامي، بالرغم من الأخطاء والشبهات التي بين دفتيها خاصة في الجانب الديني من ناحية نبوة الرسول محمد ﷺ والقرآن الكريم وأحكامه، وممّا يلاحظ عليها إقصاء العلماء المسلمين من تحرير موادها أو مراجعتها، وإن وردت بعض الأسماء منهم لكن المواضيع المسندة لهم كانت تخص الجانب التاريخي فقط. ومعلوم أن أغلب دوائر المعارف الدينية يشرف عليها أهل الدين والاختصاص لحساسية الموضوع وعمق البحث والتأصيل فيه، ويلاحظ كذلك اعتمادها المحدود على بعض المصادر العربية أو الإسلامية بما يوحي بمصداقيتها، مع ما يتخلله من بتر أو انتقاء أو تأويل متعسف. قام المسلمون بترجمتها، والتعليق على بعض موادها بما يكشف الحقائق ويزيل الأوهام عند المعجبين بها، وهو ما يسمى بموجز دائرة المعارف الإسلامية.

وتجب الإشارة أن المصدر الذي اعتمدته هذه الدراسة هو موجز دائرة المعارف

[1] مفتريات وأخطاء في دائرة المعارف الإسلامية، خالد بن عبد الله القاسم ، ص 54-56

الإسلامية، والذي يعد الترجمة العربية الكاملة للدائرة، والتي حذفت منها بعض المواد غير المهمة، أو التي لم تكن عليها دراسات كافية، بما استدعى تسميتها بالموجز، لكن أصل المواد بقيت كما هي في دائرة المعارف بشكلها الإنجليزي، كما أن هذا الموجز ألحق في نهاية كل مادة تعليق يزيل الشبهات التي بثّها المستشرقون، أو يثري المادة أكثر.

2. التصوف في موجز الدائرة

تمتاز دائرة المعارف الإسلامية أنها احتوت على بعض المواد التي دُرِست دراسة عميقة ومفصلة، نظرا لتخصص المستشرقين في دراستها وأهمية الموضوع في نظرهم، من بينها ما كان يتعلق بالتصوف وأهله، وقد وردت عدة مواد تخص بعض الشخصيات الإسلامية الصوفية، ومواد تتحدث عن الطرق الصوفية اختلف كتابها، كما اختلفت المعلومات فيها بحسب الخلفية الفكرية للكاتب ومدى إلمامه بالموضوع، بالإضافة إلى كم الدراسات المنجزة من قبل المستشرقين أنفسهم فيه، ومن بين أهم المواد التي تتعلق بالجانب الصوفي في الإسلام مادة (التصوف) التي كتبها لويس ماسينيون[1]، وقد عمل على تقسيمها إلى عدة محاور هي:

- أصل الكلمة: وذكر فيها مختلف الآراء الإسلامية وكذا الاستشراقية في أصل كلمة صوفي.
- أصول التصوف: وبحث فيها عن كيفية نشأة التصوف وأماكن ظهوره.
- شأن الصوفية في الجماعة الإسلامية: وعرض فيها آراء العلماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم في الصوفية.
- معنى الاتحاد وتطور تاريخ التصوف: تعرض فيها لأقوال الصوفية ومصطلحاتهم ومراحل تطور التصوف، وكذا ضروب الاتحاد الصوفي ومصطلحاته.
- ليختم في الأخير بسمات التصوف ودراسة مصادره: أين حاول تلخيص أهم خصائص التصوف، واستصعب استكمال دراسة مصادر التصوف كلها لكثرتها ودقتها.

والناظر في محاور هذه المادة يرى توسعا نوعيا فيها، بالمقارنة مع مادة تعريفية في دائرة معارف، هدفها إعطاء صورة عامة عن الموضوع، فقد مزج فيها كاتب المادة بين الصورة العامة ودقائق التفاصيل التي تشوق القارئ للبحث في الموضوع واستكناه معارفه، مثل التعمق في المعاني الصوفية ومصطلحاته، والمادة في مجملها وصفية يتخللها بعض التحليل.

[1] لويس ماسينيون Massignon ,L. (1883-1962): رحل الى مصر، الجزائر، القدس بيروت، عين معيدا في كرسي الاجتماع الإسلامي بمعهد فرنسا، حصل على الدكتوراه برسالة عن آلام الحلاج من السوربون، من آثاره: جغرافية المغرب، نشأة المصلحات الفنية للتصوف الإسلامي، التجربة الصوفية و الأساليب الأدبية ، ديوان الحلاج....ينظر المستشرقون، العقيقي، ص287.

وفي موجز الدائرة ألحقت مادة التصوف بتعليق كتبه مصطفى عبد الرزاق، كان غنيا بالتأصيل للتصوف، وإضافة الجديد للمادة بنوع من التفصيل كما خاض في مسائل فرعية مثل الفرق بين المقام والحال عند الصوفية، والحديث عن الولاية والكرامة ثم الحديث عن رابعة العدوية وهي كلها مواد موجودة في الدائرة، كان بالإمكان إدراج هذه التعليقات تحتها.

بالإضافة إلى مادة التصوف كان في دائرة المعارف عدة مواد تتحدث عن أهم الشخصيات الصوفية مثل: (الحسن البصري، بومدين، فريد العطار، رابعة العدوية، عائشة المنوبية، بابا طاهر الولي، ذو النون، الحلاج، جلال الدين الرومي، السهروردي، ابن عربي...)، وأشهر الطرق الصوفية: (الشادلية، السعدية، السالمية، السنبلية، القادرية، الرحمانية، الدرقاوية، الشيخية...)، وأبرز معالم التصوف ومظاهره: (الدوسة، الخرقة، الزاوية، حضرة، درويش، طريقة...) تنوّع كتّابها، الذين كانوا من المهتمين بدراسة التصوف ووثقوا نتائج بحوثهم في هذه المواد، وأشهرهم: ماسينيون، مرجليوث، ريتر... كما يظهر وجود بعض الأفكار الفرعية في التصوف تم إيرادها وبحثها كمواد قائمة بذاتها مثل: (الخرقة، خرقة شريف، الرباط، الدوسة، ولي..).

وفي بعض المواد كان هناك تعريف للشخصية الصوفية في الإصدار الأول، ولقلة المعلومات المدرجة أو استحداث دراسات جديدة عن الموضوع أضيفت مادة جديدة في الإصدار الثاني من الدائرة رمز لها بالرمز (+)، وأحيانا تصل الإضافات إلى ثلاث مواد مثل: مادة (جلال الدين الرومي) التي أدرجت كتابات لنفس الشخصية من طرف ثلاث مستشرقين، فقد كتبها في الإصدار الأول (كارادفو[1]) وكانت تعريفا عاما بجلال الدين، ثم أضيفت بعدها مادة كتبها (ريتر[2]) اهتم فيها بالجانب الشخصي للرومي وكذا سيرته الحياتية والعلمية، أما المادة الثالثة فقد كتبها (بوساني[3]) وقد لخص فيها أهم أفكار جلال الدين الرومي ومنهجه العام. وبمجموع هذه المواد تتكون صورة واضحة عن (جلال الدين الرومي) بالنظر إليه من عدة زوايا، وهي ميزة خاصة للدائرة حاولت فيها الدائرة الوصول إلى التكامل في دراسة المواضيع، لكن هذا لم يحدث في كل المواد، بل كان في مواد بعينها لكثرة اهتمام المستشرقين بها سواء بالدراسة والبحث، أو بما يظهر حديثا من ترجمة للكتب المتصوفة أو

---

[1] كارا دي فو .Carra de Vaux, Bon, B (1868-1953): درس العربية ودرسها في المعهد الكاثوليكي، بباريس، وعني بالرياضيات والفلسفة والتاريخ، من آثاره: الرياضيات وعلم الفلسفة، محاضرات في العربية، حكمة الاشراق استنادا إلى السهروردي....ينظر: المستشرقون، العقيقي، ص 263.

[2] ريتر Ritter, H (1892-1971م): أشرف على معهد الآثار الألماني في إسطنبول، وأنشأ له المكتبة الإسلامية، من آثاره: نشر مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، فرق الشيعة للنوبختي، مشكل القرآن لابن قتيبة... ينظر: المستشرقون، العقيقي، ص796.

[3] بوساني Bausani,A (و1921م) : تعلم اللغات الشرقية ، وعين مدرسا للغة الفارسية في جامعة روما، من آثاره: الإسلام، الأدب الإسلامي، الفكرة الدينية عند جلال الدين الرومي، الإسلام والحضارة الغربية...ينظر المستشرقون، العقيقي، ص 397

مخطوطاتهم. كما أن هناك بعض المواد أضيفت لها مادة ثانية لكنها لم تضف أي جديد، بل كانت في جل محتواها إعادة للمادة الأولى مثل مادة (بومدين) و(أحمد بدوي) ...

كما تظهر المواد التي تتحدث عن بعض المتصوفة الذين أثاروا جدلا كبيرا في الفكر الإسلامي، بنوع من التمجيد وحديث عن المصاعب التي واجهوها في سبيل نشر أفكارهم، وتهافت المسلمين للقضاء عليهم، وحديث عن تآمر وصراعات سياسية لكل من يطرح أفكار روحية جديدة، وجاء وصف شعائر بعض الطرق الصوفية أو تقرير بعض آراء المتصوفة من دون الإشارة لمخالفتها لحقائق الإسلام. وهذه الرؤية الاستشراقية نابعة في أساسها من الاهتمام العام للمستشرقين بهذا النوع من الطوائف الدينية، وهو ما يؤكده مسرد المصادر الموجودة في نهاية كل مادة من المواد التي تتحدث عن الشخصيات الصوفية، أو الطرق الدينية، وكذا النقل الكبير لآراء المستشرقين وأقوالهم في متن المادة.

ومن ذلك ما جاء من الانتصار لمذهب ابن عربي حيث أورد بروكلمان في مادة (علي بن ميمون الادريسي وهو صوفي مغربي) في ذكر مؤلفاته قوله: "أما فيما يتعلق بمؤلفاته في التصوف ومن بينها كتابه الذي يعتبر دفاعًا عن ابن عربي مما يستحق التنويه"[1]، ثم أحال بروكلمان القارئ إلى كتابه (تاريخ آداب اللغة العربية) ليجد تفصيلا كبيرا عن هذا الكتاب، وهذا التنويه بالكتب التي تدافع عن فكر ابن عربي له أهميته، لمكانة ابن عربي في الدراسات الصوفية عند المستشرقين وموقفهم منه.

كما يلاحظ أن المستشرقين حاولوا التفريق بين أهل السنة والطرق الصوفية، على اعتبار أنهم لا ينتمون لهم. كما أن المواد المتعلقة بأوائل الزهاد والمتصوفة، كان فيها نوع من الاقتضاب وأقرب الى الموضوعية خاصة مادة (رابعة العدوية) التي كتبتها مرغريت، وذلك لاعتمادها الأساسي على المصادر العربية من خلال بحث حياتها وذكر أقوالها والتركيز على الكرامات وأقوال العلماء فيها، ولم يكن لدراسات المستشرقين فيها أي أثر، ما جعل المادة قريبة من التصور الإسلامي، كما أن شخصية رابعة في حد ذاتها لم تثر جدلا إسلاميا حولها لكونها سلكت درب التصوف في مراحله الأولى.

لقد كانت المنهجية العامة في دراسة الطرق الصوفية في موجز الدائرة تبتدأ بالحديث عن سيرة مؤسسها مع تطويل فيها إن لم تخصص له مادة بعينها، ثم الحديث عن تاريخ الطريقة وشيوخها وأماكن انتشارها، كما اهتم المستشرقون بذكر أهم شعائر الطريقة، وكُتبها وأهم المصادر التي تتحدث أو تدرس هذه الطرق. وإيراد لنُسَخ الكتب وطبعاتها وأماكن تواجدها، بالإضافة إلى وصف لهذه الكتب وتحليلها، مع اختلاف في طريقة التركيز في كل مادة فمنها ما تمّ التركيز فيه على الجانب السياسي (الدرقاوية)، ومنها ما أبرز الجانب التاريخي (القادرية، الشاذلية...)، ومنها ما اهتم بالشعائر والمؤلفات (السالمية، الرحمانية...)،

[1] موجز الدائرة، ج 24، ص7440.

كما ركزت الدائرة على بيان علاقة الطرق بالاستعمار، ومواقفهم السياسية منه، واهتمت بإبراز مذاهبهم الاعتقادية والفقهية، وذكر لجانب كرامات الأولياء مع اختلاف مواقف المستشرقين منها.

ويظهر الاعتماد الكبير على دراسات السابقة للمستشرقين في أغلب مواد الدائرة أكثر من الرجوع للمصادر العربية والإسلامية، وقد يبرر ذلك لكون الدائرة موجهة أساسا للغرب، ولأن أغلب المصادر العربية كانت باللغة العربية ما صعّب على كتاب الدائرة الاستناد عليها، فكانت الدراسات قائمة على نتائج المستشرقين السابقين، التي في أغلبها كانت تشوبها الكثير من الشبهات والأخطاء.

وبالرغم من جهد المترجمين العرب في إدراج تعليقات تحت المواد التي تكثر فيها الأخطاء التاريخية، والشبهات حول الإسلام وتعاليمه، إلا أنه لم ترد تعليقات تخص التصوف إلا في بعض المواد، خاصة ما كان منه في الإصدار الأول من الدائرة مثل: التصوف، السهروردي، ذو النون... وأغلب التعليقات كتبها محمد مصطفى حلمي، أو مصطفى عبد الرازق، جاءت هذه التعليقات مطولة حاولت الإحاطة بموضوع المادة وإثرائها، وإكمال النقص الحاصل في المادة المسجلة من طرف المستشرقين، كما أضفت تميزا للترجمة العربية، وكانت هذه الإضافات وافية كافية كشفت عن المنهج الصوفي بنوع من التحليل الدقيق، يوحي بقدرة المسلمين على كتابة دائرة معارف إسلامية بأناملهم تعبر عن أفكارهم ومذاهبهم الفكرية والعقدية، بعيدة عن الشبهات والافتراءات، من غير الحاجة إلى الاستعانة برؤى الآخرين عنهم، كما في باقي دوائر المعارف الدينية التي كُتبت بأفكار أصحابها، ولتظهر مثل هذه الموسوعات بحجم دائرة المعارف تحتاج إلى اتحاد العقول والأفكار وتكاتف الجهود وتوفر الدعم المالي والأكاديمي ليتم هذا المشروع.

3. أهم مناهج المستشرقين في دراسة التصوف:

اعتمد المستشرقون عدة مناهج وآليات في عرضهم للتصوف والفرق الصوفية وكذا الشخصيات الصوفية في دائرة المعارف، نابعة في أساسها من خلفيتهم حول الإسلام وتباين توجهاتهم منه باختلاف مواضيع الدراسة والدوافع التي تحركهم، لكنهم اشتركوا في نقاط عامة شكلت منهجية خاصة طبعت هذه الدراسات الاستشراقية، يمكن رصد أهم هذه المناهج من خلال النظر في مواد الدائرة وهي:

أ-المنهج الوصفي:

يستخدم هذا المنهج "لدراسة الواقع أو ظاهرة ما، ويهتم بوصفها وصفا دقيقا والتعبير عنها كيفا وكما، إذ التعبير الكيفي يعطينا وصفا للظاهرة موضحا خصائصها، في حين يعطينا التعبير الكمي وصفا رقميا موضحا مقدار هذه الظاهرة، أو حجمها أو درجات

ارتباطها مع الظواهر الأخرى"[1]، فهو يعنى بوصف الأحداث وتعليلها، ويهدف للتفسير المنطقي للظواهر وفهمها، بالاعتماد على جمع المعلومات والبيانات، وعرض البراهين والأدلة، لبناء صورة شاملة عن الواقعة أو الظاهرة.

واستعمل المستشرقون المنهج الوصفي في موجز الدائرة لتقريب صورة التصوف من ذهن القارئ خاصة الغربي، واعتمدوا عليه كأساس لبحث بعض الظواهر الصوفية، من أجل مقارنتها فيما بعد ببعضها البعض، أو دراستها تاريخيا، أو البحث عن أصولها، من ذلك ما جاء في وصف أتباع الطريقة الدرقاوية وهيئاتهم وتأصيلها حيث يقول المستشرق (كور) تفريقا لهم عن غيرهم من الصوفية: "وهم ينمازون من غيرهم بالعصا التي يتوكئون عليها، تشبها بالنبي موسى أو بالعقد ذي الحبات الخشبية الكبيرة، يلبسونه تقليدا للصحابي أبي هريرة، وباللحية الطويلة يرسلونها، وبأرديتهم من الخرق (يلبسها المتشددون منهم) تقليدا لأبي بكر وعمر بن الخطاب، مما جعل الواحد منهم يكنى بـ"أبي دربالة" (أي لابس الخرق) ووضع بعضهم وخاصة في جنوب مراكش، على رأسه عمامة خضراء"[2].

ومن نماذج استخدام المستشرقين للمنهج الوصفي ذكرهم لأصول الطرق وتعاليمها الرئيسية مثلما جاء في الطريقة السالمية، حيث يقول ماسينيون: " أما الأصول الكبرى للسالمية فقد وصلت إلينا على يد خصومهم من الحنابلة، وخصوصًا أبا يعلى بن الفراء ...وهو يذكر من هذه الأصول ستة عشر أصلًا ذكر منها عشرة أصول في كتاب الغنية المنسوب إلى الجيلاني..."[3] ثم يتوسع ماسينيون في ذكر هذه الأصول، ويبين مواقف العلماء منها.

وكثر استعمال هذا المنهج عند وصف الرحلات العلمية، وذكر الشعائر التي تعتمدها الطرق الصوفية مثلما يحدث عند (السعدية) في إقامة ما يسمى (الدوسة) حيث يقول المستشرق ماكدونالد: "إن قرابة ثلاثمائة درويش من دراويش هذه الطريقة كانوا ينبطحون على وجوههم فوق الأرض ويدوسهم الشيخ ممتطيا جواده، فلا يصيب أحدا منهم بضر قط، وهذه كرامة من كرامات الطريقة، وبهذه الوسيلة المادية تنتقل بركة الشيخ إلى أتباعه"[4]. وفي مادة الطريقة (الرحمانية) يصف المستشرق (تريتون) الأقوال التي يرددها المريد بنوع من الترتيب: "تكون رياضة المريد بتلقينه سلسلة من الأسماء عددها سبعة أولها صيغة "لا إله إلا الله" يرددها ما بين 12 ألف و70 ألف مرة في يوم وليلة، ثم تلي هذه الصيغة أسماء أخرى إذا اقتنع الشيخ بتقدم المريد: وهي 2-الله (ثلاث مرات)، 3 – هو، 4- حق (ثلاث

---

[1] البحث العلمي، مفهومه وأدواته وأساليبه، ذوقان عبيدات وآخرون ، ص 187

[2] موجز الدائرة، ج16، ص4881-4882.

[3] موجز الدائرة، ج17، ص 5441.

[4] موجز الدائرة، ج16، ص4956.

مرات)، 5- حي (ثلاث مرات)، 6- قيوم (ثلاث مرات)، 7- قهار (ثلاث مرات). ويختلف الترتيب الذي أورده رن (Rinn) عن ذلك بعض الاختلاف"[1]، وهذا الاهتمام بترتيب الأوراد، وبيان اختلافها بين المستشرقين يظهر مدى اهتمام المستشرقين بالتفاصيل التي تلعب دورا هاما في بناء صورة الموضوع.

واستعمل المستشرقون الوصف كأساس لبيان ما في كتب المتصوفة حتى وإن كانت مخطوطة. فقد كانت مادة فريد الدين العطار الشاعر الصوفي، زاخرة بإنتاجاته الصوفية ومؤلفاته التي قاربت العشرين، وقام كاتب المادة بتقسيمها إلى ثلاث مجموعات، ثم عرض الشكل العام لكل مجموعة ليكوّن تصورا شاملا عنها، ثم تقصى أعمالها واحدا تلو الآخر، يقول ريتر: "فإن ملاحم المجموعة الأولى تشمل قصة رئيسية واضحة محكمة البناء، تتناثر فيها عديد من القصص الفرعية التي غالبا ما تكون قصيرة. وهذه القصص تعكس الكثير عن الحياة الدينية والدنيوية، ويجرى سرد هذه الحكايات الثانوية التي تتباين في موضوعاتها، ببراعة ومهارة فائقة، حتى إنها لتمثل الجمال الحقيقي لأعمال هذه المجموعة. أما في المجموعة الثانية فيقل عدد القصص كثيرا، وينسحب الاهتمام من العالم الخارجي بكل ما يحدث فيه، ويمكن أن نتتبع عددا محدودا من الأفكار بكثير من العمق والعاطفة الكبيرة، مع كثير من التكرار"[2]. وهذا الوصف التحليلي يظهر في عدة مواد أخرى لكتب صوفية أخرى مثل ما ورد في مادة جلال الدين الرومي، اليافعي، السنوسي... وبعض الطرق الصوفية.

ويظهر اجتهاد المستشرقين في الإحاطة بكل تفاصيل الموضوع، وذلك لاعتمادهم على دراسات من قبلهم، وتكاتف جهودهم في جمع المعلومات فاللاحق يبني على من سبقه، مما يعطي نتائج مثمرة. ويبرز ذلك في الإحالات التي تكون في متن المادة أو في المصادر، كما فعل (مينورسكي) في مادة (بابا طاهر الولي) حيث ذكر قرابة 25 مخطوطا من مخطوطات هذا الولي، بأرقامها وأماكنها، مما يسهل على الباحث الاطلاع على مؤلفات هذا الصوفي، لكن هذا العمل كان في بديات كتابة الدائرة، أي في الأجزاء الأولى منها، ويظهر جليا عدم التمكن من تحديد ما يمكن أن يكون ضمن المعلومات التي تقدمها الدائرة وبين ما يجب أن يكون في كتاب آخر، لذلك نرى أن هذا النهج اختفى في إحصاء المخطوطات والكتب خاصة بعد الإصدار الثاني، فأصبح التركيز على تعريف شامل بالشخصية وأهم أفكارها، لأنه الهدف الأساسي لدوائر المعارف.

كما برع المستشرقون في توصيف الأماكن ودور العبادة الخاصة بالتصوف، مثلما جاء في مادة (المولوية): "ويقطن المشايخ في مقار تسمى بمسميات مختلفة مثل أستانة (asatana)

---

[1] موجز الدائرة ، ج16، ص5135

[2] موجز الدائرة، ج23، ص7339.

أو تكة (درجة) tekke (dargah) أو (zaway) (زاوية). وهذه المقار على درجات، فالآستانة أعلى مرتبة من الزاوية، ويتكون التك، من حرم، وسلاملك، والسماع خانة (غرفة جلسات الذكر، أو السماع)، والمسجد والميدان، والمطبخ. وهناك غرفة تسمى "الميدان الشريف" لا يسمح إلا لمن في درجة محب بارتيادها، وفيها تقام جلسة طقوس خاصة بعد صلاة الفجر"[1].

كما اعتمد المستشرقون هذا المنهج في بيان طبقات الصوفية ودرجاتهم، جاء في مادة (ولي): و"يقدم لنا الباحث (دوتي) تنظيما آخر من الجزائر، فالأولياء ينقسمون إلى سبع طبقات أدناها طبقة النقباء وعددهم 300 وكل نقيب منهم على رأس مجموعة من الأولياء ليس للواحد منهم لقب أو رتبة بعينها، وفوق النقباء النجباء ثم الأبدال وعددهم من 30 إلى 70 فالخيار وعددهم 7، والأوتاد وعددهم 4، ثم القطب وهو الولي الأعظم، وعلى القمة تماما الغوث وهو قادر على أن يحمل على كتفيه بعين أخطاء البشر"[2] إن هذا الوصف لتنظيم الأولياء يستثمره المستشرق ليؤكد به أثر الأفكار الخارجية، التي يحاول بثها من خلال الإشارة إلى فكرة الفداء، حيث يحمل الغوث عن البشر خطاياهم، وقد نبّه المترجم لهذه الفكرة على هامش المادة، وهي محاولة لإسقاط المعتقدات المسيحية على التصوف الإسلامي.

فالمنهج الوصفي من أهم المناهج التي استخدمها المستشرقون في دائرة المعارف الإسلامية، ولا تكاد تخلو منه مادة، لأهميته في عرض المواضيع وتبسيطها، وبيان عناصرها والروابط التي بينها وبين غيرها، واستعمل كخطوة أولى في الأخذ بمناهج البحث الأخرى. وقد يستعمل تبعا لخلفية الكاتب، والهدف الذي يحاول الوصول إليه.

ب- المنهج التاريخي:

وهو من أهم المناهج التي اعتمدها المستشرقون في دراستهم للإسلام وحضارته، والذي يمكن تعريفه بأنه "عبارة عن ترتيب وقائع تاريخية أو اجتماعية وتبويبها وترتيبها ثم الإخبار عنها والتعريف بها باعتبارها الظاهرة الفكرية ذاتها"[3]، وهو يعتمد على الأحداث والوقائع والآثار والمخطوطات كنقطة بداية ومرتكز له لينطلق منها عبر مرحلتين يكشف فيهما الظاهرة التاريخية ويؤصلها، أولى المراحل تعتمد على الوصف والكشف لهذه الأحداث والآثار، وثانيهما تعتمد على التفسير والتحليل للوقائع والأخبار، وهاتين المرحلتين يطلق عليهما في الغرب النقد الأدنى والنقد الأعلى.

وقد شاب تطبيق هذا المنهج في الدراسات الإسلامية عدة إشكالات أهمها: تنوع المستشرقين بحسب مدارسهم وبيئاتهم الفكرية، ما نوّع الخلفيات الفكرية والأهداف المحركة لمثل هذا النوع من الدراسات التاريخية، وأثّر على الأحكام والنتائج، كون المستشرق

---

[1] موجز الدائرة، ج31، ص 9808.

[2] موجز الدائرة، ج32، ص10169.

[3] نقد الخطاب الاستشراقي (الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية)، ساسي سالم الحاج، ج1، ص 166

يدخل إلى ميدان البحث بأفكار مسبقة ويعمل على تأكيد نتائج دراسات من سبقه من المستشرقين، أو يبني على استنتاجاتهم باتخاذها حقائق صادقة غير قابلة للطعن من غير أدلة بيّنة أو حقائق ثابتة، بالإضافة إلى تباين المفاهيم والمصطلحات بين المنهج الغربي والمنهج الإسلامي، خاصة بعد تطور مناهج البحث العلمية في المجال الإنساني والاجتماعي، وكذا تنوع التخصصات فيها ودقتها، ومن أهم العوائق أيضا سيطرة النظرة الغربية على التاريخ الانساني بأن جُعِلت الحضارة الغربية المركز الذي تدور حوله أحداث التاريخ، وما عداها تابعا لها، فاضمحلت إنجازات الحضارة الإسلامية وكثرت فتنها في إطار هذه النظرة. كما أن تعدد لغات المستشرقين وصعوبة اللغة العربية بالنسبة لهم شكّل في كثير من الأحيان حاجزا للوصول للحقائق التاريخية، وكان لاختلاف البيئات الإسلامية في دينها وعاداتها وتقاليدها وكذا تركيبتها البشرية وخصائصها عن البيئات الأوربية دور في صعوبة فهم التاريخ الإسلامي عموما والعربي خصوصا.

في المقابل ترتكز هذه الأخطاء على منطلقات ودلائل من عمق التراث الإسلامي أهمها: كثرة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، والتباين الكبير في تفسير التاريخ الإسلامي في المصادر الإسلامية، ما جعل ذلك ثغرة عميقة استفاد منها المستشرقون. كما أن طريقة المسلمين في كتابة تاريخهم تعرضت للنقد من طرف المستشرقين باتهامهم للمسلمين بالانحياز والتقديس لتاريخهم ومعتقداتهم، وتأثير التبعية المذهبية والطائفية، وغياب بوادر الموضوعية في كتابتهم، لذا طعنوا في مناهج المسلمين وعوّضوها بالمناهج الغربية كبديل عنها. وحاولوا دراسة الإسلام من جديد برؤية غربية، من خلال استبعاد الجانب الغيبي واستبداله بالتفسير المادي العقلي، الذي يجعل الظواهر خاضعة للمادة، كما أخضعوه للإسقاط التاريخي بحيث فسّروا الحوادث بالنظرة الغربية دون مراعاة للاختلاف الفكري والاجتماعي والحضاري.

إن هذه الإشكالات التي رافقت المنهج التاريخي لا يعني الطعن الكامل في المنهج لأن "الموقف الجاد هو الذي يعرف كيف يُفيد مما تقدمه الحركة الاستشراقية دون الوقوع في أسرها على حساب الحقيقة التاريخية"[1] بحيث يستفيد من التقنيات والوسائل والخطوات العلمية في دراسة التاريخ الإنساني، مستعينا بالمنهجية القرآنية للاستفادة من التاريخ، والخبرة التاريخية التي تركها المؤرخون المسلمون.

وفي موضوع التصوف درس المستشرقون من خلال دائرة المعارف الإسلامية عددا كبير من المتصوفة والطرق الصوفية، كان المنهج التاريخي المنهج البارز في صياغة هذه المواد، من خلال التعريف بسير المتصوفة وذكر حياتهم، وسرد أهم المحطات التاريخية في حياتهم خاصة المتعلقة برحلاتهم العلمية، والاهتمام بتطور الطرق الصوفية من بدايات نشأتها، إلى طرق انتشارها والأماكن التي تمركزت فيها، وفي مواد كثيرة تتحدث عن التصوف يظهر

[1] مع القرآن في عالمه الرحب، عماد الدين خليل، ص150

اهتمام المستشرقين بالمنهج التاريخي من خلال ربط الاحداث بتواريخها وشخصياتها مثلما ورد في مادة الحلاج في الحديث عن الطريقة الحلاجية: "يبدو أن مريدي الحلاج أنشأوا سنة 309 هـ (922 م) طريقة. وقد لجأوا بعد قتل شيخهم إلى الاختفاء والتشتت، بل انشقوا على أنفسهم. وفى واقع الأمر، أن الاضطهاد الشرعي قد استمر، وفى سنة 311 - 312 هـ (924 - 925 م) ضربت أعناق الكثيرين من أتباع الحلاج في بغداد..."[1]، وهذا التفصيل في نشأة الطريقة يظهر في أغلب المواد التي تتحدث عن الطرق الصوفية.

واتبع المستشرقون انتشار الزوايا والخانقاه والتكيّات لتحديد أماكن انتشار الطرق الصوفية، وهو ما يؤكده قول المستشرق (مرجليوث) [2] في بحثه عن أماكن انتشار الطريقة حيث يقول: "نظرًا لأنه لم تكن للطريقة زوايا فإن من العسير تتبع انتشار الطريقة. غير أنه يبدو مما لا شك فيه أن الجماعة الأولى من أتباع الطريقة تألفت في تونس"[3].

وفي مادة (الشرفا) أدرج المستشرق (بروفنسال[4]) أصل الشرفا وشجرة النسب الخاصة بهم، ثم قسّمهم ثلاثة فروع، وتحدث عن الجماعات الحسنية وأهم كتاباتهم فكانت المادة تاريخية بحتة. وهو ما غلب على مواد التي ذكرت فيها طرق صوفية متفرعة عن طرق كبيرة مثل: الشيخية، السنبلية...

وبالاعتماد على المنهج التاريخي تمكّن المستشرقون حتى من نقد أعمال المتصوفة مثلما ورد في مادة (اليافعي) من ذكر مصنفاته: "كتاب مرآة الجنان وعبرة اليقظان الذي طبع في حيدر أباد سنة 1334 هـ - 1939 م في أربعة مجلدات وهو عمل تاريخي يفيد أيضًا الباحثين في مجال التراجم، وليس في كتابه هذا شيء جديد لأنه استخلصه من مؤلفات ابن الأثير وابن خلكان والذهبي، اللهم إلا ما أورده في آخر كتابه عن تراجم شيوخه في اليمن، والكتاب زاخر بالكلمات الفارغة وتواريخه غير دقيقة"[5]. فهو يقيم هنا مؤلفات اللاحقين بناء على السابقين، متبعا الحقب التاريخية.

ج- المنهج التحليلي:

يُعرف الباحثون المنهج التحليلي بأنه "تفتيت الظاهرة الفكرية إلى مجموعة من العناصر

---

[1] موجز الدائرة، ج14، ص4042

[2] مرجليوث Margoliouth, D.S (1858-1940): ولد وتوفي بلندن، أتقن العربية، رأس تحرير مجلة الجمعية الملكية الآسيوية، من آثاره: العلاقات بين العرب واليهود، رسائل المعري، المعجم السرياني... ينظر: المستشرقون، العقيقي، ص 518.

[3] موجز الدائرة، ج90، ص6070

[4] ليفي بروفنسال Lévi Provençal, E: (1894-1956): ولد في الجزائر، نال ليسانس الآداب من كلية الآداب فيها، نال الدكتوراه برسالة (مؤرخو الشرفا)، عين أستاذ للغة العربية بجامعة باريس، عيّن مدير المطبعة الفرنسية لدائرة المعارف الإسلامية، من آثاره، اخبار أولياء المغرب، الأدب والآثار العربية المراكشية... ينظر: المستشرقون، العقيقي، ص275.

[5] موجز الدائرة، ج 32، ص10196

يتم التأليف بينها في حزمة لا متجانسة من العوامل أو الوقائع التي أنشأتها "[1]، فالمنهج التحليلي يعمل على تفكيك الظاهرة إلى أجزاء كي يسهل فهمها ودراسة طبيعتها ووظيفتها، ومن ثم التقعيد لها والتنظير بما يُبسط الظاهرة. ويلخص الشيخ فريد الأنصاري[2] هذا المنهج في ثلاث مراحل متعاقبة هي: التفسير، النقد والاستنباط، قد تجتمع كلّها مع بعض أو قد تنفرد إحداها في البحث.

واستخدم المستشرقون المنهج التحليلي كمرحلة أساسية في أي منهج علمي في تفسير الحضارة الإسلامية وتفكيك عناصرها من خلال البحث في مصادر الإسلام والطعن فيها، وتشتيت الترابط بين الظواهر الإسلامية بما يقضي على روح الشمول والتكامل التي يمتاز بها الإسلام، كما قد يكون استعمال المستشرق بطريق لاشعوري تبعا لخلفياته الفكرية ورغبته الدفينة في هدم الموضوع والقضاء عليه بدل استخراج أفكار ونتائج جديدة، "وقد يستعمل التحليل حتى يمكن رد كل جزء إلى أجزاء شبيهة في حضارات معاصرة، ومن ثم يكون التحليل مقدمة لإثبات الأثر الخارجي وتفريغ الحضارة من مضمونها الأصيل"[3]. وهذه الطريقة تكون ناجحة في الوصول إلى الهدف الخفي للمستشرق، إذا أحسن عرض آراءه، ودلّل على تفسيره، وهذّب نقده، وأجمل في نتائجه، بما يوقع القارئ في تصديق النتائج وأخذها كمسلّمات ثابتة.

وهذه الرؤية لا تمنع أن للمستشرقين تحليلات رائعة، واستخدامات مثيرة للمنهج التحليلي تكشف عن مدى قدرتهم العلمية والبحثية، كما يظهر ذلك من تحليل ماسينيون لنزوع الناس إلى التصوف يقول: "والواقع أن منشأ النزوع إلى التصوف هو ثورة الضمير على ما يصيب الناس من مظالم لا تقتصر على ما يصدر عن الآخرين وإنما تنصب أولًا وقبل كل شيء على ظلم الإنسان نفسه. وتقترن هذه الثورة برغبة في الكشف عن الله بأي وسيلة يقويها تصفية القلب من كل شاغل، وهذا الذي نلمسه في سيرة الحسن البصري وفي عبره وعظاته ... وقد تجلى في السيرتين الرائعتين اللتين كتبهما المتصوفان الكبيران المحاسبي والغزالي..."[4] وهو تحليل دقيق للدافع من التصوف مع نوع من التمثيل ييسر على القارئ فهم مغزى الكلام.

كما أن ماسينيون بالذات ولتخصصه في دراسة الفرق والشخصيات الصوفية، أصبح ملمّا باصطلاحات الصوفية وأحوالهم ومقاماتهم، فيظهر الجانب التحليلي لمادة التصوف ثريا بالمعلومات التاريخية من جهة، وكذا شرح المفاهيم الاصطلاحية المعتمدة عند الصوفية،

---

[1] نقد الخطاب الاستشراقي، ساسي سالم الحاج، ج1، ص168

[2] ينظر: أبجديات البحث في العلوم الإسلامية، فريد الأنصاري، ص96.

[3] الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، محمود ماضي، ص36

[4] موجز الدائرة، ج 7، ص2217.

التي تعدّ في الغالب حتى عند المسلمين مبهمة أو متشعبة المعاني نظرا لاختلافها من فرقة صوفية إلى أخرى، كما يكشف عن مدى غزارة علمه استعمالُه للمنهج الاستقرائي سواء لآراء علماء الإسلام في الصوفية أو في إحصاءه للمصطلحات الصوفية حيث يقول: "...ومن هنا لم يجد الصوفية بدًا من الرجوع إلى الألفاظ التي استعملها الفقهاء لعهدهم، فاستعاروا منها في شتى المواطن مصطلحات حوروها بعض الشيء دون أن يحددوا لها معنى. ومن قبيل ذلك أن شقيقا استعمل لفظ "التوكل"، والمصري وابن كَرَام لفظ "المعرفة"، والمصري والبسطامي لفظ "الفناء" وهو ضد "البقاء"... والخرّاز لفظ "عين الجمع"، والترمذي لفظ "الولاية" إلخ"[1].

ومن أمثلة تطبيق هذا المنهج تحليل كتب المتصوفة، من ذلك ما ذكره المستشرق (كارادي فو) في مادة (جلال الدين الرومي) عند نقده لمحتوى كتابه المثنوي فيقول: "ويجب أن نسلم بأن المثنوي مفكك الأوصال من حيث التأليف، فالقصص تتتابع في غير نظام، والأمثال التي يضربها توحى بتأملات، وهذه توحي بأخرى، وهذه توحى بغيرها. ومن ثم تتخلل الرواية استطرادات طويلة. ويظهر أن هذا الافتقار إلى النظام كان نتيجة الإلهام الشعري الذي كان يسوق الشاعر أمامه سوقًا ويقفز به قفز، فإذا صبر القارئ على ذلك فإنه يأنس في هذا الكتاب لذة ومتعة. ولعل قراءته دفعة واحدة تجهد القارئ، ولكنه إذا عمد إلى فتح هذه الملحمة الكبيرة عرضًا وقرأ منها بضع صفحات فلا شك أنه يتأثر بها تأثرًا بالغًا"[2].

وفي الإضافة التي قدمها أبو ساني في المادة الثانية لجلال الدين الرومي والتي توسعت كثيرا في تحليل كتبه وأسلوبه يظهر المنهج التحليلي أكثر حيث يقول: " أما مسألة هل آراؤه الدينية فيها شيء من الأصالة إلى جانب التقوى الصوفية العامة المأثورة عن زمانه فأمر يستبين من تحليل آثاره وهي: الديوان: ويشمل غزليات ورباعيات؛ وثمة أشعار رومية وتركية أيضًا فيها، ويدل وجودها على صلة كانت بينه وبين طوائف من العامة كما يدل كذلك على صلته بعناصر غير إسلامية من سكان قونية..."[3] ، فالمستشرق بهذا التحليل يهدف للبحث في التأثيرات الخارجية على شعر جلال الدين الرومي، ثمّ عرض بتفصيل مطول ما تحويه مؤلفاته، بالرغم من أنه يكتب في دائرة معارف تهتم بالكليات لا الجزئيات، وليست مطالبة بالتحليل الدقيق، وهذا التعمق يغيب في أغلب المواد التي تتحدث عن شخصيات بارزة في الإسلام بما يوحي بنوع من الاهتمام الزائد والتمييز لبعض الشخصيات أمثال: جلال الدين الرومي، بابا طاهر الولي، الحلاج، السهروردي...، وهي نفسها الشخصيات التي شكلت نقطة اختلاف كبير في تاريخ التصوف الإسلامي، ففي التعريف بشخصية الحلاج المتصوف نلاحظ

---

[1] موجز الدائرة، ج 7، ص 2220.

[2] موجز الدائرة، ج10، ص 3138.

[3] موجز الدائرة، ج10، ص 3151.

إطالة في تفاصيل سيرته، وكذا آثاره الكبرى وأهم التهم الموجهة له، وكذا المفردات والمصطلحات التي استعملها وكيف استمرت المدرسة الحلاجية بعده، ثم عرض لآراء علماء الإسلام حوله بنوع من التفصيل، إلى درجة عرض رأي المستشرقين الذين لم يعطوا للحلاج حقه، إلى أن جاءت دراسة ماسينيون المعمقة عنه، وقلبت موازين الفكر الاستشراقي حوله، وجعلته أهم صوفي في الإسلام ككل، ونموذجا لن يتكرر.

وتكثر صور الإطراء لمثل هذه الشخصيات انطلاقا من اهتمام المستشرقين بهذا النوع من الاتجاهات والطوائف، التي استغلتها للطعن في الإسلام وتشويه صورته، ليكون استخدام المنهج التحليلي من طرف المستشرقين بحسب أهدافهم وتوجهاتهم، وليس بحسب قيمة الموضوع، وحقيقته.

ومن آليات المنهج التحليلي استخدام الشك في المواضع التي يجدون فيها ما يوافق آرائهم أو أهوائهم، أو لا يتناسب مع خط سير بحوثهم، خاصة إذا تعلق الأمر بالنبي ﷺ والقرآن الكريم، فممّا جاء في الحديث عن أصول التصوف يقول ماسينيون: "التفاسير الصوفية للقرآن والأحاديث الصوفية عن حياة محمد الباطنة التي لا نعلم عنها إلا القليل، متأخرة في الزمن بعض الشيء حتى ليُشك فيها.."[1]، فإن كان يقصد بالتفاسير الصوفية ظهور التفاسير الإشارية للقرآن الكريم فهي متأخرة حقا، لكن الأحاديث الصوفية عن حياة محمد الباطنة عبارة لا مستند لها، وهذا بسبب خلط المستشرقين بين الأحاديث وزمن تدوينها، فكما ذكر المستشرق نفسه أن التصوف لم يكون يعوز تلك المناطق، وذكر الأستاذ مصطفى عبد الرازق في تعليقه على هذه المادة، "كان الإقبال على الدين والزهد في الدنيا غالبًا على المسلمين في صدر الإسلام، فلم يكونوا في حاجة إلى وصف يمتاز به أهل التقى والعكوف على الطاعات والانقطاع إلى الله، ولم يتّسم أفاضلهم في الجيل الأول بتسمية سوى صحبة رسول الله، إذ لا أفضلية فوقها...فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة المتاع الدنيوي قيل للخواص ممن لهم شدة عناية بأمر الدين، الزهاد والعباد.ثم ظهرت الفرق الإسلامية، فادّعى كل فريق أن فيهم زهادًا وعبادًا، هنالك انفرد خواص أهل السنة المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة" [2]، فلا مجال للشك في شيء لم يكن قد ظهر بعد، وما نُقل من الأحاديث عن زهد النبي ﷺ وورعه وتقواه أغلبه من الأحاديث الصحيحة، والذي تناقلته الأمة بالقبول.

ومن باب التشكيك والنفي أيضا يرفض ماسينيون باقي الأقوال التي تؤصل لمعنى التصوف ويوجب الأخذ بأن التصوف يدل على لبس الصوف، حيث يقول: " ينبغي رفض ماعدا ذلك من الأقوال التي قال بها القدماء والمحدثون في أصل الكلمة، كقولهم إن

[1] موجز الدائرة،ج 7، ص2215.

[2]موجز الدائرة،ج 7، ص2227.

الصوفية نسبة إلى "أهل الصفة" وهم فرق من النساك كانوا يجلسون فوق دكة المسجد بالمدينة لعهد النبي ﷺ، أو أنهم من الصف الأول من صفوف المسلمين في الصلاة، أو من بني صوفة..."،[1] وهذا التقرير الثابت الذي ابتدأ به ماسينيون المادة، يشكك في صحة الأقوال الأخرى بالرغم من أنها كلها آراء لعلماء الإسلام، فيها الراجح والمرجوح.

ويقول ماسينيون في هذا الإطار: "وقد استعمل هذا اللفظ المطاوع منذ القرن الثامن الميلادي للتورية مع كلمة صوفي بمعنى المتنسك لابس الصوف، ومع الكلمة اليونانية سوفوس التي حاولوا فيها المحال بالمعادلة بين "تيوسوفيا."Theosophie " و"تصوف".[2] وماسينيون في عبارته هذه يقيم افتراضا من دون أن يسوق عليه دليلا، على أساس أن التصوف له جذور من ترجمة كلمة سوفوس، ويعرض هذا الافتراض بطريقة التأكيد، وعلى أنه كان مستعملا بهذا المعنى ليواري به المسلمون بحثهم عن التيوصوفيا أو ما يسمى بالحكمة الإلهية عند اليونانيين، وهو ما يحاول التأصيل له في المادة بعد ذلك ويظهر في بعض المواد التي تتحدث عن أشهر المتصوفة الذين كانت لهم صولات وجولات مثيرة في ميدان التصوف أمثال ابن عربي، السهروردي، ثم ينقض هذا القول مباشرة بالإشارة إلى رفض نولدكه لهذا القول بقوله: "وقد رد نولدكه هذا المذهب الأخير في أصل كلمة "صوفي" مبينا أن السين اليونانية تكتب باطراد في العربية سينًا لا صادًا، وأن ليس في اللغة الآرامية كلمة متوسطة للانتقال من "سوفوس" اليونانية إلى "صوفي" العربية"[3] فما الحاجة إلى إظهار التأكيد في هذه الفرضية أو سوقها أساسا بعد انتقاضها، فمن منهجية دوائر المعارف أنها لا تقوم بعرض الافتراضات إن كان هناك ما ينقضها، فهي تعتمد المعارف الثابتة كأساس لها لبناء تصور رزين عند قارئها.

د- المنهج المقارن:

يعرف المنهج المقارن بأنه "مقابلة الأحداث والآراء بعضها ببعض لكشف ما بينها من وجوه شبه أو علاقة، والمقارنة والموازنة من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية"[4].

وهو من المناهج التي اتبعها المستشرقون في كتابة مواد التصوف في دائرة المعارف الإسلامية، وبرز كثيرا عند المقارنة بين الطرق الصوفية وتعاليمها وأماكن انتشارها، وبه تظهر الاختلافات بين الطرق وتتميز به عن بعضها البعض من خلال التركيز على خصائص وسمات معينة، كما أنه يظهر في المقارنة بين آراء المتصوفة واختلاف مناهجهم وآرائهم في

---

[1] موجز الدائرة، ج 7، ص2214.

[2] موجز الدائرة، ج 7، ص2214.

[3] موجز الدائرة، ج 7، ص2214.

[4] المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص197.

التصوف فتزيد به الأفكار وضوحا والآراء بيانا. فالأشياء بأضدادها تعرف أو تفهم. واستُعمل أيضا عند المقارنة بين التصوف والأديان الأخرى.

واستخدم ماسينيون هذا المنهج في مادة التصوف عند الحديث على آراء الفرق الإسلامية من التصوف والصوفية حيث يقول: " وأبطأ أهل السنة في بيان موقفهم وأجمعوا على إنكار التصوف، ودحضَه فريقان منهم الحَشْويَّة، وابن حنبل يأخذ على التصوف أنَّه يغذى التفكر ويصرف أصحابه عن مظاهر العبادة ويحملهم على طلب الخلة مع الله فيستبيحون إغفال الفرائض. وخشيش وأبو زرعة، وهما ممن تتلمذ لابن حنبل، يجعلان المتصوفة طائفة من الزنادقة (الروحانية). أما المعتزلة والظاهرية فيستنكرون العشق، لأنه يقوم من الناحية النظرية على التشبيه، ويقوم من الناحية العلمية على الملامسة والحلول ولكن الواقع أن أهل السنة لم يقولوا بمروق المعتدلين من المتصوفة"[1]

واهتم كاتب مادة درقاوي المستشرق (كور)[2] باعتماد المنهج المقارن في حديثه عن المواقف السياسية للدرقاوية على اختلاف زواياهم حيث قال: "وقد أخلص الحاج أحمد ولد مبخوت، مقدم الطريقة بين هميان الهضاب على حدود الجزائر الغربية، هو وخلفاؤه، في إتباع إرشادات الفرنسيين. وقصَرَ مقدم الدرقاوي في وهران همّه على أمور الطريقة الصوفية، ونصح الإخوان بالخضوع للسلطات الفرنسية. ونحن نجد درقاوي مراكش على العكس من إخوانهم في الجزائر قد شنوا حربا متصلة على السلطات الفرنسية حتى تم احتلال الأراضي المراكشية الجزائرية المناوحة للساحل عام 1907 م"[3]، فبالرغم من أن الطريقة واحدة إلا أن مواقفها من الاستعمار الفرنسي كانت مختلفة من زاوية لزاوية، حسب رأي كل مقدم واجتهاده.

كما أن المستشرقين توسعوا في استعمال هذا المنهج ليشمل حتى الأماكن الخاصة بالتصوف وتوصيف طبقات المتصوفة في محاولة لإسقاط المفاهيم الغربية للرهبانية وصورها على المجتمع الإسلامي، يقول المستشرق (ماكدونالد)[4] في مادة (درويش): "على أنَّه يوجد علاوة على هذا العدد الصغير من شيوخ الطرق الذين يقيمون في التكايا ...أو يطوفون طواف فقراء الرهبان (والقلندرية طريقة مأخوذة من البكتاشية، وهي تفرض على أربابها مداومة الطواف) عدد آخر كبير من الأتباع غير العارفين وهم يشبهون الطَّبقة الثالثة من

---

[1] موجز الدائرة، ج 7، ص 2218.

[2] كور A. Cour (ت1945): أستاذ كرسي العربية بقسنطينة بالجزائر، من آثاره: تاريخ نزوح الشرفاء الى مراكش، احتلال المغرب لتلمسان، كراسي اللغة العربية في الجزائر....ينظر: المستشرقون، العقيقي، ص257.

[3] موجز الدائرة، ج16، ص4886.

[4] دانكان بلاك ماكدونالد Macdonald, D.B (1863-1943): تعلم في جلاجسو، رحل إلى برلين، أسس بعد طوافه في الشرق الأدنى، مدرسة كنيدي للبعثات في هارتفورد، من آثاره: علم الكلام في الإسلام، الدين والحياة في الإسلام، الإله وحدة أم إتحاد... ينظر، المستشرقون، العقيقي، ص1001.

رهبان طائفة الفرنشسكان والدومينيكان، يعيشون مع سائر النَّاس، ولا يفرض عليهم إلَّا أداء عبادات يومية معلومة، وحضور حلقات الذكر في التكايا من حين إلى حين"[1].

ويقول (ليفي بروفنسال) في تعريف الزاوية: "هي في الأصل ركن البناء. وكانت تطلق بادئ الأمر على صومعة الراهب المسيحي (قارن الكلمة اليونانية) ثم أطلقت على المسجد الصغير أو على المصلى... وهي تشبه الدير أو المدرسة... ويقول دوماس: "إن الزاوية هي على الجملة مدرسة دينية ودار مجانية للضيافة، وهي بهذين الوصفين تشبه كثيرا الدير في العصور الوسطى"[2]. فهذا التأصيل للكلمة والمقارنة التشبيهية عبارة عن إسقاط لتصور الكاتب عمّا يجده من صور الرهبانية على شعائر الصوفية، بهدف تقريب الصورة للقارئ الغربي، وغالبا ما تكون بدايات استخدام منهج الأثر والتأثر لتبرز استعارة المسلمين للأفكار والكيفيات والأماكن من المسيحية، بل تكون معادلة لها تماما كما يقول المستشرق (ماكدونالد): "ويخرج معظم الدراويش في الوقت الحاضر من بين الطبقات الدنيا في المجتمع، والزاوية في نظرهم بمثابة مسجد ومنتدى. وصلتهم بها أخص من صلتهم بالمسجد، ومن ثم أصبحت الطرق تعادل في مكانتها وشأنها الهيئات الكنسية القائمة بذاتها عند المسيحيين البروتستانت".[3]

كما أن هذا المنهج المقارن لم يقتصر فقط على المقارنة بالمسيحية بل حتى على أديان الهند يقول مرجليوث: "عقيدة الرفاعي كانت شبيهة بعقيدة الأهنسا الهندية، أي الإحجام عن قتل المخلوقات أو إيذائها ولو كانت من القمل والجراد"[4]. ويقول فولرز في وصف طريقة (البدوي) في التأمل "يؤخذ من سلوك أحمد البدوي أنه كان من طبقة الدراويش الدنيا الذين هم أشبه شيء بطائفة "اليوجا" في الهند.."[5]، ونظرا لما عرف به البدوي من صمته وقلة كلامه، وما أثر عنه من كثرة التأمل والتفكر في الكون وجلوسه الدائم في السطح، جعل المستشرق يشبّه أعماله بأعمال اليوجا الهندية، مع أن أساس التصوف في الإسلام جانبين أساسيين هما الجانب النظري والجانب العملي، والجانب النظري ينطلق من التفكر الموصل لإدراك حقيقة النفس البشرية والوصول لمعرفة الله والقرب منه، وأساسه من القرآن الكريم والسنة النبوية.

ويتعسف بعض المستشرقين في استعمال هذا المنهج مثل ما يقول فولرز: "ولسنا نفهم مغزى قول أحمد: "إن الفقراء كالزيتون، وفيهم الصغير والكبير، ومن لم يكن له زيت فأنا

---

[1] موجز الدائرة، ج16، ص4894.

[2] موجز الدائرة، ج17، ص5240.

[3] موجز الدائرة، ج16، ص4894.

[4] موجز الدائرة، ج16، ص5176.

[5] موجز الدائرة، ج2، ص477.

زيته"، وهذا يخالف قول يوحنا المعمدان (الإصحاح 15، 2)"[1]، وهو يشير إلى الفقرة في الكتاب المقدس "أنا الكرمة الحقيقية وأبي الكرّام، كل غصن فيّ لا يأتي بثمر ينزعه، وكلّ ما يأتي بثمر ينقّيه ليأتي بثمر أكثر"، فما هو وجه الشبه، أو ماهي العلاقة بين ما جاء في الإصحاح وبين قول البدوي، حتى تكون هناك مقارنة.

هـ- منهج الأثر والتأثر:

وهو منهج يبحث عن مدى الأثر الناتج عن الحضارات والثقافات وكذا الديانات في بيئتها، ومدى تأثرها بالعوامل المحيطة بها، وكذا ارتباط الأفكار والحوادث بمصادر خارجية، سواء كان هذا الارتباط ظاهرا أو غير ظاهر، من خلال تقصي التشابه الممكن بين هذه الأفكار والظواهر والعادات، ليتم التأصيل لفكرة الاقتباس، وعن طريق هذا المنهج جعل المستشرقون الإسلام مزيجا من حضارات وأفكار خارجية تأثر بها وجعلها أسسا ومرتكزات يقوم عليها، وكان تطور العلوم وإبداع المسلمين فيها مبنيا على الاقتباس من علوم الحضارة اليونانية، "وأن عبقرية علماء المسلمين قد تجلت في الشرح والنقل، ولكنها اختفت في الخلق والإبداع، وهكذا غدا الفقه الإسلامي عندهم نسخة من القانون الروماني، والحضارة الإسلامية -في أحسن أحوالها- ليست إلا شكلاً من أشكال (الهللينية)، بل إن الإسلام ذاته، هو لون جديد يجمع بين اليهودية والمسيحية" [2].

وقد كان هذا المنهج يتخلل سطور الدراسات الاستشراقية، ولا تكاد تخلو منه دراسة وإن اختلفت تعبيراتهم في ذلك كالتمثل والاستيعاب، أو الاقتفاء أو الاقتباس... لكن هدفهم يبقى واحدا، هو جعل الإسلام تجميعا لما سبقه. ومن ذلك ما يقوله نولدكه: "إن الإسلام في جوهره دين يقتفي آثار المسيحية، أو بعبارة أخرى إن الإسلام هو الصيغة التي دخلت بها المسيحية إلى بلاد العرب كلها"[3].

وتطبيق هذا المنهج يتخلله كثير من الإبهام في تحديد المصطلحات والمفاهيم وعدم الوضوح في التفريق بين صور التأثر، لأنه لا يمكن عد أي تشابه بين حضارتين نابعا من التأثر والاقتباس، لأن "الأثر والتأثر عملية حضارية معقدة تتم على مستويات عدة: اللغة والمعنى والشيء... فالتشابه يكون في اللغة، وفي هذه الحالة لا يكون أثرا بل هو استعارة، ولا يكون في المعنى أو في الشيء بل يكون في الشكل أو في الصورة"[4]. فتكون الاستعارة بـ "أن تسقط الحضارة الناشئة ألفاظها القديمة وتستعير ألفاظ الحضارة المجاورة وتستعملها للتعبير عن المضمون القديم"[5]، وينشأ التأثر على مستوى الشكل: "إما بطريق الأخذ العمدي

---

[1] موجز الدائرة، ج2، ص 478.

[2] منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي، محمد بن عبود، ج1، ص353.

[3] تاريخ القرآن، تيودور نولدكه، ص7.

[4] التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، ص 94

[5] المرجع نفسه، ص 80

أو بالتأثر التلقائي، والحضارة الإنسانية هي في النهاية ثمرة مجهودات ساهم فيها كل الجنس البشري، فعملية الأخذ والعطاء بين الشعوب لم تقف يوما، ولا وقفت الهجرات البشرية التي حملت معها أفكارها وثقافتها"[1]. فهو عمل انساني متواصل على مدى التاريخ يظهر فيه التفاعل الحضاري بين مختلف الشعوب والثقافات، ولا توجد حضارة قامت من العدم، فالاستعارة والتأثير غذاء الحضارات عند استثمارها المعارف الإنسانية للتطور والإبداع، فأي حضارة سابقة تلعب دور المثير والمحفز للحضارة اللاحقة، خاصة إن كانت تمتلك مكامن القوة والسيطرة ومفاتيح التقدم، فتأثيرها على الحضارات المجاورة أو الضعيفة يكون قويا خاصة في الجانب الفكري.

وقد حاول المستشرقون عبر مواد التصوف استعمال هذا المنهج للبرهنة أن منشأ التصوف لا يعد إسلاميا بل هو ظاهرة ناتجة عن التأثر بمصادر خارجية عن الإسلام، فيعرض ماسينيون آراء بعض المستشرقين الذين يتبعون هذا المنهج في دراستهم لمنشأ التصوف فيقول: "أن التصوف مذهب دخيل في الإسلام مأخوذ إما من رهبانية الشام (وهو رأى مركس Merx) وإما من أفلاطونية اليونان الجديدة، وإما من زرادشتية الفرس، وإما من فيدا الهنود (هو رأى جونس Jones). وقد بين نيكولسون Nicholson أن إطلاق الحكم بأن التصوف دخيل في الإسلام غير مقبول؛ فالحق إننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التي اختص بها متصوفة المسلمين نشأت في قلب الجماعة الإسلامية نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحداث وما حل بالأفراد من نوازل"[2].

ورأي ماسينيون صائب ويظهر مدى اطلاعه واهتمامه بمجال التصوف، بتحديد المصدر الأصيل للتصوف الإسلامي وهو القرآن الكريم والسنة النبوية، وهي حقيقة قلما يعترف بها المستشرقون، لكن ماسينيون يجعل هذه المؤثرات الخارجية سببا لتطور التصوف وبلورته كعلم قائم بذاته حيث يقول: "على أنه إذا كانت مادة التصوف إسلامية عربية خالصة فمما لا يخلو من فائدة أن نتعرف على المحسنات الأجنبية التي أدخلت عليه ونمت في كنفه. وهكذا استطاع الباحثون المحدثون أن يلمسوا في التصوف الإسلامي كثيرًا من خصائص العكوف عند رهبان النصارى، ومن هؤلاء الباحثين (آسين بلاثيوس، فنسنك، وأندريه) وطائفة كبيرة من المصطلحات الفلسفية اليونانية المنقولة عن السريانية. ولم تدرس بعد شواهد المحسنات الإيرانية التي ساقها بلوشيه، أما من حيث الخصائص السنسكريتية في التصوف الإسلامي (وهو قول هورتن) فقد ذهب البيرونى ودار اشكواه إلى أن هناك تشابها بين الأوبنشاد أو إليوجاسوترا وأنظار المتصوفة الأول، ولم يقم بعد ما ساقاه من الأدلة إلا

[1] المستشرقون والقرآن دراسة نقدية لمناهج المستشرقين، عمر لطفي العالم، ص22-24

[2] موجز الدائرة، ج7، ص2225.

القليل، ونجد من ناحية أخرى أن بحث المراحل التي أدت إلى إدخال "الذكر" في طرق الصوفية المحدثين تدلنا على تسرب بعض طرائق الهنود إلى التصوف الإسلامي"[1]. وهذا تعنت في البحث عن التأثير الحاصل بين الرهبانية وعقائد التعبد والتبتل في الديانات الأخرى وبين التصوف الاسلامي، وقد يكون هناك شذرات من هذا التأثير ظاهر في بعض الطرق الصوفية لكنه لا يمس التصوف ككل أبدا ليكون هذا التعميم.

لكن ماسينيون استدرك ذلك في كتابته لمادة (طريقة)، والتي جاءت متأخرة في التحرير عن مادة التصوف، حيث حدّد نوع التأثير وطريقته أو المكان الذي انتشر فيه هذا التأثير حيث يقول: "والحق إن هذه الشعائر إما أن تكون آثارًا بقيت من الجاهلية (كما في الهند وجاوة) وإما أن تكون مؤثرات تسربت إليها من القائلين بمذهب حيوية المادة (مثل زار الكلشنية في القاهرة، المستقى من قبائل الأزندة بالسودان؛ وقرابين عيسوية مكناس، على غرار البوري Bori عند قبائل الهوسة (الحوصة)... وسيكون لعلم العادات والتقاليد الشعبية المقارن ولعلم النفس التفاضلي على السواء شيء يستقيانه أيضًا من الأسانيد والوثائق المقدسة للطرق الإسلامية الكبرى"[2]

كما يشير ماسينيون أيضا إلى دخول تأثير الفلسفة اليونانية والمصطلحات الميتافيزيقية إلى التصوف بقوله: "وأن هذه المصطلحات اختلطت بالإلهيات المنحولة لأرسطو وبمُثُل أفلاطون وفيوضات أفلوطين، وقد كان لهذا كله أثر بالغ في تطور التصوف"[3].

وهو ما دارت حوله مادة السهروردي التي كتبها المستشرق (فان دان برغ)[4] وركز فيها على تأثر السهروردي بالمذاهب الأفلاطونية حيث يقول: " نجد في كتب السهروردي آراء المشائين تسير جنبا إلى جنب مع فلسفة التصوف بحذافيرها، التي أخذها الإسلام عن مذاهب العصر اليوناني المتأخر، التي توفق بين الفلسفة والدين، وعن ذلك المزاج كله الذي يجمع بين عقائد الأفلاطونية الحديثة والنظريات الهرمسية والعلوم الخفية وسنن الأدرية (الغنوصية) Gnostic وعناصر الفيثاغورية الجديدة"[5]. وغيّبت المادة الحديث عن سيرة الصوفي وأهم إنجازاته كما كان في المواد الأخرى، في حين كان التعليق المصاحب للمادة من طرف الدكتور محمد مصطفى حلمي أوفى معلومات عن حياة ومذهب السهروردي، وأغزر علما في إحصاء مصنفاته، خاصة وأنه اعتمد على دراسات بعض المستشرقين أنفسهم لإحصاء كتبه.

---

[1] موجز الدائرة، ج7، ص2225

[2] موجز الدائرة، ج 22، ص 6850.

[3] موجز الدائرة، ج22، ص2220.

[4] فاندن برغ Bergh,Vanden, S: من آثاره: تهافت التهافت لابن رشد، وهي خير ترجمة، ترجمة خلاصة ما وراء الطبيعة لابن رشد، أثر الفلسفة اليونانية في التفكير الإسلامي في جزئين، ينظر المستشرقون، العقيقي، ص676.

[5] موجز دائرة، ج19، ص5916

ويذكر المستشرق فولرز[1] في مادة (أحمد البدوي) عند الحديث عن تأثر أقوال أتباع طريقته بالإنجيل حيث يقول: "ونجد للإنجيل أثرًا واضحًا فيما ذهبوا إليه من: "أشفق على اليتيم، واكس العريان وأطعم الجيعان، وأكرم الغريب والضيفان، عسى أن تكون عند الله من المقبولين". وقالوا كذلك: "إياك وحب الدنيا، فإنه يفسد العمل الصالح كما يفسد الخل الزيت"[2]، ومثل هذه العبارات منتشرة عند الصوفية، وهي في الحقيقة من تعاليم الدين الإسلامي وليست بحاجة إلى نسبتها إلى مؤثرات خارجية، وإن كان هناك تشابه حاصل في هذه القيم الإنسانية العالية بين الأديان، فلأن ذلك شذرات بقيت من تعاليم الدين المسيحي لم تحرف، والتي تؤكد على أن مصدر الدين واحد هو من عند الله.

إن استخدام المستشرقين لهذا المنهج في أي تشابه حاصل في الحضارة الإسلامية بينها وبين من سبقها يعد طمسا للحقيقة، وإسقاطا لآراء وأهواء تخدم أهدافا معينة، بل إن حقيقة التأثر والتأثير ثابتة في المعرفة الإنسانية، لكنها لا تلغي ابداع الآخر واختصاصه بجزء من الحقيقة الكاملة.

الخاتمة

وفي الختام وصلت هذه الدراسة إلى عدة نتائج أهمها:

- تنوعت المواد الخاصة بالتصوف في دائرة المعارف الإسلامية، واختلفت في طريقة عرضها بحسب خلفية المستشرق الذي كتبها، وأهدافه، وسعة علمه في الموضوع.

- غلب على كتاب دائرة المعارف استعمال المنهج التاريخي في بيان سيرة الشخصيات الصوفية وكذا في نشأة الطرق الصوفية وكيفية انتشارها. كما استعملوا المنهج الوصفي في بيان شعائر الطرق الصوفية، وتوصيف الرحلات والزوايا، وكذا بيان ما في الكتب والمؤلفات.

- استعمل المستشرقون المنهج التحليلي بهدف تبسيط مفاهيم التصوف للقارئ، كما سلكوا المنهج المقارن لبيان خصائص ومميزات الطرق الصوفية، ويصلوا به لمنهج الأثر والتأثير الذي بحث جذور التصور وتأثيرات الثقافات المحيطة به عليه.

- أغلب المستشرقين الذي كتبوا في مادة التصوف وأهله، كانوا من الذين نذروا حياتهم لدراسة التصوف، والبحث في الفرق والملل مثل ماسينيون، كارادیفو، مرجليوث، ريتر، نيكلسون.

- كانت التعليقات المدرجة في موجز الدائرة مع المواد الخاصة بالتصوف ثرية بالأفكار

---

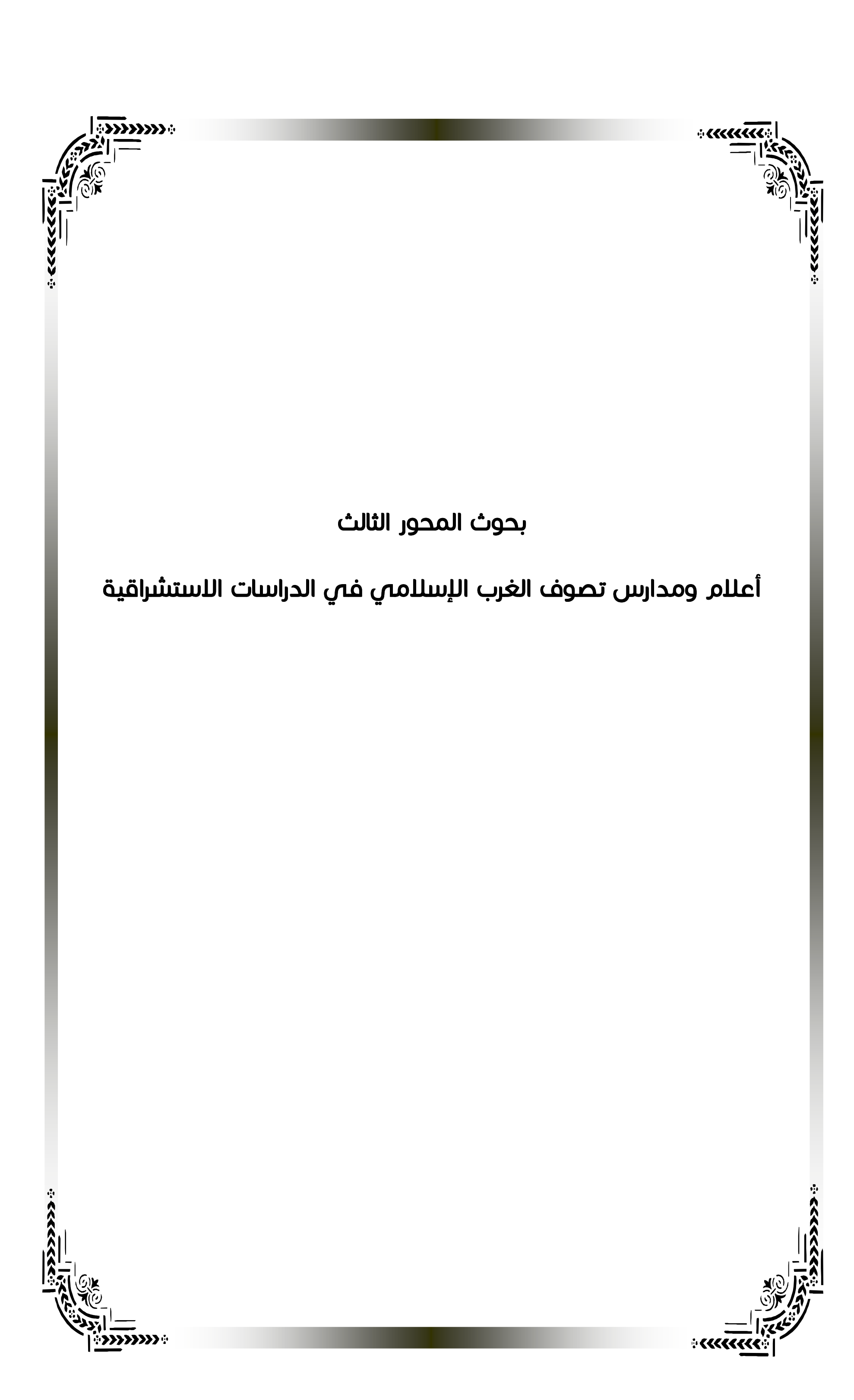
[1] كارل فولرز K.Voller : (1857-1909): خليفة شبيتا على المكتبة الخديوية بمصر، وأستاذ اللغات الشرقية بفيينا، من آثاره: سيرة ابن طولون، القرآن بلهجة مكة الشعبية، واللهجة العربية العامية بين قدماء العرب.. ينظر المستشرقون، العقيقي، ص633.

[2] موجز الدائرة، ج 2، ص 478.

والمعلومات، وقوية في رد الشبهات.

قائمة المصادر والمراجع:

1. موجز دائرة المعارف الإسلامية، هوتسما وآخرون، تر: إبراهيم زكي خورشيد وآخرون، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط1، 1998م.
2. أبجديات البحث في العلوم الشرعية، فريد الأنصاري، سلسلة الحوار 27، منشورات الفرقان، المغرب، ط1، ابريل 1997.
3. البحث العلمي، مفهومه وأدواته وأساليبه، ذوقان عبيدات وآخرون، دار الفكر، 1984م.
4. تاريخ القرآن، تيودور نولدكه، منشورات الجمل- بغداد، 2007م، دط.
5. التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط4، 1992م.
6. المستشرقون والقرآن -دراسة نقدية لمناهج المستشرقين-، عمر لطفي العالم، مركز دراسات العالم الإسلامي-مالطا، ط1، 1991م.
7. المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف -مصر، ط3، 1964م.
8. مع القرآن في عالمه الرحب، عماد الدين خليل، دار العلم للملايين- بيروت، ط1، 1979م
9. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.
10. مفتريات وأخطاء دائرة المعارف الإسلامية، خالد عبد الله القاسم، دار الصميعي- السعودية، ط1، 2010م.
11. منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي، محمد بن عبود، بحث ضمن كتاب (مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم-تونس، ط1، 1985م.
12. نقد الخطاب الاستشراقي (الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية)، ساسي سالم الحاج، دار المدار الإسلامي-بيروت، ط1، 2002م
13. الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، محمود ماضي، دار الدعوة- الإسكندرية، ط1، 1996م.



بحوث المحور الثالث

أعلام ومدارس تصوف الغرب الإسلامي في الدراسات الاستشراقية

قراءة نقدية في مقال "أوغست فيشر" حول الشيخ عبد السلام بن مشيش بمجلة جمعية الاستشراق الألمانية العدد 71 سنة 1917م.

بقلم

د. عمار قاسمي ، ود. عقيلة بعيرة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة - الجزائر

ammar.gasmi05@gmail.com

مقدمة

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا، قَيِّمًا لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا﴾.

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

وبعد، فإن التصوف لا يزيد عن التّحقُّق بمقام الإحسان الذي هو سر الإخلاص للوصول إلى مقام المراقبة ثم المشاهدة «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»، والوصول يكون بتحقيق العبودية الكاملة الخالصة التي جاء الرسول صلى الله عليه وسلم بالدعوة إليها، وبهذا فالتصوف في مشارق الأرض ومغاربها واحد في طبيعته، وإن تعددت الطرق المؤدية إليه.

ففي عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان اسم الصحابة يطلق على أكابر الأمة، ثم كانت الطبقة التالية؛ طبقة التابعين، ثم كانت الطبقة الثالثة أتباع التابعين، ثم صار يطلق على من يعتنون بأمر الدين أكثر من غيرهم اسم الزهّاد والعبّاد، ثم بعد ظهور أهل البدع وادعائهم الزهد والعبادة، انفرد أهل السنة بتسمية الخواص منهم ممن يراعون الأنفاس باسم الصوفية، وقد اشتهروا بهذا الاسم حتى أنهم قالوا إن إطلاق هذا الاسم على الأعلام، إنما عرف قبل انقضاء القرن الثاني للهجرة، بغض النظر عن الاختلاف الذي حصل حول مصدر المصطلح "تصوف".

وبما أن التصوف هو روح الإسلام وسره الذي كان عليه الصحابة وسلفنا الصالح رضي الله عنهم، وبما أن فهم الإسلام مرتبط باللغة العربية؛ فقد أكد الإمام الشاطبي في كتابه: "الموافقات" إن الضعيف في اللغة ضعيف في الدين، والمتوسط في اللغة متوسط في الدين، والممتاز في اللغة ممتاز في الدين، فإن المستشرقون ومنذ الحروب الصليبية الأولى كرسوا جهودهم لفهم العالم الإسلامي واللغة العربية من خلال فحص أغلب المنتجات المعرفية للعلماء المسلمين وتتبع سيرهم للكشف حن حقيقة جهودهم وتأثيرهم في العالم الإسلامي.

ومن بين المستشرقين الذين كرسوا حياتهم لفهم التصوف واللغة العربية عامة

والقطب الشيخ عبد السلام بن مشيش خاصة؛ المستشرق الألماني أوغست فيشر، من خلال مقاله الذي نشره في مجلة جمعية الاستشراق الألمانية، العدد 71 سنة 1917م، والذي رحل إلى بلاد المغرب، وعاش فيه ردحا من الزمن ليستقي المعلومات من مصادرها، ويعاين البيئة الاجتماعية التي أنتجت مثل هذا العالم الجليل.

الإشكالية: لمن كتب المستشرق مقاله الذي يعرّف فيه بالشيخ عبد السلام بن مشيش؟

ما هي الصورة التي يريد أن يرسمها للتصوف الإسلامي عموما والشيخ عبد السلام بن مشيش على الخصوص؟ ما هي المفاهيم التي يريد أن يروج لها في الغرب عن التصوف والإسلام عموما وعن الشيخ عبد السلام بن مشيش على الخصوص؟ ما علاقة المرجعية المعرفية والمفاهيمية للمستشرق بترجمته للشيخ عبد السلام بن مشيش ورؤيته للتصوف الإسلامي؟

ما هي الآليات التي استعملها "فيشر" في قراءة المنظومة المفاهيمية المشيشية؟ هل كانت قراءته موضوعية علمية نزيهة غير متحيزة ولا متعصبة؟ أم أنه حرر المفاهيم المشيشية من سياقاتها الأصلية، ودمجها في سياقات وإشكاليات جديدة، حتى تصبح مركزا لبلورة وتخزين خبرته المعرفية والعقدية؟ هل حافظ "فيشر" على المفاهيم المشيشية في بيئتها وسياقاتها وأصولها، أم أنه زعزع ثباتها وجعلها تأخذ دلالات ومعاني جديدة ومتجددة حسب المناخ العام لفكره -الهاء تعود على فيشر- ومرجعيته وبيئته الثقافية؟

المنهج: للإجابة عن الإشكالية السابقة بما تتضمنه من إشكاليات فرعية، استخدم البحث المنهج الفرضي الاستنباطي في قراءة نصوص المستشرق وتحليل مفاهيمه، والمنهج الاستقرائي في جمع النصوص والترجمات التي تتعلق بالشيخ عبد السلام بن مشيش؛ بغية الوصول إلى مكانته الحقيقية، والمنهج الاستردادي في قراءة الأخبار والروايات والوثائق التاريخية المختلفة؛ بغية تقصي الحقائق، وبخاصة حقيقة مقتل الشيخ من طرف ابن أبي الطواجن الكتامي والمنهج المقارن، في مقارنة المضامين الواردة في مقال فيشر بمختلف الكتابات الإسلامية حول الشيخ عبد السلام بن مشيش.

خطة البحث: تضمنت الورقة مبحثين أساسيين:

اختص المبحث الأول بالوقوف عن حقيقة المستشرق الألماني أوغست فيشر ومنهجيته في العبث بالمنظومة المفاهيمية المشيشية، من خلال الكشف عن مسيرة حياته العلمية وكيفية إعداده للحرب على الإسلام واللغة العربية، ثم الوقوف عند أهم الآليات والوسائل التي استخدمها للحرب على المنظومة المفاهيمية المشيشية.

واختص المبحث الثاني بالوقوف على المحطات الأساسية في حياة القطب عبد السلام بن مشيش وصورته في التراث الإسلامي، من خلال عرض أبرز الحقائق والمفاهيم الكبرى في حياة القطب. ثم بحث الأسباب الخفية وراء مقتل الشهيد القطب عبد السلام بن مشيش، نظرا لأهمية هذا الموضوع وعلاقته بسقوط الدولة الموحدية.

ثم توج البحث بخاتمة لخصت أهم النتائج التي المتوصّل إليها، والإشكالات العالقة التي لم يستطع أن يجيب عليها وأخيرا التوصيات.

المبحث الأول: أوغست فيشر (August Fischer) ومنهجيته في العبث بالمنظومة المفاهيمية المشيشية.

بدأت تظهر الآليات التي استعملها "أوغست فيشر" في قراءة المنظومة المفاهيمية المشيشية منذ البداية وفي العنوان الذي استهل به ترجمة الشيخ عبد السلام بن مشيش، حيث استبدل المصطلحات الإسلامية الأصيلة بمصطلحات ذات أصول غربية يهودية نصرانية، فهل كل الآليات من هذا الصنف؟ وما علاقة هذه الآليات والنتائج بالمستشرقين الذين سبقوه أو عاصروه؟ هل يريد المستشرق خدمة التراث الإسلامي والإسلام والمسلمين؟ أم أنه يريد أن يشوه صورة الإسلام ويحارب المسلمين، من خلال تشويه صورة التراث؟

عموما فالمستشرق استخدم عدة آليات ووسائل لبيان صورة الشيخ بشكل خاص وصورة المغاربة والإسلام بشكل عام، وقبل الولوج إلى هذه الآليات والوسائل للكشف عن أهدافها وتأثيراتها، نستعرض بشكل موجز حياة أوغست فيشر وتكوينه.

أولا: أوغست فيشر (August Fischer) وإعداده للحرب على اللغة العربية والإسلام:

بدأ الاهتمام باللغة العربية بعد أن نجحت الخلافة العثمانية في فتح أوروبا والتوغل فيها، حيث تأخر ظهور الاستشراق الألماني بتأخر نهضتهم عن باقي الدول الأوروبية، "فلم يشارك العلماء الألمان في الدراسات العربية اشتراكا فعليا، إلا بعد أن توغل الأتراك في قلب أوروبا، وبدأت أوروبا تهتم بدراسة لغات العالم الإسلامي لأسباب سياسية، واهتم أمراء العالم المسيحي بشراء المخطوطات الشرقية لبناء دعامة في دراسة تلك اللغات، وقدم كريستمان Jacop Christmann (1554-1613) أول محاولة في ألمانيا لتدريس اللغة العربية ونشرها"[1]، وكانت البداية الحقيقية حين "بعث فريديريك الثالث سنة 1633م فرقة من 34 رجلا للتحالف مع الفرس والروس"[2]، فاعتبرت هذه البعثة أول جسر عبرت عليه أوروبا والألمان إلى الحضارة الشرقية.

فالسبب الأساسي الذي دفع الأوروبيين إلى الاستشراق هو سبب ديني بالدرجة الأولى، فقد تركت الحروب الصليبية في نفوسهم ما تركت من آثار مرة وعميقة[3]، والمستشرقون جميعا يشتركون في عداوتهم للإسلام وإن تفاوتوا في الدرجة[4]، فقد أدركوا منذ البداية أن الخطورة لا تكمن في الشعوب، بقدر ما تكمن في الإسلام الذي تدين به هذه الشعوب، فإذا تمت السيطرة كلية على الشعوب نجحت الحرب على الإسلام، فكان الاستشراق وهو مقدمة للسيطرة على هذه الشعوب "فقد صاغ الفكر الغربي الاستعماري منهجه من خلال السيطرة على منطقة الخامات وإقامة النظام الرأسمالي واستغلال النظريات المختلفة

1-**جهود المستشرقين في التراث العربي بين التحقيق والترجمة**.محمد عوني عبد الرؤوف، ص23.

2-المرجع نفسه، ص23.

3-**المبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام**، محمد البهي، ص11.

4-نفسه، ص15.

لخدمة هذا الهدف؛ هدف السيطرة على الأقطار الإسلامية ونهب مواردها"[1].

وقد سار الاستشراق عموما في اتجاهين كبيرين؛ الأول يريد أن يحرف الإسلام بإثبات أن الرسول صلى الله عليه وسلم تأثر باليهود والنصارى، والثاني يريد أن يؤكد أن الإسلام ما هو إلا جاهلية؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم تأثر بعرب الجاهلية واستقى منهم دينه، وأوغست فيشر سار في هذا الاتجاه الثاني وقال: "إنه لابد أن يتأثر في المقام الأول بعادات العرب وأعرافها وبلغة شعرائها، ومن ثم ربط لغة وأسلوب الكهان في الجاهلية العربية بلغة القرآن"[2]، فالاستشراق له وظيفتان؛ وظيفة متجهة إلى العالم الغربي: وهي وليدة شروط معرفية وتاريخية محددة، واستجابة لمصالح وحاجات حيوية وهو إفراز قديم ومستمر ولّده العقل الغربي منذ هوميروس "الشرق شرق والغرب غرب ولا يمكن أن يلتقيا"، العقل الغربي المفطور بطبيعته على إنتاج وإعادة إنتاج تصورات مشوهة عن واقع الشعوب الأخرى، في سبيل تأكيد ذاته وسطوته، فهو يتصف بنزعة متأصلة لا يحيد عنها لتشويه المسلمين وتزييف وجودهم من أجل تمجيد ذاته وتأكيد تفوقها.

ولما كان الهدف الأول هو الإسلام، وفهم الإسلام يكون باللغة العربية، فإن جميع الاتجاهات الاستشراقية اتخذت من اللغة العربية وسيلة مهمة لتحقيق الأهداف التي تصبو إليها[3]، والحقيقة أن حركة الاستشراق التقليدية في حربها على اللغة العربية والإسلام لم تندثر، وإنما جددت نفسها في صورة هي الحداثة وما بعد الحداثة، واستخدمت في ذلك آليات ووسائل أكثر شيطنة وأكثر فعالية، فالتبشير والاستشراق والعولمة والحداثة وما بعدها، كلها دعائم الاستعمار، "لتوهين القيم الإسلامية والحض من اللغة العربية الفصحى، وتقطيع أواصر القربى بين الشعوب الإسلامية، والتنديد بحال الشعوب الإسلامية الحاضرة، والازدراء بها في المجالات الدولية العالمية.. وهناك عدة دعوات منها: أن اللغة العربية الفصحى لم تعد صالحة اليوم، وبدلا منها يجب أن تستخدم العامية واللهجات الدارجة"[4].

وقد برز في ألمانيا مستشرق اعتبر هو أب المستشرقين في أوروبا عموما وفي ألمانيا على الخصوص إنه هاينريخ لبرخت فلايشر Heinrich Leberecht Fleischer الذي "يعد أستاذا لكبار المستشرقين الأوروبيين في القرن التاسع عشر، إذ كان يحضر دروسه الطلاب من الأقاليم السبعة، وأصبح معهد لايبزيج مثالا نموذجيا لدرس اللغة العربية حسب النهج العلمي في الغرب"[5]، وكان "أوغست فيشر(1865-1949) أيضا مستشرقا ألمانيا من أهل

1-**الفكر الغربي دراسة نقدية**. محمد البهي، ص125-126.

2-**حولية مركز البحوث والدراسات الإسلامية مجلة علمية محكمة**. ناصر بن محمد بن عثمان، ص127.

3-**المستشرقون وتاريخ صلتهم بالعربية بحث في الجذور التاريخية للظاهرة الاستشراقية**. إسماعيل أحمد عمايرة، ص54.

4-**المبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام**. محمد البهي، مرجع سابق، ص1-2.

5-**المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية**.صلاح المنجد، ص131، هذه الترجمة التي قدمها صلاح المنجد تشبه إلى حد كبير الترجمة التي قدمها عبد الرحمن بدوي، طالع:- **موسوعة المستشرقين**. عبد الرحمن بدوي، ص403-407، حيث اعتبر هو الآخر، أن فيشر أوغست "اختص باللغة العربية: نحوا وصرفا=

ليبسيك، كان أستاذا في جامعة (هالة)، ومن أعضاء مجمع فؤاد الأول للغة العربية، أشهر آثاره معجم فيشر، قضى أربعين سنة في جمعه وترتيبه وإعداده للطبع"[1]، وزيادة على تلقيه الدروس مباشرة عن أستاذه فلايشر، "أخذ أوغست فيشر كثيرا من علمه عن تلميذ لفلايشر يدعى هاينريش توربكه H.Thorbecke الذي توفي سنة وفاة أستاذه 1888م، فعين فيشر بمنصب فلايشر في جامعة لايبزيج وصار أمينا على تراثه العلمي"[2].

و"بعد أن أتم فيشر درسه في مدينة (هالة) عُيّن مدرسا للغة العربية في معهد اللغات الشرقية الجديد في برلين سنة 1886م، وجلبت اهتمامه هناك اللهجة المغربية التي درسها في برلين أولا، ثم في المغرب نفسه... كان على اقتناع تام بأن درس اللهجات العربية من أهم الواجبات على كل من قصد تعلم العربية الفصحى، وأراد إدراك خصائصها والتعمق في تاريخ تطورها منذ قديم الزمان إلى أيامنا هذه، ولذلك كرس جانبا كبيرا من أبحاثه لتحقيق مسائل لغوية تتعلق باللهجات العصرية، له مقال عن أسماء القطط في اللهجة المغربية..."[3].

"بعد أن عاد فيشر من المغرب عينته الحكومة أستاذا لكرسي اللغات الشرقية في جامعة ليبزيج سنة 1900م، حتى توفي سنة 1949م"[4]، "وفي أقسام اللغات الشرقية في أوروبا يدرس الطالب المتخصص إلى جوار اللغة العربية لغتين، وغالبا ما تكون هاتان اللغتان هما الفارسية والتركية"[5]، اللغة التركية لمحاربة الأتراك، واللغة الفارسية للاستعانة بالفرس في حرب الأتراك.

"نهج فيشر نهج بروكلمان في ميله للآداب، ولم يهتم بالفقه الإسلامي ولا علم الكلام، أما التصوف لم يلتفت إليه إلا من الوجهة اللغوية، ومع ذلك كان يرجح أقوال المتصوفة على أقوال المتكلمين"[6]، فهدفه الأساسي هو الحرب على الإسلام باتخاذ اللغة العربية وسيلة لذلك، فإضعافها والعبث بمفاهيمها من شأنه أن يمنع استنبات أي حركة أو ثورة تحقق النصر للإسلام والمسلمين، يقول بروكلمان عن حركة الموحدين: "ومهما يكن من شيء،

= ومعجما، مواصلا الدرب الذي بدأه اللغوي العظيم فلايشر، مؤسس ما يعرف باسم مدرسة لبيتسك Leipziger في الاستشراق الألماني، وعلى منهجه سار، ويقوم هذا المنهج على الاستناد الوثيق إلى الشواهد اللغوية العربية في المقام الأول، وإلى أعمال اللغويين والنحاة العرب، والابتعاد عن الفروض التي قد تكون بارعة ولكنها واهية الأساس"، ص403.

1- **الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين.** خير الدين الزركلي، ص26، يضيف نجيب العقيقي: "وقد نحا نحو فلايشر في العناية بفقه اللغة كأس لدراسة النصوص وتحقيقها، وامتاز ببراعة ودقة لا سيما فيما تناول من أصول اللغة وفن المعاجم وما اشتمل على الشعر القديم ولهجات الشعوب، فجدد بمذهبه للتعليم العربي في جامعات ألمانيا وأنشأ مجلة الدراسات السامية في ليبزيج (1932) وصارت له شهرة واسعة، وانتخب عضوا في المجمع العلمي بدمشق والمجمع اللغوي بمصر". انظر:- كتابه: **المستشرقون،** ص771.

2- **المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية.** صلاح المنجد، مرجع سابق، ص131.

3- نفسه، ص133.

4- **المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية.** صلاح المنجد، مرجع سابق، ص133.

5- نفسه، ص134.

6- نفسه.

فسرعان ما اختمرت بين قبائل البربر في شمال أفريقية جراثيم حركة جديدة، ذلك بأن النزاع الفقهي قد دعا إلى ظهور خصم خطير حمل راية الثورة على حكم المرابطين، فإلى جانب مذهب مالك الذي استعلى سلطانه في أفريقية أيضا بعد تحررها من سلطان الفاطميين سنة 1049، طغت على المغرب من أقصاه إلى أقصاه موجة عارمة من التعصب للسنة، تذهب إلى تفسير جميع الآيات القرآنية المجسمة للذات الإلهية تفسيرا حرفيا، وتعد كل مناقشة فيها بدعة أو هرطقة"[1]، لهذا نجح المستشرقون ومن بينهم فيشر في التسلل إلى المجمع اللغوي في مصر، والمجمع العلمي العربي في دمشق، والمجمع العلمي في بغداد[2]، وفي مجمع اللغة العربية صب فيشر جل اهتمامه بالنحو العربي، لكنه لم يقم بتأليف كتاب في ذلك على غرار أستاذه فلايشر، بل أهتم أيضا باللهجات المغربية العصرية وبالآداب التركية ليفحص تأثير المستشرقين الذين سبقوه في تفكيك المنظومة الإسلامية من خلال طمس وبلبلة اللغة العربية.

وهنا بدأت رحلة العبث بالمفاهيم الإسلامية المحورية، حيث انطلق من العبث بسم (الله) –تعالى الله عما يشركون- من خلال رسالة عالج فيها صيغ القسم في اللغة العربية، ومهد للعبث بالمنظومة المفاهيمية المشيشية نظرا لمحورية فكره في بناء الدولة الموحدية، بمقال عن أسماء القطط باللغة البربرية، لأنه سيثبت في ترجمته أن أصل مصطلح مشيش مشتق من (موش) باللغة البربرية ومشيش يعني المسكين آكل القطط.

وقد "طرد فيشر من عضوية مجمع اللغة العربية سنة 1945م؛ لأنه كتب رسالة بعنوان: (آية مقحمة في القرآن)،كما زعم أن الاسم محمد كان يستعمل بين البيزنطيين قبل الإسلام، وزعم أن سكان مكة والمدينة وبعض الأماكن المجاورة لا يستخدمون الإعراب"[3]، فهو يريد الطعن في القرآن الكريم متخذا من اللغة العربية وسيلة لذلك، ولم يكن فيشر هو الأول الذي طرد من المستشرقين فقد طرد أيضا المستشرق فنسنك (1882-1939)م، بسبب كتابه: "العقيدة الإسلامية نشأتها وتطورها" حيث رد فيه الإسلام إلى أصول شرقية جاهلية، وهو الاتجاه نفسه الذي سار فيه فيشر.

وقد أعطى فيشر أهمية كبيرة للتصوف المنحرف، وأشاد بالتصوف الفارسي، وأكد على غرار باقي المستشرقين أن: "التصوف هو حلول الله في جسد الإنسان، وفناء الذات الإنسانية في الذات الإلهية، أو وحدة الوجود التي تعني بأن الله هو مجموعة من الموجودات، فالتصوف هو مذهب الاتحاد ووحدة الوجود"[4]، وحاول بكل ما أوتي من شيطنة أن يحرف التصوف الإسلامي عن مساره الصحيح، ويشوه صورته وصورة الشيخ عبد السلام بن مشيش.

وقد ساهمت إيماءات المستشرقين ومسلماتهم وأحكامهم.. في توجيه الكثير من العلماء

1-**تاريخ الشعوب الإسلامية**. بروكلمان، ص323-324.

2-**المبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام**. محمد البهي، مرجع سابق، ص14.

3-**القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي دراسة نقدية تحليلية**.محمد أبو ليلة، ص403.

4-**أخطاء المنهج الغربي الوافد**. محمد البهي، ص140.

والمفكرين المسلمين والتأثير على حياتهم، منهم عبد الرحمن بدوي الذي خالف أستاذه مصطفى عبد الرازق، وتبنى حرفيا رأي المستشرقين، وحمل حملة شعواء على التراث الإسلامي، وانتهى إلى نتيجة هي: جمود العقلية الإسلامية وعدم قدرتها على الإنتاج المعرفي والفلسفي[1]، ويظهر صدى المستشرقين بوضوح في مقارنته بين الروح الإسلامية والروح اليونانية[2].

ثانيا: أهم الآليات والوسائل التي استخدمها فيشر في قراءة المنظومة المفاهيمية المشيشية:

تركت الحروب الصليبية أثرا عميقا في نفسية الغرب، فقرر أن يعد العدة: ليهزم الأمة الإسلامية بشتى الوسائل، ويبذل النفس والنفيس حتى لا تستأنف هذه الأمة حركتها الحضارية مرة أخرى.

ولما ارتبطت الحركة الحضارية للمسلمين بالإسلام، وفهم الإسلام مرتبط باللغة العربية، فإن الجهود الضخمة التي بذلتها الأمة الغربية، اتجهت أساسا إلى اللغة العربية، لفهمها وتسليط كافة أنواع الحروب والعبث بها وبمفاهيمها، وكل المفاهيم الإسلامية المحورية، وكرست في ذلك الاستشراق؛ فما هي آليات التدمير التي سلطها فيشر على المنظومة المفاهيمية المشيشية؟ كيف حرر المفاهيم المشيشية من سياقاتها الأصلية، ودمجها في سياقات وإشكاليات جديدة، حتى تصبح مركزا لبلورة وتخزين خبرة جديدة؟ كيف زعزع ثبات المفاهيم؟ كيف جعل المفاهيم تأخذ دلالات ومعاني جديدة ومتجددة حسب المناخ الاجتماعي المحيط بها؟

إن فيشر أعلن حربا ناعمة على الإسلام، من خلال الحرب على اللغة العربية؛ بهدف اجتثاث المفاهيم الإسلامية من جذورها وتمييعها، فيتظاهر بالتدقيق في المصادر والإحالات ويصرح بأنه يثق في أصحابها وبخاصة المصادر الإسلامية، ثم يركز على الهوامش والتوافه ويترك الأصل ويقوم بإبراز مفاهيم تافهة على حساب مفاهيم أساسية؛ لأنه يدرك تماما أن المفهوم تحكمه ثلاثة متغيرات: الصورة الذهنية والمدلول والدال، والاستقامة المفاهيمية تكون في أبسط صورها بتحقيق التطابق بين الصور الذهنية والإدراك الذهني وحقيقة الأشياء التي تدل عليها والألفاظ المعبر بها عنها، والاعوجاج في أبسط صوره يكون بتحقيق عدم التطابق بين هذه العناصر الثلاثة، وقد استخدم فيشر الكثير من الآليات والوسائل لتحقيق هذا الهدف نذكر منها:

1-آلية الاستدراج المفاهيمي: هذه الآلية هدفها الأساسي إثارة الفتنة عن طريق الاستدراج للإخراج التدريجي من مساحة النقاء والصفاء المفاهيمي، إلى ساحة الاضطراب والتلوث المفاهيمي، الذي يؤدي إلى الجدل والخلاف في مسائل جزئية لا علاقة لها بالاتجاه الكبير للأمة الإسلامية، مما يولد الفرقة والتنابذ والانقسامات وحتى الحروب الطائفية... وأول المصطلحات التي استدرج أوغست فيشر القارئ للجدل والخلاف حولها مصطلح

1-**الصوت والصدى الأصول الاستشراقية في فلسفة بدوي الوجودية**.أحمد عبد الحليم عطية، ص30.

2-انظر:- **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين**. عبد الرحمن بدوي، ص7-9.

"مشيش" فبعد أن أحال القارئ إلى ضرورة الرجوع إلى الترجمة التي قدمها بروكلمان في كتابه: "تاريخ الأدب العربي" للشيخ عبد السلام بن مشيش، لفت انتباهه إلى اختلاف، زعم أنه حصل حول لقب مشيش؛ إذ هناك أربعة ملفوظات؛ (مشيش، ماشاش، بشيش، باشاش)، وحتى يستجلب ثقة القارئ ينسب هذا الزعم إلى شيخ من أبرز تلاميذ الشيخ عبد السلام بن مشيش وهو الشيخ أبو الحسن الشاذلي، يقول فيشر: "وذهب أبو الحسن الشاذلي المتوفى سنة (656هـ-1258م) إلى أن كاتب هذه الصلاة يحتمل أربعة أسماء: عبد السلام بن (مشيش أو ماشاش أو بشيش أو باشاش) الحسيني أبو محمد.

Da DerCufi 'Ali ben'abdallahessad' ili 656/1258 ein Sehuler der Verfassers dieses Gebetes, des 'Abdessalam ibn masis (oder massis, auch basis oder bassis) elh'oseini abu moh'ammed, war mub dieser um 620/1223 gelebt haben....)[1]

ثم عاد ليتظاهر بعظمة الشيخ "القديس" وأنه قطب القداسة في المغرب، ثم أحال القارئ على مصادر للاستزادة في معرفة الشيخ، وهذه الإحالات كلها تستدرج القارئ إلى أشياء تحط من قيمة الشيخ، ولا تمده بأي معرفة عنه، مثال ذلك: أحال القارئ على كتاب: "الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى"، لأبي العباس أحمد بن خالد الناصري، حيث ورد اسم الشيخ عبد السلام بن مشيش في الجزء الأول: ص230، وفي الجزء السادس: ص57، وفي الجزء السابع: ص107، وفي الجزء الثامن في الصفحات: ص6، ص26، ص64، ص65، وفي الجزء التاسع: ص201[2]. وفي كل هذه المواضع ورد فقط خبر زيارة ضريحه من طرف الملوك والحكام المغاربة والتبرك به لأخذ العون واستمداد القوة.

ثم استدرج القارئ إلى فكرة تقديس النسب[3]، وقال بأن المغاربة يعتقدون أن كل من تفرع عن الشيخ بن مشيش يتميز بقوة وطاقات خارقة ومتميزة وغامضة، من بين هؤلاء الشيخ مصطفى الزموري، أول مكتشف لأمريكا. وفي هذه النقاط المفصلية يُكثر من الإحالات على مصادر ومراجع متعددة؛ بغية الإكثار من الشواهد التي تؤكد زعمه، فهنا مثلا: أبرز جانب يتمثل في التفاخر بالأنساب والتبرك بالأضرحة وعبادة المتصوفة (القديسين)..

غير أن أغلب مصادره هي مصادر المستشرقين، وإذا كانت المصادر إسلامية، فهو يستقي فقط النصوص التي تدعم الفكرة التي يريدها هو، فهو يبرز فقط الأشياء السلبية الموجودة في المجتمع المغربي، فأغلب الإحالات إما أنها لمستشرقين تربطه بهم وحدة الهدف؛ مثل كتاب: "قصة حياتي" لشريفة الوزانية[4]، وإما أنها من كتب تراثية، يقوم بتكييف الشواهد

1- **Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft**,"Der groBe marokkanische Heilige Abdesselam ben Mesis", August, Fischer, 71 Band, Leipzig 1917 , p209.

2- انظر:- **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**.أبو العباس أحمد بن خالد الناصري.

3-**Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft,** ibid, p211.

4- اشتهرت بالشريفة الوزانية أو شريفة وزان هي Emily KEENE إنجليزية قدمت إلى المغرب عام 1872 للعمل كمدرسة لأطفال عائلة إنجليزية مقيمة بطنجة، تزوجها أحد أقطاب الزاوية الوزانية الشيخ سيدي الحاج عبد السلام بن العربي الوزاني على شرط البقاء على دينها وتقاليدها الأوربية. وبقي معها إلى غاية وفاته وأنجب منها =

المستقاة منها حتى تخدم هدفه[1]، ثم يستدرج القارئ ليربط القداسة بفكرة إغريقية تعتقد أن العظماء يسري في عروقهم دم الآلهة، التي تسكن جبل الأولمب، ويشبه جبل العلم بجبل الأولمب، ثم يربط مصطلح القداسة والنسب بمصطلح الكمال، ويبرهن على أن لقب الكاملي الذي لقب به الشيخ عبد السلام بن مشيش وكل من ينحدر منه، لقب مزيف؛ لأن البربر لا يسري في عروقهم دم الآلهة والأنبياء[2]، ثم يشغل القارئ بمسألة خلافية أخرى تتعلق بلقب "الحساني"، ويثبت أن الشيخ عبد السلام، حساني وليس حسيني أو حسني، ثم يرجع مرة أخرى إلى لقب مشيش ليثبت أنه يحتمل خمسة معاني، وأن أشهر هذه المعاني لفظ مشيش الذي اشتق من أصل هو "موش" المصطلح البربري الذي يعني القط، وأن مشيش هو القطاط أو القطيط آكل القطط أو الذي يروض ويربي القطط، يقول فيشر: "هناك خمسة ملفوظات لهذا اللقب حسب ما وجدت: بشيش بفتح الباء، ومشيش والباشيش، وبشيش بسكون الباء، وماسيس، والمشكلة هي العلاقة بين المغرب وهذا اللقب "باشيش"، حيث ينسجم هذا مع حقيقة أنني في المغرب سمعت فقط ماسيس يُنطق الاسم وكأنه تم تجميعه في ما سبق".

ثم يقول: "نعم، في الأدب الفرنسي والإنكليزي يظهر فقط لقب مشيش بكتابات كثيرة، ولكن ليس كـ بشيش. يتحدث أخيرا Gegem، أيضا على أن أصل اللقب مشيش أو بشيش هو بربري ويعني قطة، تبدو الكلمة البربرية الأساسية هكذا؛ chat (قط) أمشيش وهذا في القاموس الفرنسي البربري".

"ja ausschlieblich franzusischen und englischen) Literatur nur als Machich... bzw... erscheint, aber nicht ais ...

Sschlieblich spricht. auch die Etymologie des Namens gegemmasis (bachich). Er ist namlich berberischen Ursprungs und bedeutat Katze). Das zu Grunde liegende Berberwort sieht folgendermaben aus; chat أمشيش amchich Dictionn franc berbere"[3]

ثم ينهي ترجمته بتفكهة يغمز بها لأصحابه وأتباعه، استقاها من كتاب: "قصة حياتي" لشريفة الوزانية، تؤكد أن أصل لقب مشيش مأخوذ من كلمة بربرية جذورها سينيغالية وهي: القط والقطاط الذي يأكل القطط، والذي يتصف بهذه الخاصية لا يمكن بأي حال

= ولدين: مولاي علي ومولاي أحمد. ويُعرف أولادها وأحفادها عند العامة بأولاد سنيورا.

كتبت إميلي كين مذكراتها التي نشرت في عام My life story by Emily Shareefa of Wazan1911" "قصة حياتي من قبل إميلي شريفة وزان" بعد وفاة زوجها، تحدثت فيه عن قصة زواجها بالشريف وعن أسفارها ومشاهداتها داخل المغرب وخارجه، كما تعرضت فيه للأوضاع السياسية بالمغرب أواخر القرن التاسع عشر، ولعلاقة زوجها بالمخزن التي ساءت بعد حصوله على الحماية الفرنسية التي كاد معها السلطان الحسن الأول يجتاح مدينة وزان لشكه في أن شريف وزان يريد منافسته على عرش المغرب، ولم يكن شكه بعيدا عن الحقيقة. توفيت عام1944م.

1-**Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, ibid.**, p212.

2-**Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft,** ibid, p211.

3-**ibid**, p217.

أن يكون عالما.

2-آلية تبديل القول[1]: يقول الله عز وجل: ﴿**فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ**﴾ (البقرة:59)، يؤكد القرآن الكريم أن أرباب هذه الآلية هم اليهود، وقد استخدموها لاستحلال محارم الله بأوهن الحيل، ولي ألسنتهم بكلمات لتؤدي معنى آخر غير معناها الحقيقي كاستخدامهم لفظ "راعنا" وقصدوا به الرعونة لشتم الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد استخدم فيشر هذه الآلية منذ العنوان، حيث استبدل المصطلحات الإسلامية الأصيلة، بمصطلحات ذات أصل غربي يهودي مسيحي، فاستخدم مصطلح القديس بدل التصوف أو التعبد أو الشيخ، وبدل التقوى والورع والزهد استخدم لفظ الغليظ الخشن.

Der grobe marokkanische Heilige Abdesselam ben Mesis [2]

القديس المغربي الغليظ أو العظيم، عبد السلام بن مشيش.. وسمى أبيات الشعر آيات.

ثم راح يتفنن في تبديل القول، فيسمي الأبيات الشعرية آيات، ويعلي من شأن السلالة الإدريسية بدلا من صفة "التقوى" التي جعلها الله سبحانه وتعالى معيارا للكرامة الإنسانية، يقول فيشر: "وفي مطلع هذه الآيات -وهي أبيات شعرية نقلها بالعربية-، المخيفة، يتبين أنه سليل مولاي إدريس، مؤسس السلالة الإدريسية، أقدم سلالة في المغرب، وهي السلالة المحببة عند جميع الحكام المغاربة. ويذهب الحلبي إلى أن عبد الله، والد مولاي إدريس الأول وحفيد علي وفاطمة، هو الذي استخدم ونشر لقب إدريس بين المغاربة، راجع: أبو العباس أحمد بن عبد الحي الحلبي الفاسي في كتابه: الدر النفيس والنور الأنيس في مناقب الإمام إدريس بن إدريس"[3]، ثم يحيل القارئ على الشواهد التي تؤكد ما ذهب إليه في شأن هذه الجزئية التي لا قيمة لها في ترجمة الشيخ في كتب تراثية موثوقة[4]، ليتظاهر بصدق نيته، ثم ينعطف به إلى

1- هذه الآليات تمت استعارتها من مقال عنوانه: "العبث بالمفاهيم دراسة نقدية في "الكتاب والقرآن" لمحمد شرور" لمؤلفه: السيد عمر، وهو منشور ضمن كتاب: بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المجلد2، ط1، 1418هـ-1998م، بداية من الصفحة 165.

2-**Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft,**ibid, p209.

3-**ibid**, p213.

4-**ibid**, p213-214.

يقول أوغست فيشر في الصفحات (213-214): "ورد هذا الإسناد والترجمة لعبد السلام بن مشيش في الكثير من الكتب: منها: الدر السني في بعض من بفاس من أهل النسب الحسني، لأبي محمد عبد السلام بن الطيب القادري، وكتاب: نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، لمحمد الصغير الإفراني، وكتاب: سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، لمحمد بن جعفر بن إدريس الكتاني. والكتب التي تحدثت عن المرابطين وغيرهم، لكن الشيء المهم الذي يحتاج إلى العمق المنطقي هو البحث عن أسباب إشادة المؤرخين وكتاب السير المغاربة من الاتصاف بصفة "الكاملي" مثل ما يلي: لقبه الكامل إن كان ... عبد الله الكامل أكمل أهل زمانه حسا ومعنى لما اتصف به من الدين والعلم والظرف والكرم والزهادة، وما حاز من الشرف على سائر بني هاشم مما لم يشاركه فيه أحد منهم، إن كان أبوه الحسن بن الحسن بن علي وأمه فاطمة بنت الحسين بن علي، فحاز الشرف من أبيه وأمه وما كانت في (أحد من) بني هاشم خصلة من خصال الكمال إلا وساواه فيها، أو زاد عليه، واختص هو بما لم يشاركه فيه أحد منهم إلخ، ويلقب عبد الله الكامل (من كتاب: أبو العباس أحمد=

لقب الكاملي مرة أخرى الذي يريد أن يعبث به، ويبدله، من خلال ربطه بالرهبانية ومصطلح القديس الذي له سياقه ودلالته، معضدا حجته بما ذهب إليه بروكلمان؛

"Die Kamiliden sind also die wahren Aliden pur-sang.

Verfelilt ist es aber aller Wahrseheinliehkeit nach, wenn Brockelmann den Vater unseres Heiligen, masis (basis) nennt Von den zwei in Kod. Spr, 837 zur Wahl gestellten Doppelformen seines Namens, masis (basis) und masis (basis), durfte namlich nur die letztere zulassig sein. Dafursprechenfolgende Erwagungen"[1]

وبعد أن عبث وهدم مصطلح الكاملي، عاد بالقارئ مرة أخرى إلى مصطلح مشيش؛ ليبرهن بأن أصله مشتق من القط وآكل القطط، فهي عملية دقيقة ومتدرجة يستبدل فيها فيشر الكلمات والمفاهيم الأساسية بمفاهيم تنتمي إلى الحقل الدلالي لثقافته اليهودية النصرانية، ويحافظ على المصطلحات السلبية ويؤصلها في الثقافة الإسلامية، ليعلي من شأنها ويجر إليها عقول المستشرقين والمستغربين، فبدلا من أن يبين بأن الطريقة الشاذلية هي امتداد للطريقة التي سلكها الشيخ عبد السلام بن مشيش راح يعلي من الطريقة الوزانية التي حرفتها "كين إميلي" عن مسارها كما تبين فيما سبق.

3-آلية تحريف الكلم عن مواضعه: يقول الله عز وجل: **﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾** (البقرة:75)، أكد القرآن الكريم أن أساطين هذه الآلية هم اليهود، حيث كان لهم باع كبير في تحريف الكلم عن مواضعه، وفي أساليب الكيد والفتنة، وقد استخدم فيشر هذه الآلية، حيث صرف الأنظار في ترجمته للشيخ عبد السلام بن مشيش إلى ثلاثة مصطلحات أساسية: الأصل والكمال والعلم، فركز على أصل مصطلح مشيش وصرف مصطلح الإنسان الكامل عن مدلوله الأصل، وحاول قدر المستطاع أن يبعد الشيخ عن مصطلح العلم، ففي المصطلح الأول أوهم القارئ بأنه بذل جهدا جبارا في البحث والتحقيق والتدقيق؛ ليكتشف أن أصل مصطلح مشيش هو الكلمة البربرية "موش" التي بدورها انحدرت من الثقافة السينيغالية، وتوصل إلى أن مشيش هي صفة للشخص المسكين الذي يأكل القطط.

أما المصطلح الثاني، هو مصطلح "الكاملي"، أو "الكامل"، حيث اعتقد فيشر أن الإنسان لا يكون كاملا، إلا إذا كان دم النبي أو الإله يسري في عروقه، أما البربر فدم الآلهة والأنبياء قليل جدا في عروقهم، وبالتالي فإن ابن مشيش لا يمكن أن يكون كامليا.

أما مصطلح العلم، فقد رجع في العبث به إلى مستشرقة بريطانية تزوجت وعاشت في

= ابن عبد الحي الحلبي. الدر النفيس والنور الأنيس في مناقب الإمام إدريس بن إدريس (M 77) أيضا بالمبجل اسم مفعول من الإجلال وبالمحض، والمحض الرجل يكون من ابن عم وابنة عم، ودعي به عبد الله؛ لكون أمه كانت ابنة عم أبيه وهي فاطمة بنت الحسين كما تقدم، فكل من كان من ولده فعليه ولادة السبطين الحسن والحسين ومنهما المحض لقب جماعة من محض العلويين منهم عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي".

1-**Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft**,ibid, p214.

المغرب إيملي كين كما تبين فيما سلف.

فهذه الآلية لا تختلف كثيرا عن الآلية السابقة، فهما متعاضدتان في الاجتماع على العبث بالمفهوم وإزاحته عن دلالته الأصلية، وهما مشتركتان هنا؛ لهدم مفهوم محوري في الثقافة الإسلامية وهو مفهوم القدوة، حيث إن العملية كلها من أولها إلى آخرها، وطيلة خمسة عشر صفحة التي كتبها أوغست فيشر عن حياة الشيخ عبد السلام بن مشيش، ركزت الاهتمام على مصطلح واحد هو؛ "مشيش" بعد أن هدمت كل المصطلحات التي تعلي من شأن الشيخ وتبرز حقيقته، خاصة وأنه كان شخصية محورية في بناء الدولة الموحدية التي اعتبرها بروكلمان جرثومة، تم التخلص منها، ويجب التخلص من كل جرثومة مستقبلية، فهو يريد أن يمنع استنبات كل حركة أو تجربة دينية يمكن أن تجعل الأمة تقوم من سباتها وتستأنف حركتها الحضارية، وهو يريد أن يمنع الاقتداء بكل من استنبت مثل هذه التجارب التي استطاعت أن تعيد للأمة يقظتها ونهضتها الحضارية.

وأخطر شيء قام به في تسليط هاتين الآليتين على المنظومة المفاهيمية المشيشية هو تحريف الجذور اللغوية العربية بإرجاعها إلى اللهجات المحلية[1]، ويحتمل أن يكون المعجم اللغوي الذي أنفق أربعين سنة من عمره في جمعه وترتيبه، هو معجم مبني على هذ الآليات الدقيقة في التحريف.

4-آلية النفاق المفاهيمي: في هذه الآلية محوران؛ التطفيف المفاهيمي والمخادعة المفاهيمية، فقد أظهر فيشر منذ الفقرة الأولى الشهادة بعظمة الشيخ ومكانته، إلا أن قوله مطابق للحقيقة ومخالف للعقيدة التي يضمرها في ثنايا نفسه، وفي ثنايا النصوص والإحالات التي يحيل القارئ إليها فقد اختصر حياة الشيخ الحافلة بالمآثر والعلوم في فقرة واحدة:

"Brockalmann's Geschichte d' arab, Litteratur nennt I? 440 einen "Abdassalam b, Massis (Bassis) al Hosaint Abu Mohammed, bluhteun d, J, 620/1226 (sic!) als den Verfasser eines *Gebets fur den Propheten*. Diese Angaben beruhen anfAhlwardt, Verzeichnis der arab. Handachriften der Berliner Konigl. Bibliothek III? Nr. 3912, KodexSpr. 837[2]:

ورد في كتاب: تاريخ الأدب العربي لـ: كارل بروكلمان، الجزء الأول، الصفحة 440، اسم عبد السلام بن مشيش أو (بشيش) أبو محمد الحسني الذي ولد في (620 هـ-1226م) وقد اشتهر بمؤلف "الصلاة على النبي" أو "الصلاة المشيشية". وللمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى دليل المخطوطات العربية الموجود بمكتبة برلين 3 تحت الرقم 3912، حيث يوجد شرح صلاة ابن مشيش، انظر الدستور الروحي[3].

1- انظر مثلا: -17**Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft,**ibid, p2.

2-**Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft,**ibid, p209.

3- بحثت في كتاب كارل بروكلمان. تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار، (ط5، دت)، القاهرة: دار المعارف، الذي يتكون من ستة أجزاء طبعة دار المعارف ولم أجد أي أثر لاسم الشيخ عبد السلام بن مشيش، وفي قسم التصوف استند كليه إلى أعمال ماسنيون..

ولقد لجأ إلى آلية التطفيف المفاهيمي من خلال استبعاد كل المفاهيم التي تبرز مكانة الشيخ وحقيقته، كعالم من علماء الأمة الإسلامية، بلغ درجة من التقوى والورع، أهلته أن يصنف ضمن العلماء الأفذاذ، ويصنف ضمن أقطاب التصوف النقي الصافي، وركز فقط على بعض المفاهيم الهامشية التي تلاعب بها، وتظاهر بالتدقيق اللغوي في شأنها، لينتهي في الأخير إلى التشهير بالشيخ والحط من قيمته.

ومن صور التطفيف المفاهيمي أيضا، التطفيف في أسماء المؤلفين الذين يحيل عليهم القارئ، حتى يصعب عليه الرجوع إلى مؤلفاتهم ومصادرهم، ويكتشف الكذب والخداع وكل أنوع الزور والبهتان والافتراء، فقد استخدم ألقابا مبتورة واجهت بدوري مشكلة كبيرة في العثور عليها وعلى مصادرها،بل إن هناك أسماء لم أعثر عليها إطلاقا، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر: الشيخ زموري، ابن رحمون،... إلخ[1]، وهناك مصادر اعتمدها، وذكر فقط لقب أصحابها بحيث أنني بحثت عنها ولم أجدها[2].

ولم يقف عند هذا الحد، بل لجأ إلى الخداع للعبث بالشيخ ومفاهيمه، وفي كل مرة يوهم القارئ، بأنه ما يريد إلا إحسانا وتوفيقا؛ ويظهر الخداع في أشكال مختلفة؛ كاعتماده مصادر غير المصادر الإسلامية المحققة تحقيقا علميا[3]، أو إظهاره كلمة الحق ثم إبطالها بطريقة ملتوية، أو إيهام القارئ بأن ما يقوم به دراسة علمية أكاديمية يجب الوثوق بها ثقة عمياء بحيث لا يمكن الطعن فيها أو الاستزادة عليها، بل يجب تبني كل ما ورد فيها من أحكام ونتائج، والحقيقة غير ذلك.

5- آلية اللؤم المفاهيمي: للحوارية ثلاثة مراتب: الحوار والمحاورة والتحاور، تحكمها ثلاثة نظريات: العرضية والاعتراضية والتعارضية، وتفضي إلى ثلاثة أنواع من الجدل: الجدل والمجادلة والتجادل[4]، والمستشرق في مقاله استخدم آلية المجادلة والمكابرة، حيث زعم أنه يناقش لأنه لم يقتنع، ويجادل لأنه غير مستيقن، وهو مع ذلك لا يستند إلى حجة أو برهان علميين واضحين، فقد أوهم القارئ بأنه سعى جاهدا من خلال ترجمته ليكشف عن الحقيقة، ويصل إلى اليقين بصدد حقيقة الشيخ ومكانته، ومع ذلك فإنه لا يستند إلى أي حجة أو برهان، فهو يكثر من الإحالات، مما يجعل القارئ يعتقد أن ما قام به هو بحث أكاديمي رصين ونزيه، لكن في الحقيقة هو يحيل فقط على نصوص المستشرقين الذين يشترك معهم في المبادئ والأهداف، أو يحيل على تلاميذ المستشرقين من العرب، أو يحيل على نصوص مشكوك في أمرها من الكتب التراثية.

والشواهد كثيرة في مقال المستشرق، بل أن أغلب صفحات المقال الخمسة عشر حافلة

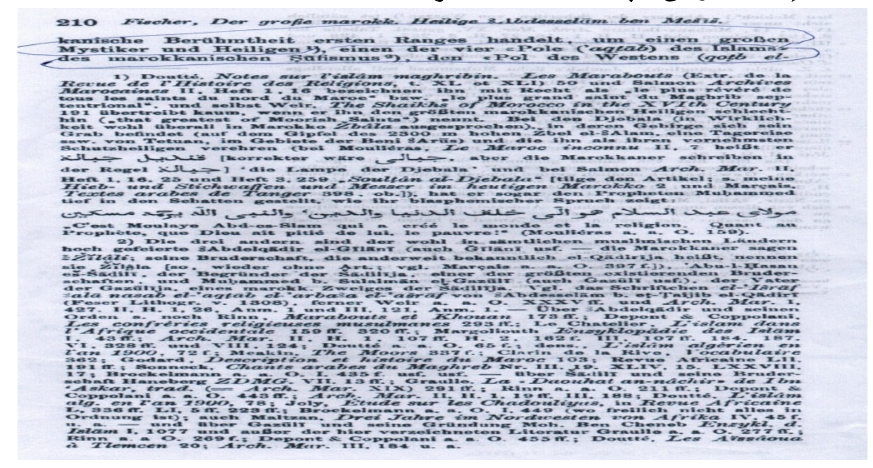
1- انظر مثلا: **Zeitschrift der DeutschenMorgenlandischenGesellschaft,** ibid, p211.

2- انظر أيضا: الصفحات **ibid**, p 217220.

3- انظر مثلا: ص211 ,**ibid**p211

4- ينظر: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام.** طه عبد الرحمن، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 2000م، ص33-51.

بمثل هذه الإحالات، وعلى سبيل المثال لا الحصر الصفحة 210.



210 *Fischer, Der große marokk. Heilige ʿAbdesselām ben Mešīš.*

kanische Berühmtheit ersten Ranges handelt, um einen großen Mystiker und Heiligen[1]), einen der vier «Pole (*ʾaqṭāb*) des Islams» des marokkanischen Ṣūfismus[2]), den «Pol des Westens (*qoṭb el-*

1) Doutté, *Notes sur l'islâm maghribin. Les Marabouts* (Extr. de la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XL et XLI) 50 und Salmon *Archives Marocaines* II, Heft 1, 16 bezeichnen ihn mit Recht als „le plus révéré de tous les saints du nord du Maroc" bzw. „le plus grand saint du Maghrib septentrional", und selbst Weir, *The Shaikhs of Morocco in the XVIth Century* 191 übertreibt kaum, wenn er ihn den größten marokkanischen Heiligen schlechthin („that greatest of Moorish Saints") nennt. Bei den Djebala (in Wirklichkeit wohl überall in Marokko *Žbāla* ausgesprochen), in deren Gebirge sich sein Grab befindet (auf dem Gipfel des 2300 m hohen Žbel el-ʿAlam, eine Tagereise ssw. von Tetuan, im Gebiete der Beni ʿArūs) und die ihn als ihren vornehmsten Schutzheiligen verehren (bei Mouliéras, *Le Maroc inconnu* II, 7 heißt er قنديل جبالة [korrekter wäre جبالى, aber die Marokkaner schreiben in der Regel جبالة] 'die Lampe der Djebala' und bei Salmon *Arch. Mar.* II, Heft 1, 16. 25 und Heft 3, 259 „*Soulṭân al-Djebala*" [tilge den Artikel; s. meine *Hieb- und Stichwaffen und Messer im heutigen Marokko* 2 und Marçais, *Textes arabes de Tanger* 398, ob.]), hat er sogar den Propheten Muḥammed tief in den Schatten gestellt, wie ihr blasphemischer Spruch zeigt:

مولاى عبد السلام هو اللى خلق الدنيا والدين، والنبى الله يرحم مسكين

„C'est Moulaye Abd-es-Slam qui a créé le monde et la religion. Quant au Prophète, que Dieu ait pitié de lui, le pauvre!" (Mouliéras a. a. O. 159).

2) Die drei andern sind der wohl in sämtlichen muslimischen Ländern hoch gefeierte ʿAbdelqādir el-Ǧīlānī (auch Ǧīlānī usf. — die Marokkaner sagen *Žīlālī*; seine Bruderschaft, die anderweit bekanntlich el-Qādirīja heißt, nennen sie Žīlāla [so, wieder ohne Art.; vgl. Marçais a. a. O. 397 f.]), 'Abu-l-Ḥasan eš-Šādilī, der Begründer der Šādilīja, einer der größten existierenden Bruderschaften, und Muḥammed b. Sulaimān el-Gazūlī (auch Ǧazūlī usf.), der Vater der Gazūlīja, eines marokk. Zweiges der Šādilīja. Vgl. das Schriftchen *el-Išrāf ʿala nasab el-ʾaqṭab el-ʾarbaʿa el-ʾašrāf* von ʿAbdesselām b. eṭ-Ṭaijib el-Qādirī (Feser Lithogr. v. 1308), ferner Weir a. a. O. XXXV ff. und *Arch. Mar.* I, 427. II, H. 1, 26, Anm. 1 und III, 121, Anm. 1. — Über ʿAbdelqādir und seinen Orden s. noch Rinn, *Marabouts et Khouan* 173 ff.; Depont & Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes* 293 ff.; Le Chatelier, *L'islam dans l'Afrique occidentale* 159 ff. 320 ff.; Margoliouth *Enzyklopädie des Islām* I, 43 ff.; *Arch. Mar.* II, H. 1, 107 ff. H. 2, 162 f. III, 107 ff. 184. 187. VI, 328 ff. und VIII, 124; Doutté a. a. O. 65 f.; dens., *L'islâm algérien en l'an 1900*, 72 f.; Meakin, *The Moors* 337 f.; Clarin de la Rive, *Vocabulaire* 362; Godard, *Description et histoire du Maroc* 103; Revue Africaine LII, 191 ff.; Sonneck, *Chants arabes du Maghreb* Nr. III, 19. XLIV, 15. LXXVIII, 17; Brockelmann a. a. O. I, 435 f. usf. usf. — über Šādilī und seine Bruderschaft Haneberg *ZDMG.* VII, 13 ff.; Graulle, *La «Daouhat an-nâchir» de Ibn 'Askar, trad.* (= *Arch. Mar.* XIX) 291 ff.; Rinn a. a. O. 211 ff.; Depont & Coppolani a. a. O. 443 ff.; *Arch. Mar.* II, H. 1, 19 ff. III, 188; Doutté, *L'islâm alg. en l'an 1900*, 78; Joly, *Étude sur les Chadouliyas*, in *Revue Africaine* L, 336 ff. LI, 5 ff. 223 ff.; Brockelmann a. a. O. I, 449 (wo freilich nicht alles in Ordnung ist); auch Maltzan, *Drei Jahre im Nordwesten von Afrika* IV, 45 f. u. a. — und über Gazūlī und seine Gründung Moh. Ben Cheneb *Enzykl. d. Islām* I, 1077 und außer der hier verzeichneten Literatur Graulle a. a. O. 277 ff.; Rinn a. a O. 269 f.; Depont & Coppolani a. a. O. 455 ff.; Doutté, *Les Aïssâoua à Tlemcen* 20; *Arch. Mar.* III, 184 u. a.

كما أنه بدلا من أن يركز على الصلاة المشيشية فإنه يسحب ذهن القارئ بطريقة شيطانية إلى قضايا أخرى تتعلق بأصل الاسم أو النسب أو الاختلاف في اللقب، حيث يقول: "ومؤلف هذه الصلاة ورد اسمه: (عبد السلام بن مشيش الحسني) في الصفحة 142 .f، وابو محمد عبد السلام ابن مشيش الحسيني في الصفحة 143 (ويقال بشيش بتشديد الشين وتخفيفها). وذهب أبو الحسن الشاذلي المتوفى سنة (656هـ-1258م) إلى أن كاتب هذه الصلاة يحتمل أربعة أسماء: عبد السلام بن (مشيش أو ماشاش أو بشيش أو باشاش) الحسيني أبو محمد، ويؤكد أنه يجب أن يكون قد ولد حوالي 1223/620 ...."

"Der Verfasser des Gebetes beibt vollstandiger f. 142 unten

عبد السلام ابن مشيش الحسني und f. 143 Mitte: ابو محمد عبد السلام ابن مشيش (ويقال بشيش بتشديد الشين وتخفيفها) الحسيني.

Da DerCufi 'Ali ben'abdallah essad' ili 656/1258 ein Sehuler der Verfassers dieses Gebetes, des 'Abdessalam ibn masis (oder massis, auch basis oder bassis) elh'oseini abu moh'ammed, war mub dieser um 620/1223 gelebt haben....)"[1]

ثم يعود ليتظاهر بتعظيم الشيخ وتبجيله فيقول: "إن المتأمل في الحياة الدينية والاجتماعية للمغرب يدرك دون شك أن الشيخ عبد السلام ابن مشيش يحتل المرتبة الأولى في الزهد والتصوف والتعبد والشهرة. فهو شيخ الأقطاب الثلاثة (يقصد هنا: إبراهيم الدسوقي وأحمد البدوي وأبو الحسن الشاذلي)، بل هو قطب التصوف الإسلامي في المغرب، لقب بالعديد من الألقاب منها قوت المغرب... إلخ،

"Wer sich ein wenig in den religiosen und und sozialen Verhaltnissen Marokkos umgesehen hat, erkennt ohne weiteres, dab es sich bei diesem,.. um eine marokkanische

1-**Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft**,ibid, p209.

Beruhmtheit erstan Ranges handelt, um einen groben Mystikar und Heiligen. einen der vier ((Pole aqtab des Islam des marokkanischen Sofismus) den "Pol des Westens (qoth elmagrib) usf."[1]

فهي عملية مد وجزر مفاهيمية دقيقة، يقلب فيها الآية الكريمة: **﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾** (الرعد:17)، ثم يحيل القارئ إلى مصادر تشتت ذهنه وتصرفه عن الحقيقة فيقول: "يمكن للمرء أن يقرأ عنه بصرف النظر عن المقاطع التي تم الاستشهاد بها للتو: بالرجوع إلى كتاب: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى خاصة الجزء الأول، لمؤلفه الشيخ أحمد بن خالد سلاوي(راجع أيضًا المقاطع السبعة للعمل المُسجَّل في ترجمة فومي للجزء 4 من فهرس كتاب: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى (20-30 مارس) ص 386 ، حيث وردت عبارات مثل: "ضريحه"وهو مكان القبر، "الضريح"، المكان والتربة التي دفن بها، وهو يمثل بالطبع، ملاذ (للتبرك)، حيث لعبت الأنساب (الهرمونات) في الحياة الدينية والسياسية في المغرب دائمًا الدور الأكثر قسوة) وإذا لزم الأمر إثبات فكرة تقديس الأنساب والأشخاص نرجع إلى كتاب: "سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء بفاس" لإدريس الكتاني المترجم". ص211

"Man kann uber ihn, abgeseben von den soeben zitierten Stellen nachlesen: Selawi (vulgar Slayi), el-Istiqsu li'ahbar diwal el-magrib el-'aqsa I

(vgl. auch die sieben in Fumey's Ubersetzung von Teil 4 des Istiqsa) =Arch. Mar. 20-30) Index S. 386 verzeichneten Stellen des Werkes, wo von seinem - ضريح vulgar darih 'Grabstatte', 'Mausoleum',= turba- die Rede ist, das naturlich als Heiligtum und Asyl, horm, im religiusen und politischen Leben Marokkos gederzeit die grobte Rolle gespielt hat).

Muhammed b. Ggfr b. "Idris el-Kettani, Salwat el-anfus wa-muhadatal el-'akjas bi-man 'uqbira min el-ulama' wa-s-sulaha bi-Fas (Feser Lithogr. v. 1316) I, 5, 17 ff; Graulle a. a. 0. 296ff .

(wo freilich wenigstens in der Ubersetzung 297. Anm. 1 einiges der Verbesserung bedarf), anch sonst (s. Index); Salmon, Essai sur l'histoire politique du Nord-Marocain, in Arch. Mar. II? H. 1, 16 ff; dens, L'opuacule du chaikh Zemmoury sur les chorfa et les tribus du Maroc, ebd. H. 3, 267 f. (Chorfa du Djebel Alem ou Alamyin d. h. Listen der Vorfahren, Nachkommen und sonstigen nahen Verwandten des Heiligen)"[2]

6-آلية تعضية المنظومة المفاهيمية المشيشية: قال الله عز وجل: **﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾** (الحجر:91)، عضين مشتقة من "عضا، والعُضو والعِضو الواحد من أعضاء

1-:انظر مثلا ص211،210،209.**ibid**, p209-210-211

2-**Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft,**ibid, p209.

الشاة وغيرها... وعَضَّيت الشاة تعضيّة إذا جعلتها أعضاءً وقسمتها"[1]، وهدف هذه الآلية هو السعي لقسمة ما لا يقبل القسمة، حيث قام فيشر بعملية تصفية بشعة للمفاهيم المتعلقة بسيرة ومسيرة الشيخ عبد السلام بن مشيش.

بدأ بالإشارة إلى الصلاة المشيشية ثم أحال القارئ إلى المخطوطات الموجودة في برلين، والتي يصعب الحصول عليها إلا من القلة القليلة جدا، ثم حوّل نظر القارئ إلى مؤلف هذه الصلاة، لا بذكر خصاله ومناقبه وسيرته ومسيرته، ولا التفصيل في أهمية هذه الصلاة وعلاقتها بمراتب التصوف وثمراتها، ومحاسنها.. وإنما بالتركيز على أشياء وقضايا ومفاهيم خلافية لا علاقة لها بالمنظومة المفاهيمة المشيشية ولا علاقة لها بالتصوف وثمراته، فبدأ بأصل كلمة مشيش وأثبت أنها من أصل بربري "موش" التي تعني القط، ثم راح يعرض صفات حامل هذا اللقب؛ كالقطاط الذي يربي القطط ويأكلها أو يبيعها، وينتهي إلى أنه يستحيل أن يكون صاحب هذا اللقب عالما، أو مشتغلا بالعلم، ثم بعدها مباشرة يذكر القارئ بصورة الشيخ في ذهن المغاربة خاصة والمسلمين عامة؛ بأنه القطب والغوث وأنه عالم من كبار العلماء..، فهو يستخدم علاقة منطقية تتمثل في التناقض، ليصدم ذهن القارئ ويجعله ينزع القداسة تماما عن الشيخ ويزيل من نفسه الرغبة في معرفته ومعرفة خصاله والاستفادة من الصلاة المشيشية.

وتتكرر العملية طيلة صفحات المقالة[2]، بعرض وبحث مفاهيم لا علاقة لها بالتصوف ولا علاقة لها بسيرة الشيخ، في شكل ثنائيات متناقضة، في كل مرة يلفق مفهوم سلبي وبطريقة أو بأخرى يوهم القارئ بأنه أنجز بحث علمي دقيق حوله، وتوصل إلى نتائج باهرة بشأنه، ثم مباشرة يذكر القارئ بأن ما هو سائد في البيئة الإسلامية والمغربية يناقض ما توصل إليه، ليصدم الذهن وينفره من الشيخ ومن التصوف أصالة.

فالمبادئ والمفاهيم والمسلمات التي بني عليها النموذج الحضاري الغربي والمسالك التي سلكها، تؤدي حتما إلى الإبادة[3] التي تبدأ بالإبادة المفاهيمية وتنتهي بالإبادة الجسدية للإنسان ذاته، فالرؤية المادية تفضي حتما إلى الرؤية الإبادية؛ لأن المنظومة المادية تقوم على القوة، وحسب نظرية داروين فإن من يملك القوة له الحق في أن يوظف الآخرين لخدمة مصالحه مستخدما في ذلك آخر المناهج العلمية وأحدث الوسائل التكنولوجية، متجردا من أية عواطف أو أخلاق أو أحاسيس إنسانية، ومتى توقف عطاء هؤلاء العبيد المُستخدَمِين، تظهر الحاجة إلى إبادتهم، وقبل ذلك إبادة جميع الأفكار والمفاهيم التي بإمكانها أن تستنبت الوعي لديهم، وهذا بالضبط ما فعله فيشر، حيث قام بتشتيت وتعضية المنظومة المفاهيمية المشيشية لإبادتها، وإبادة قدسية الشيخ ومكانته في العالم الإسلامي وبالتالي منع الاستفادة مما أنتجه من علم ومعرفة، كما حلت النازية مشاكلها

1-**لسان العرب**. ابن منظور، ص2993.

2-**Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft,** ibid, p209-223.

3-**الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**. عبد الوهاب، المسيري، دمشق: دار الفكر، ط4، 1431هـ-2010م، ص197.

بإنتاج سلاح الإبادة، وكما فعلت أمريكا في هيروشيما وناكازاكي.

7-آلية تخليق وصناعة مفاهيم مزيفة: قام فيشر بتوظيف الكذب بكل أشكاله في عالم المفاهيم، فالكذب مشتق من "كذب" "الكاف والذال والباء أصل صحيح يدل على خلاف الصدق، وتلخيصه أنه لا يبلغ نهاية الكلام في الصدق"[1] فهو قول متعمد يثبت باطلا، ويوهم بالصدق، فيقال: كذبت العين إذا أوهمت صاحبها بأنها رأت شيئا معينا.

ولم يقف فيشر عند هذا الحد، بل استخدم أيضا الإفك الذي هو القول المتعمد الذي يبطل الحق ويصرف الناس عليه.. والإفك أفحش من الكذب.. بل ارتقى فيشر بالكذب إلى الزور وهو الكذب المزخرف المهذب الحواشي حتى يسهل تمريره مع أنه يلبس الباطل ثوب الحق... ولم يقف عند الزور، بل ارتقى إلى البهتان الذي يستخدم فيه صاحبه الكذب ليفضح ويشهر بإنسان شريف... ليصل أخيرا إلى الافتراء وهو الكذب الذي تم إعداده إعدادا متقنا في ثوب مهيب مؤثر في التقول على الشيخ ابن مشيش وتبديل صورته وتشويه سمعته.

8-آلية التغامز والتفكه: يقول الله عز وجل: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ، وَإِذَا انقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمُ انقَلَبُوا فَكِهِينَ**﴾ (المطففين:29-31) هدف هذه الآلية هو السخرية من الشيخ، وقد أثبت فيشر في نهاية ترجمته أن الأمر كله يرجع إلى القطط، فالشيخ عبد السلام بن مشيش وكل من سار في فلكه وكل من سكن جبل العلم هو قطاط أي مسكين يأكل القطط..

المبحث الثاني : المحطات الأساسية في حياة القطب عبد السلام بن مشيش وصورته في التراث الإسلامي .

أولا: أبرز الحقائق والمفاهيم الكبرى في حياة القطب عبد السلام بن مشيش.

1- اسمه ونسبه: هو الشيخ عبد السلام بن مشيش، بن أبي بكر بن علي بن حرمة بن عيسى بن سلام بن مزوار، بن علي بن حيدرة، بن محمد بن إدريس الأزهر، بن إدريس الأكبر، بن عبد الله الكامل، بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن علي رضي الله عنهم أجمعين، أحد أقطاب الصوفية الكبار والمشهورين من قادة الفكر الإسلامي عموما والدولة الموحدية على الخصوص[2].

1- **معجم مقاييس اللغة.** ابن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج5، دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، دت، ص167.

2-**طبقات الشاذلية الكبرى.** أبو علي الحسن الكوهن، ص59.يقول أبو علي الكوهن: "الشيخ عبد السلام بن مشيش قطب دائرة المحققين، أستاذ أهل المشارق والمغارب، وسند الواصلين إلى أنجح المطالب، سيدنا ومولانا عبد السلام ابن سيدنا مشيش، ابن سيدنا أبي بكر الحسني الإدريسي توفي سنة 622هـ". وقد تحدث عبد الله التليدي عن ولادة القطب وتاريخ ذلك ومسقط رأسه وما يتبع ذلك، فتحدث عن ولادته في قرية الحصين أسفل جبل العلم لجهة القبلة، وكيف أن تاريخ ميلاده لا يعرف على وجه التحقيق "لم تمر عليه اثنتا عشرة سنة حتى حفظ القرآن الكريم بالروايات السبع"راجع:-**المطرب بمشاهير أولياء المغرب.** عبد الله بن عبد القادر التليدي، ص92. ثم بسط ترجمته وأخباره ومناقبه ومراحله وأكثر المترجمين له، ونقل عن الإمام أحمد بن عياد من كتابه: "المفاخر العلية" رحلة أبي الحسن الشاذلي إلى العراق لطلب القطبية من الشيخ الصالح أبي الفتح الواسطي "فقال له =

"له من الأولاد أربعة، محمد وأحمد وعبد الصمد وعلال، ومن بني ولده محمد: بنو عبد الوهاب وطائفة ميمون الرحمونيين، بقرب شفشاون، ومن ولده علال، أولاد الفجفج، منهم فرقة بمراكش.

وله أخوان: موسى ويملاح، ومن بني موسى الشفشاويون القاطنون بفاس، ومن بني يملاح سيدي عبد الله بن إبراهيم نزيل وزان"[1].

أما بالنسبة للاختلاف الحاصل حول اللقب مشيش، لا يوجد سوى إبدال واحد، حيث استبدلت الميم بالباء، وهذا الإبدال هناك من أرجعه إلى الإبدال اللغوي الذي تتميز به اللغة العربية، يقول أحمد بن عياد الشافعي: "هو سيدي عبد السلام بن بشيش، واشتهر في الغرب بمشيش، وهو من إبدال الحرف بأخيه، فقد قال الشيخ مجي الدين عبد القادر بن الحسن بن علي الشاذلي في كتابه: "الكواكب الزاهرة في اجتماع الأولياء بسيد الدنيا والآخرة" ابن بشيش بالباء الموحدة، ابن منصور بن إبراهيم الحسني ثم الإدريسي من ولد إدريس بن عبد الله بن حسن المثنى بن الحسن السبط، بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين، ومقامه بالمغرب كالشافعي بمصر"[2].

وهناك من أرجعه إلى اللغة العربية المازنية التي تختص بها قبيلة مازن في بني خزرج، يقول أحمد بن عجيبة: "هو الشيخ الإمام العارف، ...سيدنا ومولانا عبد السلام بن مشيش بالميم، وربما قيل بالباء، وإبدال الباء بالميم لغة مازنية ومعناه الخادم الخفيف: والحاذق اللبيب"[3]، ومشيش هنا تعني الذكي الفطن النشيط وليس كما يعتقد أوغست فيشر أن أصل مشيش هو القط والقطاط الذي يربي ويأكل القطط.

2- مولده: ولد القطب عبد السلام بن مشيش في قبيلة بني عروس، من القبائل الجبلية القريبة من ساحل المحيط الأطلسي بالمغرب، عمالتها مدينة تطوان، ودائرتها الخميس وأربعاء عياشة.

= الشيخ تطلب القطب وهو ببلادك، فعاد إلى المغرب والتقى بالشيخ". أكثر من ترجم له أحمد بن عجيبة في شرح الصلاة المشيشية، وترجمته عظيمة الفائدة لأنه نقل الكثير من مناقبه وكراماته ودل على الكثير من علومه. وقد ذكره أحمد بن محمد بن عياد الشافعي عندما ذكر شيوخ الشيخ أبي الحسن الشاذلي "وأما عبد الله السيد عبد السلام بن بشيش وهو أجل مشايخ أبي الحسن الشاذلي، وعلى يديه كان فتحه، وإليه كان ينتسب إذا سئل عن شيخه، وهو سيدي عبد السلام بن بشيش، واشتهر في الغرب بمشيش، وهو من إبدال الحرف بأخيه، فقد قال الشيخ مجي الدين عبد القادر بن الحسن بن علي الشاذلي في كتابه: "الكواكب الزاهرة في اجتماع الأولياء بسيد الدنيا والآخرة" ابن بشيش بالباء الموحدة، ابن منصور بن إبراهيم الحسني ثم الإدريسي من ولد إدريس بن عبد الله بن حسن المثنى بن الحسن السبط، بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين، ومقامه بالمغرب كالشافعي بمصر، وهو أخذ عن القطب الشريف؛ السيد عبد الرحمن الحسني المدني العطار الزيات والمدني نسبة"راجع:- **المفاخر العلية في المآثر الشاذلية**. أحمد بن محمد بن عياد الشافعي، ص9.

1- **كتاب شرح صلاة القطب بن مشيش**. أحمد بن عجيبة، ص11.

2-**المفاخر العلية في المآثر الشاذلية**. أحمد بن محمد بن عياد الشافعي، ص9.

3-**كتاب شرح صلاة القطب بن مشيش**. أحمد بن عجيبة، ص11.

وتمتاز هذه القبيلة عن غيرها من القبائل المجاورة بكثرة حفظة القرآن الكريم[1].

والسبب في وجود هذا البيت في هذه القبيلة، مهاجرة جدهم الأعلى مزوار، -المتوفى بحجرة النسر- من سوماتة (قبيلة تسمى إيسوماثن) قرب منطقة بليدة بالجزائر، أصلها من منعة جنوب الأوراس، وهو أول من سكن هذه القبيلة.

في هذه القبيلة، ولد القطب عبد السلام بن مشيش في القرية التي كان يسكنها والده مشيش، وهي "الحصين" أسفل جبل العلم لجهة القبلة، حيث يوجد لحد الآن الدار المولود فيها، وقد جُعلت كُتابا لتعليم القرآن الكريم، ولا يعرف على وجه التحقيق تاريخ ولادته، ويرى بعض المؤرخين أنه ولد سنة 559هـ أو 563هـ.

3- نشأته وثقافته

لم تكن طفولة القطب عبد السلام بن مشيش طفولة عادية مليئة بلهو الأطفال وعبثهم، إذ لا يتصور أن يتعود ذلك، ثم يفطم عنه دفعة واحدة دون أن يحدث رد فعل عنيف قد يتسبب في نفوره من شيخه ودرسه، فقد فتح الشيخ عبد السلام عينيه في بيت العلم بجبل العلم، فيوم ولادته سمع الشيخ عبد القادر الجيلاني هاتفا يقول: "ارفع رجلك عن أهل المغرب فإن قطب المغرب قد ولد في هذا اليوم"[2]، و"كان إذا هل رمضان امتنع عن ثدي أمه فإذا أذن المغرب قاربه"[3].

تعلم القراءة والكتابة في الحصين، "وسلك طريق القوم وهو ابن سبع سنوات، وظهر له من الخير والكشف" ما ظهر، "لم تمر عليه اثنتا عشرة سنة حتى حفظ القرآن الكريم بالروايات السبع"[4].

وقال أحمد بن عجيبة إن الشيخ ابن مشيش في صغره انقطع للعبادة في مغارة بجبل العلم بعد أن أدركه الجذب وهو ابن سبع سنين، فدخل عليه بعد مدة رجل عليه سيمات أهل الخير والصلاح، فقال له: أنا شيخك الذي كنت أمدك من وقت الجذب إلى الآن، ووصف له ما وصل له على يده من المنزلات والمعارف، وفصّل له ذلك مقاما وحالا حالا، وعين لكل حال زمنه، ثم سئل رضي الله عنه بعد ذلك هل كان يأتيك أو كنت تأتيه؟ فقال: كل ذلك قد كان... إلخ، وكان ذلك الشيخ –كما سنرى- هو الشيخ عبد الرحمن المدني.

وقد داوم على تحصيل المعرفة والعلم حتى أصبح قطب الأقطاب،"يكفيك في فضله أنه أستاذ الأقطاب الثلاثة: سيدي إبراهيم الدسوقي، سيدي أحمد البدوي، وسيدي أبي الحسن الشاذلي"[5].

1-**المطرب بمشاهير أولياء المغرب**. عبد الله بن عبد القادر التليدي، ص91-92.

2-**طبقات الشاذلية الكبرى**. أبو علي الحسن الكوهن، ص60.

3- **طبقات الشاذلية الكبرى**. أبو علي الحسن الكوهن، ص60.

4-**حصن السلام بين يدي أولاد مولاي عبد السلام**. الطاهر بن عبد السلام اللهيوي، ص418.وتحدث عن طريقته ومشايخه في المعرفة، ومسكنه وحياته، وأنه كان يقتات من فلاحة الأرض، وتحدث عن استشهاده، ص420-422.

5-**طبقات الشاذلية الكبرى**. أبو علي الحسن الكوهن، ص60.

4-شيوخه وأساتذته

لم يحدثنا الشيخ عبد السلام بن مشيش رضي الله عنه عن شيوخ له تعلم منهم وأخذ عليهم إلا شيخين، أحدهما: في الدراسة الفقهية والثاني في الدراسة العلمية.

أما الأول: فكان شيخه محمد عبد الرحمن المدني الحسني الملقب بالزيات –لسكناه بحارة الزياتين بالمدينة المنورة-[1] "كان الشيخ عبد الرحمن المدني شيخ ابن بشيش وكان ابن بشيش شيخا للشاذلي ثم كان الشاذلي شيخا لأبي العباس المرسي"[2].

وأما الثاني: فهو "أشهر مشايخه في الدراسات العلمية؛ الولي الصالح الفقيه العلامة سيدنا الحاج أحمد الملقب بالعسلاني"[3].

أما كتب التراجم والتاريخ والسير فإنها تذكر الكثير من الشيوخ الذين أخذ عنهم العلم حتى علا شأنه وأصبح "مقامه بالمغرب كالشافعي بمصر"[4]، وهذا ما قاله عنه أحمد بن عياد، فشهرته قد عمت المشارق والمغارب، وضريحه من أعظم مزارات المغرب المشهورة من أدناه إلى أقصاه.

بقيت قضية شغلت الباحثين: كيف يكون حال هذا القطب بهذه المنزلة ولم يذكره أحد ممن عاصره، فهذا التادلي لم يذكره في كتابه: "التشوف إلى رجال التصوف"، وهذا ابن العربي الحاتمي لم يذكره في كتبه، وهذا ابن قنفد القسنطيني لم يذكره في كتابه: "أنس الفقير وعز الحقير"،...إلخ وقد ذكروا من هو أقل منه.

وقد أجاب عبد الله التليدي عن هذه القضية بأن القطب عبد السلام بن مشيش رضي الله عنه كان يعيش في جبل العلم بعيدا عن العمران والقرى، فضلا عن المدن والحواضر، وكان بعيدا عن الناس ليس له زاوية رسمية ولا أتباع خاصون حتى يشتهر ويقصده الناس، ثم أن تلك النواحي الجبلية البدوية لم يكن بها رجال من أهل العلم مؤهلون للاعتناء بالتاريخ والكتابة.

5- تلاميذه

لم تكن للشيخ عبد السلام بن مشيش زاوية رسمية ولا أتباع خاصون حتى يشتهر ويقصده الناس للزيارة والأخذ عنه، ثم أن تلك المنطقة التي عاش فيها –جبل العلم- هي منطقة بدوية بعيدة عن أهل الحضر لم تكن في طريق أسفارهم ورحلاتهم لمدن المغرب، ولولا شنيعة قتل الشيخ التي قام بها ابن أبي الطواجن لما أشار إليه ابن خلدون في كتاب :"العبر". لهذه الأسباب وغيرها لم يكن للشيخ تلاميذ ومريدين مشهورين إلا أبي الحسن الشاذلي؛ فلم تذكر الكتب غير أبي الحسن الشاذلي تلميذ اللشيخ عبد السلام بن مشيش.

1-**المفاخر العلية في المآثر الشاذلية**. أحمد بن محمد بن عياد الشافعي، ص9.وأورد مناقب الشيخ عبد السلام بن مشيش وتلميذه، ص10-12

2-**القطب الشهيد عبد السلام بن بشيش**. عبد الحليم محمود، ص25.

3-**المطرب بمشاهير أولياء المغرب**. عبد الله بن عبد القادر التليدي، ص92.

4-**المفاخر العلية في المآثر الشاذلية**. أحمد بن محمد بن عياد الشافعي، ص9.

قال الشيخ أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه: "دخلت العراق واجتمعت بالشيخ الصالح ابن أبي الفتح، فما رأيت مثله، وكنت أطلب القطب، فقال لي: تطلب القطب وهو ببلادك، ارجع إلى بلادك تجده، فرجعت إلى المغرب إلى إن اجتمعت بأستاذي رضي الله عنه"[1].

فلما مكث عنده أياما وفتح الله بصيرته قال: أوصني، فقال: "الله الله، والناس تنزه لسانك عن ذكرهم، وقلبك عن التَّماثُل من قبلهم، وعليك بحفظ الجوارح وأداء الفرائض، وقد تمت ولاية الله عليك، ولا تذكرهم إلا بواجب حق الله عليك، وقد تم ورعك، وقل: اللهم أرحمني من ذكرهم ومن العوارض من قبلهم، ونجني من شرهم وأعني بخيرك عن خيرهم، وتولني بالخصوصية من بينهم إنك على كل شيء قدير"[2].

وهناك رواية أخرى تؤكد أن القطب أبي الحسن الشاذلي التقى بأستاذه عبد السلام قبل أن يسافر إلى العراق، يقول أبو الحسن الشاذلي: "كنت في سياحتي، في مبدأ أمري حصل لي تردد، هل ألازم البراري والقفار للتفرغ للطاعة والأذكار؟ أو أرجع إلى المدن والديار لصحبة العلماء والأخيار؟ فوُصف لي وليّ هناك، وكان برأس جبل فصعدت إليه وما وصلت إليه إلا ليلا، فقلت لنفسي لا أدخل عليه في هذا الوقت، فسمعته وهو يقول من داخل المغارة"[3]. غير أن محمد بن جعفر في كتابه: "سلوة الأنفاس" يؤكد إمكانية التتلمذ عليه والأخذ عنه بزيارته قدر المستطاع، كل يوم أو في كل أسبوع أو في كل شهر أو في كل سنة حسب المستطاع، ويستحسن زيارته ليلة الجمعة ويوم عرفة وصبيحة العيدين والمولد النبوي وسابعه، فلا شيء أنفع للقلوب من زيارة الصالحين والعلماء العاملين.

6-مؤلفاته

لم يذكر المؤرخون والمترجمون وكتاب السير سوى كتاب: "الصلاة المشيشية"، فيبدو أنه كان عالما عاملا مربيا بسلوكه، قدوة يصل إشعاعه إلى كافة الأقطار الإسلامية، وقد عرض اللهيوي نص الصلاة المشيشية وشرحها[4] ثم عرض سبعة مناقب للشيخ[5]، وتناولها الكثير بالشرح وأشهر شروحها شرح أحمد بن عجيبة.

ويكفيه أنه ألف رجلا، وتأليف رجل خير له من ألف كتاب، قال فيه الشيخ أبو العباس المرسي: "ما على الأرض مجلس في الفقه أبهى من مجلس الشيخ عز الدين بن عبد السلام. ولا على وجه الأرض مجلس في علم الحديث أبهى من مجلس الشيخ زكي الدين عبد العظيم. ولا على وجه الأرض مجلس في علم الحقائق أبهى من مجلس أبي الحسن الشاذلي"[6]، وقال

1-**كتاب شرح صلاة القطب ابن مشيش.** أحمد بن عجيبة، ص12. وورد مثله في **المفاخر العلية في المآثر الشاذلية.** أحمد بن محمد بن عياد الشافعي، ص10.

2-**المطرب بمشاهير أولياء المغرب.** عبد الله بن عبد القادر التليدي، ص95.

3-**لطائف المنن.** ابن عطاء الله السكندري، ص85-86.

4-**حصن السلام بين يدي أولاد مولاي عبد السلام.** الطاهر بن عبد السلام اللهيوي، ص393-409.

5-**نفسه،** ص409-412.

6-**لطائف المنن.** ابن عطاء الله السكندري، ص79.

هو عند موته –الشاذلي-: والله لقد جئت في هذا الطريق بما لم يأت به أحد"[1].

ثالثا: الأسباب الخفية وراء مقتل الشهيد القطب عبد السلام بن مشيش.

من الأشياء الكبيرة والخطيرة التي أهملها المؤرخون والمترجمون في تناولهم لحياة وسيرة ومسيرة الشيخ عبد السلام بن مشيش، قضية قتله من طرف ابن أبي الطواجن، إذ أن الكثير أرجعوها إلى أسباب خرافية؛ منهم من يربطها بالجن ومنهم من يربطها بالسحر ومنهم من يربطها بادّعاء النبوة التي أظهرها ابن أبي الطواجن، ووقف ضده الشيخ عبد السلام، إلا أن الشيخ اللهيوي عرض كل هذه الروايات التي رويت وفحصها وأكتشف أن قتله قد دبر بنسج خطة محكمة تم حبكها في روما وإسبانيا وتولى تنفيذها ابن أبي الطواجن بإيعاز من المسيحيين الكاثوليك الموجودين في مدينة سبتة، يقول اللهيوي: "والذي اكتشفناه أخيرا ويؤيده النظر، أن قتله كان بإيعاز من المسيحيين الكاثوليك، عن طريق اسبانيا بمشاركة روما التي كانت تترقب حركاته حتى في جهاد الأندلس، ويقال إن مراقبته كانت بواسطة الكهان الكاثوليك، ورجال الكنائس الذين كانوا يعرفون عن أحواله الشيء الكثير، وكانوا ينتظرون الفرصة، وربما كانت المحاولة التي أخرجته من مدينة سبتة بتدبيرهم، ثم أعادوا عليه الكرة بعد استقراره بجبل العلم بأوسع من الأولى، على يد المخذول المشعوذ ابن أبي الطواجن، وضع له تصميما محكما طبقه إلى نهاية العرض"[2].

وقد أكد هذا الخبر بالشواهد والأدلة العلمية حيث يقول: "وقع العثور على وثائق في مكتبة اسكريال بإسبانيا، تثبت بأن قتل الشيخ مولانا عبد السلام كان على يد المسيحيين، ونحن لا نشك في ذلك، لأن حركة ابن أبي الطواجن من سبتة وتوجهه إليها بعد تنفيذ الجريمة دليل على ذلك، إلا أن المنية اخترمته في أثناء طريقه إليها، والظاهر من حركته أنها كانت طبق تصميم محمكم، وأما الشعوذة فكان يتستر وراءها لإخفاء أمره، حتى يحصل على الغرض المقصود، وقد فعل، فخرج من مدينة سبتة ومعه مجموعة من الغوغاء العاطلين، وفيهم بعض المسيحيين، ثم توجه إلى بلده قرية كتامة، ثم خرج منها ونزل موضعا يقال له الخراشة من قرية بوذا من القبيلة اليوسفية، واختار لخروجه فتنة الموحدين مع المرينيين القائمين من صحراء الجزائر، واستغل الظروف المناسبة لذلك، وهي أن المغرب كان في فترة انتقالية، والحالة في الأندلس مع الإسبان تدعو إلى التدهور. والأشياخ الموحدون في غمرة من التولية والعزل، بقصد العثور على رجل كفء من بينهم، وكان البحث يجري في ظلام دامس عن الشخص الذي يصلح لقيادة القطرين، وبينما هم في ذلك فاجأهم المرينيون الخارجون عليهم من شرق المغرب، فأخذ سلطان الموحدين يتقلص راجعا إلى الوراء، فصار المغرب مقسما بين المرينيين والموحدين وانحاز عنهم المغرب الشرقي..."[3].

قام ابن أبي الطواجن بثورة مضادة ضد الموحدين خرج فيها عن الحكم مدعيا النبوة

1- **لطائف المنن.** ابن عطاء الله السكندري، ص79.

2-**حصن السلام بين يدي أولاد مولاي عبد السلام.** الطاهر بن عبد السلام اللهيوي، ص424.

3- **نفسه**، ص425.

وأتى بحيل وألاعيب محكمة ليظهر فيها وكأنه صاحب معجزات وخيل إلى بعض السذج أن سحره حقائق، "لقد سحر أعين الناس واسترهبهم فأتبعوه؛ اتبعه البعض مخدوعا، واتبعه البعض طمعا وشهوة، واتبعه البعض رهبة، فعاث في الأرض فسادا قاتلا سافكا مستحلا ما حرم الله"[1]. "لقد حمل ابن بشيش على ابن أبي الطواجن وعلى أتباعه بالأدلة الدينية، حمل عليهم بالقول والعمل حملات شعواء حفزتهم على الكيد له، وتدبير مؤامرة لقتله، ليتخلصوا من حملاته"[2]. وقد نفذوا ذلك بأبشع الطرق.

دفن رحمه الله في جبل العلم "وقد اتفق النسابون على أن نسبوا إليه كل من سكنه من أولاد الولي الصالح سيدنا أبي بكر بن علي الجد الجامع لنسب العلميين، فيقال لمن كان أصله ينحدر من أبي بكر في غير قبيلة بني عروس؛ علمي، ولا يطلق هذا الاسم على أبناء عمهم الأدارسة ولو سكنوا معهم في جبل العلم"[3]، رحم الله الشيخ عبد السلام بن مشيش وقدس الله روحه وسره ونفعنا بعلمه.

الخاتمة

في ختام هذا البحث نصل إلى النتائج التالية:

أولا: إن حركة الاستشراق عموما تشترك في هدف واحد هو الحرب على الإسلام واللغة العربية، وإن اختلفت طرق المستشرقين ودرجة حقدهم على الإسلام.

ثانيا: إن المستشرق أوغست فيشر استخدم في ترجمته للشيخ عبد السلام بن مشيش التلاعب والعبث بالمفاهيم، من خلال العبث بأصول وجذور ألفاظ اللغة العربية، للتشهير بالشيخ والحط من قيمته، وتقديم صورة مشوهة له بحيث لا يمكن أن تتخذه الأجيال قدوة لها، وقد ركز في ذلك على ثلاثة مفاهيم أساسية: الكمال والأصل، والعلم.

ثالثا: إن التلاعب بالمفاهيم المحورية هدفه الأساس بلبلة اللغة العربية، من خلال إحياء اللهجات المحلية، ومحاولة تأصيل كل المفاهيم التي تشكل المنظومة المعرفية المشيشية بإرجاعها إلى هذه اللغات واللهجات المحلية؛ لتحريف الأنظار عن الاتجاه الكبير للأمة واللطائف والمناقب التي اختص بها القطب، حتى لا يمكن الاستفادة منها، والانشغال بالجدل في مسائل جانبية تافهة، مثل مصطلح مشيش، الذي أثبت المستشرق بأن أصله من اللغة البربرية "موش" وأن مشيش هو القطاط المسكين الذي يربي القطط ويأكلها.

رابعا: إن مقتل الشيخ الشهيد القطب عبد السلام بن مشيش لم يكن عملية عابرة من طرف شخص تستر بالشعوذة واستحضار الجن، وإنما هي عملية ضمن مخطط محبوك النسيج، وضعه المسيحيون الكاثوليك بالإيعاز من الدولة الإسبانية والدولة الرومانية التي كان مركزها في روما.

وفي الأخير نسأل الله سبحانه وتعالى أن يكون هذا العمل خالصا لوجهه الكريم.

1-**القطب الشهيد عبد السلام بن بشيش**. عبد الحليم محمود، ص31.

2-**نفسه**، ص34.

3-**المرجع السابق**، ص420-422.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر والمراجع العربية

1. **أخطاء المنهج الغربي الوافد**. محمد البهي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط1، 1974م.
2. **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**. أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، تحقيق وتعليق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، الدار البيضاء المغرب: دار الكتاب، 9أجزاء، دط، 1418هـ-1997م.
3. **الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**. خير الدين الزركلي، بيروت: دار العلم للملايين، ج1، ط5، 2002.
4. **بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**. السيد عمر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المجلد2، ط1، 1418هـ-1998م.
5. **تاريخ الشعوب الإسلامية**. بروكلمان، تعريب: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ط3، 1968م.
6. **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين**. عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، دط، 1940م.
7. **جهود المستشرقين في التراث العربي بين التحقيق والترجمة**. محمد عوني عبد الرؤوف، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2004م.
8. **حصن السلام بين يدي أولاد مولاي عبد السلام**. الطاهر بن عبد السلام اللهيوي الوهابي العلمي الحسني، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط1، 1398هـ-1978م.
9. **حولية مركز البحوث والدراسات الإسلامية مجلة علمية محكمة**. "آثار مدرسة الاستشراق الألمانية في الدراسات القرآنية عرض وتحليل"، ناصر بن محمد بن عثمان، السنة الرابعة، العدد:6، 1430هـ-2009م.
10. **الصوت والصدى الأصول الاستشراقية في فلسفة بدوي الوجودية**. أحمد عبد الحليم عطية، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، دط، 2000م.
11. **طبقات الشاذلية الكبرى المسمى جامع الكرامات العلية في طبقات السادة الشاذلية**. أبو علي الحسن بن محمد بن قاسم الكوهن الفاسي المغربي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1426هـ-2005م.
12. **الفكر الغربي دراسة نقدية**. محمد البهي، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1407هـ-1987م.
13. **القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي دراسة نقدية تحليلية**. محمد أبو ليلة، القاهرة: دار النشر للجامعات، ط1، 1423هـ-2002م.
14. **القطب الشهيد عبد السلام بن بشيش**. عبد الحليم محمود، القاهرة: دار المعارف، د ط، 1997م.
15. **كتاب شرح صلاة القطب بن مشيش**. أحمد بن عجيبة، الدار البيضاء، دار الرشاد الحديثة، د ط، د ت.
16. **لسان العرب**. ابن منظور، القاهرة: دار المعارف، د ط، دت.
17. **لطائف المنن**. ابن عطاء الله السكندري، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة: دار المعارف،

ط3، 2006م.
18. **المبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام**، محمد البهي، القاهرة: مطبعة الأزهر، د ط، دت.
19. **المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية**. صلاح المنجد، بيروت: دار الكتاب الجديد، ج1، ط1، 1978م.
20. **المستشرقون وتاريخ صلتهم بالعربية بحث في الجذور التاريخية للظاهرة الاستشراقية**. إسماعيل أحمد عمايرة، عمان الأردن: دار حنين للنشر والتوزيع وخدمات الطباعة، ط2، 1412هـ-1992م.
21. **المستشرقون**. نحيب العقيقي، القاهرة: دار المعارف، ج2، د ت، 1964.
22. **المطرب بمشاهير أولياء المغرب**. عبد الله بن عبد القادر التليدي، الرباط: دار الأمان، ط4، 1424هـ-2003م.
23. **المفاخر العلية في المآثر الشاذلية**. أحمد بن محمد ابن عياد الشافعي، القاهرة: الكتبي بميدان الأزهر والسكة الجديدة، دط، 1355هـ-1937م.
24. **موسوعة المستشرقين**. عبد الرحمن بدوي، بيروت دار العلم للملايين، ط3، 1993م.
25. **نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي**. محمد الصغير الإفراني، تقديم وتحقيق عبد اللطيف الشاذلي، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 1419هـ-1998م.

ثانيا: المصادر والمراجع الأجنبية

1. Attic feats in the shady exploits. Ahmed bin Mohammed ibnAyad al-Shafei, Cairo: Al-Kutbi in Al-Azhar Square and The New Ske, Dat, 1355 Ah-1937.
2. Building knowledge study concepts and application models. Mr. Omar, Cairo: World Institute of Islamic Thought, Volume 2, i1, 1418 Ah-1998.
3. Encyclopedia of Orientalists. Abdul RahmanBadawi, Beirut Dar al-Alam for millions, i3, 1993.
4. Errors of the western approach. Mohammed al-Bahi, Beirut: Lebanese Book House, I1, 1974.
5. Flags are dictionaries of the most famous Arab, Arab and Orientalist men and women. KhaireddineZarkli, Beirut: Dar al-Alam for Millions, C1, I5, 2002.
6. For the cult of men.IbnAtaallah Al-Alexandria, Abdel Halim Mahmoud Investigation, Cairo: Dar al-Ma'ari, i3, 2006.
7. From an orientalist perspective, the Qur'an is an analytical critical study. Mohammed Abu Laila, Cairo: University Publishing House, I1, 1423 Ah-2002.
8. German orientalists are their translations and what they have contributed to Arab studies. Salah al-Munajjed, Beirut: New Book House, C1, I1, 1978 .
9. Greek heritage in Islamic civilization studies of the great orientalists. Abdul RahmanBadawi. Cairo: Egyptian Renaissance Library, Dat, 1940.
10. Missionaries and Orientalists in their position on Islam, Mohammed al-Bahi, Cairo: Al-Azhar Press, D.I., Dt.
11. Orientalists and their history of connection to Arabic discussed the historical roots of the

Orientalist phenomenon. Ismail Ahmed Ameera, Amman Jordan: Hanin Publishing, Distribution and Printing Services, I2, 1412 Ah-1992.
12. Orientalists.Nahib Al-Aqiqi, Cairo: Dar al-Ma'ad, C2, D.T., 1964.
13. Surveying the news of the countries of Morocco. Abu Abbas Ahmed bin Khaled Al-Nassiri, Investigation and Commentary: Jaafar Al-Nassiri and Mohamed Nassiri, Casablanca Morocco: Dar al-Book, 9 parts, Dat, 1418 Ah-1997.
14. The 11th picnic with the news of the kings of the 11th century. Mohammed Al-Saghir Al-Ifrani, Presented and Realized by Abdellatif Al-Shazly, Casablanca: The New Al-Najah Press, I1, 1419 Ah-1998.
15. The book explaining the prayer of the pole ben Mashish. Ahmed Ben Ajba, Casablanca, Dar al-Rashad Al-Haditha, D.T., DT.
16. The efforts of orientalists in the Arab heritage between investigation and translation. Mohamed Aouni Abdel Rauf, Cairo: Supreme Council of Culture, I1, 2004.
17. The fortress of peace is in the hands of the children of MoulayAbdeslam. Taher bin Abdeslam al-Wahabi al-Alami Al-Hasani, Casablanca: Dar al-Culture, I1, 1398 Ah-1978.
18. The great shazli layers called the Mosque of The High Dignities in the layers of The Gentlemen of Chadli. Abu Ali al-Hassan bin Mohamed ben Qassim al-Kuhn al-Fassi al-Maghribi, Beirut: Dar al-Suri, I2, 1426 Ah-2005.
19. The history of the Islamic peoples.Brockleman, Arabization: Nabih Amin Fares and Munir al-Baalbeki, Beirut: Dar al-Alam for Millions, i3, 1968.
20. The martyr pole Abdessalam Ben Beshish. Abdel Halim Mahmoud, Cairo: Dar al-Ma'afa, D.I., 1997.
21. The singer is a celebrity of Morocco's parents. Abdullah bin Abdelkader Talidi, Rabat: Dar al-Aman, I4, 1424 Ah-2003.
22. The tongue of the Arabs.IbnMaaser, Cairo: Dar al-Ma'afa, D.I., D.T.
23. The voice and echo of orientalist origins in Badawi's existential philosophy. Ahmed Abdel HalimAttia, Cairo: Culture Publishing and Distribution House, Dat, 2000.
24. The Yearn of the Center for Research and Islamic Studies is a well-established scientific journal. "The Effects of the German Oriental School in Village Studies Presentation and Analysis", Nasser bin Mohammed bin Osman, Fourth Year, Issue:6, 1430 Ah-2009.
25. Western thought is a critical study. Mohammed al-Bahi, Kuwait: Ministry of Endowments and Islamic Affairs, I1, 1407 Ah-1987.
26. Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft,"Der groBe marokkanische Heilige AbdesselambenMesis", August, Fischer, 71 Band, Leipzig 1917.

نظرية وآراء المستشرق الإسباني ميغيل أسين بلاثيوس حول العلاقات الصوفية بين الإسلام والنصرانية في الأندلس ـ الأصول، التأثير والتأثر ـ

بقلم

د. بومدين هشام نمر

جامعة وهران1 - أحمد بن بلة- الجزائر

hichem19892009@hotmail.fr

مقدمة

شكلت الحضارة الإسلامية ولا تزال مجالا بحثيا ودراسيا هاما للغربيين، حيث أن الاهتمام بها قديم يرجع إلى فترة العصر الوسيط، إذ كانت المنهل الذي نهلت منه أوروبا العلوم والمعارف المتنوعة، عن طريق البلاد التي سادتها هذه الحضارة؛ وكان هدف هذا الاهتمام خلال هذه الحقبة حتى القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي هو النهوض ومحاكاة الحضارة الإسلامية بل والتفوق عليها.

وقد ظل الغربيون منذ تلك الحقبة على صلة بالحضارة الإسلامية، غير أنه وبمرور الزمن لم يعد اهتمامهم بها من أجل تحقيق التقدم الفكري والحضاري، ولكن كان من أجل دراستها ومعرفتها لدوافع وأهداف أخرى، وقد اصطلح على تسمية هذا الاهتمام فيما بعد بالاستشراق.

يعد التصوف الإسلامي أحد أهم المجالات التي أولى بها المستشرقون اهتماما وعناية، لما له من علاقة وطيدة بالدين وبمجالات معرفية أخرى ترتبط بالميتافيزيقا كالفلسفة وعلم الكلام، فاشتهر في بريطانيا المستشرق نيكلسون، الذي كان متخصصا في التصوف الفارسي، وفي فرنسا ذاع صيت ماسينيون، الذي اشتهر بدراساته وأبحاثه وآرائه حول الحلاج، أما في إسبانيا فاشتهر ميغيل أسين بلاثيوس، الذي يعد وبحق مؤسس المدرسة الاستشراقية الإسبانية في مجال الفكر الإسلامي لا سيما الأندلسي، خاصة في مجال التصوف، إذ لم يترك علماً من أعلام الفكر الأندلسي إلا وغاص وتعمق بالبحث في شخصيته وأفكاره ومؤلفاته كاتبا ومؤلفا ومحققا وناقدا، فخلد بأعماله اسمه على رأس قائمة المستشرقين الإسبان في عالمنا المعاصر، حيث لا يمكن لأي باحث في فكر ابن مسرَّة أو ابن حزم أو ابن باجة أو ابن رشد أو ابن عربي أن يلج باب البحث فيهم من دون أن يطلع على ما كتبه عنهم هذا المستشرق.

سنحاول في هذه المداخلة أن نسلط الضوء على آراء هذا المستشرق حول العلاقة بين التصوف الإسلامي والنصراني في الأندلس، والتي يذهب فيها إلى القول بتأثر التصوف

النصراني بالتصوف الإسلامي، الذي ينطلق بدوره من أصل مسيحي، إذ أن أسين بلاثيوس توصل في أبحاثه ودراساته إلى تأثر كبار متصوفة أوروبا النصارى بالفكر الصوفي الإسلامي، أمثال رامون لول الذي تأثر بالشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي على وجه الخصوص، إضافة إلى تأثر أحد كبار أعلام التصوف النصراني خلال القرن السادس عشر وهو القديس سان خوان دي لاكروث (القديس يوحنا الصليب) بالتصوف الشاذلي ممثلا في ابن عباد الرندي، هو وغيره من أتباع المدرسة الكرملية؛ هذا ما يصبغ على الموضوع أهمية بالغة، كونه يعالج إحدى أهم الرؤى والتصورات الاستشراقية الحساسة حول التصوف الأندلسي – وهو جزء من التصوف الإسلامي- وعلاقته بالتصوف النصراني، التي أحدثت ضجة في الأوساط العلمية في العالم الغربي وحتى العالم العربي، من خلال رجل دين إسباني كاثوليكي له باع طويل في هذا المجال، كذلك فإن البحث في مثل هكذا مواضيع – الاستشراق في الفكر الإسلامي- في العالم العربي والإسلامي يعد ضرورة حتمية حتى نعرف مواقف المستشرقين من تراثنا ونميز بين الموضوعي العلمي و بين الذاتي المتعصب منها.

وانطلاقا من هنا نطرح الإشكالية التالية: ما هي الآراء والأفكار التي قام أسين بلاثيوس بطرحها حول العلاقة بين التصوف الإسلامي والنصراني في إسبانيا؟ وما هي الأسس التي اعتمدها في رسم هذه العلاقة؟ وأين تكمن نقاط تأثير التصوف الإسلامي عند كل من رامون لول والقديس سان خوان دي لاكروث؟ وهل هذا التأثير الإسلامي هل هو تأثير أصيل أم له جذور أخرى؟.

إجابة على هذه الإشكالية، قمنا بتقسيم مداخلتنا إلى أربعة محاور، خصصنا المحور الأول للتعريف بشخصية المستشرق أسين بلاثيوس مستعرضين سيرته وإنتاجه العلمي، أما المحور الثاني فكان حول الأسس والأفكار التي قامت عليها نظريته حول العلاقات الصوفية بين الإسلام والنصرانية في الأندلس، وأما المحور الثالث فتطرقنا فيه للحديث عن الأثر الصوفي لابن عربي على رامون لول، فيما جاء المحور الرابع والأخير حول الأثر الصوفي لابن عباد الرّندي الشاذلي على سان خوان دي لاكروث الكرملي، حسب رؤية هذا المستشرق.

وفي تناولنا للموضوع اعتمدنا على منهج نقد وتحليل النصوص، نظرا لطبيعة الموضوع، فالبحث في الاستشراق يتطلب منا تحليل آراء المستشرقين ونقدها ومحاولة الرد عليها، من ناحية أخرى فإن للموضوع طبيعة تاريخية، فهو يسرد تاريخا، يتعلق أولا بعرض حياة مستشرق، وثانيا بتاريخ التصوف الأندلسي، وبالتالي فإن المنهج السردي كان حضوره ضروريا في هذه الدراسة.

بخصوص الدراسات السابقة حول الموضوع فهي قليلة، حيث أن الخوض في مثل هذا النوع من الدراسات -الفلسفية الصوفية في التاريخ- في الجزائر لا يزال حديث العهد، بعكس بعض الدول العربية والإسلامية التي اقتحمت هذا المجال كالمغرب والعراق، ومن بين أشهر

الدراسات التي تناولت هذا الموضوع:

- دراسة الباحث المغربي محمد عبد الواحد العسري الموسومة بـ: **"الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني من ريموندوس لولوس إلى أسين بلاثيوس"**، وهي دراسة تناولت الموضوع بمنظور فلسفي يعكس نظرة الاستشراق الإسباني إلى الإسلام بأي شكل من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، وكان بلاثيوس من بين المواضيع التي تطرق إليها الباحث في دراسته، كونه يمثل أحد أبرز وجوه الاستشراق الإسباني في المجال الفلسفي والصوفي، فهو بدوره يمثل تطورا واستمرارية لهذا التيار الاستشراقي الذي بإمكاننا أن نطلق عليه تسمية الاستشراق الكنسي.

- دراسة الباحث العراقي ضياء ماجد حسن العبودي الموسومة بـ: **"المستشرق الإسباني ميغيل أسين بلاثيوس (1871-1944م) وجهوده في التراث الإسلامي"**، وهي أطروحة دكتوراه فلسفة في التاريخ الإسلامي نوقشت سنة 2017م، تناول فيها الباحث التأثير المتبادل بين التصوف الشاذلي والتصوف النصراني، إلا أننا ركزنا على القديس يوحنا الصليب فقط، محاولين التوسع أكثر في قضية تأثره بالتصوف الشاذلي، وذلك بتقديم أفكار واستنتاجات جديدة.

1- المستشرق ميغيل أسين بلاثيوس، سيرته وإنتاجه العلمي :

هو مستشرق[1] وقسيس إسباني ولد في سرقسطة يوم الخامس عشر من يوليو سنة 1871م، وفيها تلقى تعليمه، حيث بدأ دراسته الثانوية في مدرسة الإسكولابيوس Escolapios، وأتمها في مدرسة اليسوعيين، فبرع خصوصا في الرياضيات واللغة اللاتينية، ولما تحصل على البكالوريا فكر في الالتحاق بكلية الهندسة، غير أن وضعه المادي لم يسمح له بمتابعة هذا التخصص خارج مدينته سرقسطة، فالتحق بكلية الآداب، وفي نفس الوقت التحق كتلميذ خارجي بمعهد ديني لتخريج رجال الدين، وهو المعهد المجمعي، الذي ظل يدرس فيه حتى صار قسيسا، ليباشر عمله الكهنوتي يوم 29 سبتمبر سنة 1895م في كنيسة سان كيتانو بمسقط رأسه[2]؛ وإن جمعه بين دراسة التخصص الأدبي الجامعي والدراسة الدينية في المعهد الديني هو الذي سيكون له الأثر الواضح على مساره الاستشراقي، إذ سيكون اهتمامه منصبا على دراسة الجوانب الفلسفية والصوفية والعلاقات بين الإسلام والنصرانية خصوصا في شبه جزيرة إيبيريا.

وفي الوقت الذي كان يدرس فيه في الجامعة تم تعيين المستشرق خليان ريبيرا إي طراغو

1- يشار في غالب الأحيان إلى المتخصصين في الدراسات العربية الإسلامية والأندلسية بالمستعربين Arabistas خصوصا الإسبان، ولكننا فضلنا استخدام تسمية مستشرق؛ لأنها التسمية الأولى والغالبة على جميع الغربيين المتخصصين في الدراسات العربية والشرقية بصفة عامة بغض النظر عن مجال تخصصهم أو اهتمامهم، كما أن المؤتمرات التي كانت تعقد ويجتمع فيها المستشرقون ويلقون فيها محاضراتهم في مختلف المواضيع كانت تسمى بالمؤتمرات الاستشراقية لا الاستعرابية، وكان من بين المشاركين علماء وأساتذة إسبان.

2 - موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص121.

أستاذا لكرسي اللغة العربية في جامعة سرقسطة Julian Rivera y Tarrago[1]، الذي درس عليه بلاثيوس سنة 1891م وهو في سن العشرين، بينما كان ريبيرا في سن الثالثة والثلاثين، فتوطدت الصلة بينهما، ولمس الأستاذ في تلميذه الجدية والرغبة في البحث، كما توسم فيه المواهب الفائقة والمستقبل العلمي الحافل، ومما يدل على هذه العلاقة الوطيدة هو أن التلميذ كان بمثابة الابن له، فكان يغشى بيت أستاذه باستمرار، ويرافقه في نزهاته على شاطئ القناة الإمبراطورية، ويشارك في ندواته ومجالسه[2].

وهذا بلا شك كان قد ساهم في بناء شخصيته الفكرية، فضلا عن الحوافز والتشجيعات التي تلقاها من أستاذه.

التحق بلاثيوس بجامعة مدريد لمواصلة دراسته، وهناك تحصل على الدكتوراه يوم 23 أبريل سنة 1896م بدرجة ممتاز، أمام لجنة كان أحد أعضائها المستشرق منندث إي بلايو Menendez y Pelayo[3]، وكانت أطروحته حول الغزالي[4]، وهذا إن دل على شيء فإنه سيدل حتما على ميله واهتمامه بالدراسات الفلسفية والصوفية العربية والإسلامية، وهذا ما سيؤهله مستقبلا بأن يكون مستشرقا ذائع الصيت في هذا المجال.

وقد اشترك مع أستاذه ربيرا في الكتاب التذكاري المقدم إلى منندث إي بلايو سنة 1899م، بمناسبة مرور عشرين سنة على أستاذيته، وكان موضوع كل منهما في الفلسفة والتصوف، فتقدم هو ببحث حول ابن عربي[5] ، الشخصية التي سيكون لها حضور كبير ومتميز في أبحاثه مستقبلا، أما ربيرا فكان بحثه بعنوان "أصول فلسفة ريموندو لوليو"[6]،

1- مستشرق إسباني ولد سنة 1858م بكركخنته (بلنسية)، تعلم العربية على كوديرا ، وتخرج من جامعة سرقسطة، وعين أستاذا للعربية فيها سنة 1887م، ثم أستاذا لتاريخ حضارة اليهود والمسلمين في جامعة مدريد ما بين 1905 – 1927م، إلى أن اعتزل التدريس وعكف على التأليف، انتخب عضوا في المجمع اللغوي الإسباني وفي غيره، توفي بأليقانت سنة 1934م؛ ينظر: المستشرقون، نجيب العقيقي، ج2، ص 592/ موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص ص189-190.

2- موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص ص121-122.

3- مستشرق إسباني ولد بسانتاندر Santander (شمال إسبانيا) سنة 1856م، وتخرج بالفلسفة والآداب من جامعة برشلونة، وتحصل على الدكتوراه من جامعة مدريد، وعين أستاذا فيها سنة 1878م، وأمينا للمكتبة الوطنية سنة 1898م، توفي سنة 1912م: المستشرقون، نجيب العقيقي، ج2، ص188.

4- موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص122؛ وقام بتعديلها ونشرها سنة 1901م تحت عنوان: Algazel. Dogmática, Moral, Miguel Asin Palacios, TOMO I, 912PP. ما ترجمته بالعربية: العقيدة والأخلاق والتصوف لدى الغزالي.

5- وكان بعنوان: Mohidin, en Homenaje á Menéndez y Pelayo en el año vigésimo de su profesorado, Miguel Asin Palacios , II, pp. 217-256 غير أن أكبر أعماله حول ابن عربي هو كتاب "الإسلام المنصرن" El Islam Cristianizado الذي ألفه سنة 1931م، ولكن المفكر المصري بدوي ترجمه تحت عنوان: "ابن عربي حياته ومذهبه".

6- موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص122؛ وقد تمت ترجمة هذه الدراسة ونشرها من طرف الطاهر أحمد مكي في كتابه الموسوم بـ: "دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة"، ص ص148-171.

والذي سيواصل بلاثيوس البحث في فكره وفلسفته وتصوفه، كونه يمثل أحد أبرز الأعلام الأوروبيين في التصوف والفلسفة واللاهوت.

أتاح تنازل المستشرق والأستاذ الكبير فرنسيسكو كوديرا Francisco Codera y Zaydín[1] عن كرسيه في جامعة مدريد الفرصة لبلاثيوس، فتقدم له في أواخر سنة 1902، وحصل عليه في 24 أبريل سنة 1903م، وفي هذه الأثناء توفيت والدته، وبحكم تواجد وظيفته في مدريد انتقل للعيش فيها رفقة أستاذه كوديرا، إلى أن اشتاق هذا الأخير إلى موطنه الأصلي في أراغون حيث قضى بقية حياته في بيت له يقع في سان بيثنته San Vicente تحت رقم60، والذي سيصبح مستقبلا مقر مدرسة الدراسات العربية[2].

تعاون بلاثيوس مع أستاذه ريبيرا الذي جاء إلى مدريد من أجل تولي كرسي تاريخ الحضارة الإسلامية واليهودية سنة 1905م (وهو الكرسي الذي سيتحول سنة 1913م إلى كرسي الأدب العربي الإسباني) في مجلة الثقافة الإسبانية Cultura Española ما بين سنتي 1906 و1909م، وكان بلاثيوس يتولى الشطر الأكبر من العمل في إخراجها، فضلا عن أبحاثه فيها[3].

وشارك في المؤتمرات الاستشراقية العالمية، كالمؤتمر الاستشراقي الرابع عشر المنعقد في الجزائر سنة 1905م رفقة كوديره، وكانت الورقة البحثية التي تقدم بها بعنوان: "علم النفس عند محيي الدين بن عربي" وكذا المؤتمر الاستشراقي المنعقد في كوبنهاغن سنة 1908م رفقة ريبيرا[4].

كما نشر في المجلات الاستشراقية الأوروبية ومجموعات الكتب، وشارك في التآليف الجماعية، وفي الأسفار التذكارية المقدمة إلى كبار المستشرقين، منها: السفر التذكاري المقدم

1- مستشرق إسباني عاش ما بين سنتي 1836و1917م، أتقن اللاتينية والعربية والعبرية، كان أستاذا للعربية في جامعات غرناطة (سنة 1865م)، وسرقسطة (سنة 1868م)، ثم مدريد (1872 و1902م) خلفا لجيانجوس، حصل على عدة عضويات منها: في الأكاديمية الإسبانية، وفي أكاديمية التاريخ في مدريد، سافر إلى شمال إفريقيا من أجل تعميق معرفته وإلمامه أكثر بالعربية وحصل على مجموعة من المخطوطات لا تزال محفوظة في مجمع التاريخ بمدريد ومجموعة من النقود الأندلسية، من آثاره تحقيق ما سمّاه المكتبة العربية – الإسبانية Biblioteca Arabico – Hispana وتشتمل على 7 مجلدات من أمهات المصادر الأندلسية، ساعده في إخراجها تلميذه خليان ريبيرا؛ للتفاصيل أكثر ينظر: المستشرقون، نجيب العقيقي، ج2، ص ص187-188/ موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص480-481.

2- موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص123.

3- ومن أبحاثه التي نشرها فيها: نفسانية الوجد الصوفي عند صوفيين مسلمين كبيرين الغزالي وابن عربي (بالإسبانية: La psicología del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes (Algazel y Mohidin Abenarabi), Miguel Asin Palacios, I, pp209-235؛ اللامبالاة الدينية في إسبانيا المسلمة بحسب ابن حزم ، مؤرخ الأديان والطوائف (بالإسبانية: La indiferencia religiosa en la España musulmana según Abenhazam, historiador de las religiones y las sectas ; Miguel Asin Palacios, V, pp297-310.

4- موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص124.

إلى المستشرق الفرنسي هارتفج دارنبور Hartwig Derenbourg (1844-1908م)[1].

والسفر التذكاري الخاص بالذكرى المائوية الأولى لميلاد المستشرق الإيطالي ميخائيل أماري Michele Amari (1806-1889م)[2]، بعنوان: "فقيه صقلي هاجم الغزالي وهو أبو عبد الله المزاري" (نسبة إلى مزاره الصقلية)[3] الذي اشتهر في ميدان الكتابة عن تاريخ صقلية الإسلامية، كما دعاه ناو Nau المشرف على مجموعة "كتب الآباء الشرقيين" إلى الاشتراك في المجموعة، فأصدر فيها "مجموعة الأقوال المنسوبة إلى السيد المسيح في كتب المؤلفين المسلمين"، وأعد الفهارس أيضا، منها فهرس المخطوطات العربية في دير Abadia (الجبل المقدس) في إشبيلية[4].

اختير يوم 22 أكتوبر 1912 عضوا بالأكاديمية الملكية للعلوم الأخلاقية والسياسية في المكان الذي خلا بوفاة مننדث إي بيلايو، وبدأ بشغل هذه العضوية ابتداء من يوم 19 مارس 1914م، وكان الخطاب الاستهلالي الذي ألقاه في هذه المناسبة بعنوان: "ابن مسرة ومدرسته: أصول الفلسفة الإسبانية الإسلامية"[5]، وخلال هذه الفترة قام بترجمة كتاب "الأخلاق والسلوك لابن حزم القرطبي" (مدريد 1916م)، إلى الإسبانية[6].

كما تم تعيينه عضوا في الأكاديمية الملكية الإسبانية، وألقى خلال هذه المناسبة خطابا يتضمن بحثا بعنوان: "الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية" وذلك بتاريخ 19 يناير 1919م[7]، وهو يعد من أبرز أبحاثه، ويمثل أشهر نظرياته وآرائه التي خلقت جدلا واسعا ونقاشا حادا في الأوساط العلمية، بحيث اعتبر بعض الأوروبيين أن فيه إساءة للنصرانية والفكر الأوروبي أو انتقاص منهما، لكن هذا الموضوع يصب في الجانب الأدبي أكثر منه في الجانب الصوفي؛ وذلك أن دانتي وظف الأفكار الصوفية في قالب أدبي سردي يسرد فيه

1- وكان عنوان هذا السفر التذكاري بعنوان: أطروحة موريسكية مثيرة للجدل ضد اليهود، بالإسبانية: Un tratado morisco de polémica contra los judíos. Extracto de Mélanges Hartwig Derenbourg, Miguel Asin Palacios, 24pp.

2- وعنوان هذا السفر بالإسبانية: Un Faqîh Siciliano, contradictor de al Ġazzâlî, (Abü 'Abd Allah de Mazara) en Centenario délla nascita di Michele Amari, Miguel Asin Palacios, II, pp216-244

3- هو الفقيه المالكي المحدث محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي، أبو عبد الله المازري المالكي (حوالي 443-536هـ) نسبة إلى مازر أو مازرة (Mazzara) بصقلية، غير أن مكان مولده مجهول، أخذ عن أبي الحسن اللخمي وعبد الحميد الصائغ، تخرج على يديه الكثير من مشاهير بلاد المغرب كمحمد بن تومرت وأبي بكر بن العربي وغيرهم، من مؤلفاته: المُعْلِم بفوائد مسلم وهو شرح لصحيح مسلم، الكشف والإنباء على المترجم في الأحياء (للغزالي)، - إيضاح المحصول في الأصول وغيرها...: الإمام المازري، حسن حسني عبد الوهاب، ص ص49-52، 59، 64، 95.

4- موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص123.

5-Abenmasarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispano-musulmana, Miguel Asin Palacios, 216pp.

6- موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص124؛ وعنوانه بالإسبانية:

Los caracteres y la conducta: tratado de moral práctica por Abenhazm de Cordoba, Traducción española por M. Asin, 177pp.

7 -La Escatologta musulmana en La Divina Comedia, Miguel Asin Palacios, 1919, 403pp.

رحلة إلى الآخرة، يحاكي فيه أدبيات وسرديات المعراج الإسلامي.

إن ما يمكن ملاحظته، هو أن بلاثيوس كان يستغل مناسبات هامة لطرح مثل هذه الأفكار الخطيرة، التي تعتبر من أبرز أفكاره؛ إذ كان من شأنها أن تكون سببا في إقالته وإيقاف نشاطاته، كأقل ما يمكن أن يطاله، أو طرده من الكنيسة وحرمانه، لكنه كان وبكل شجاعة وجرأة يقوم بإعلانها دون مبالاة أو خوف.

ومن أهم ما ينسب له من إنجازات وأعمال: أنه شارك في تأسيس "مدرسة الدراسات العربية في مدريد وغرناطة" Las Escuelas de estudios Arabes de Madrid y Granada، إلى جانب إميليو غرثيا غوميث سنة 1932م؛ تشكلت هذه المدرسة من فرعين أحدهما في غرناطة والآخر في مدريد، وشرعت في إصدار مجلة تحمل اسم "الأندلس" Revista Al- Andalus بعد سنة من تأسيس المدرستين، وكان يديرها هو مع تلميذه غرثيا غوميث، وبعد وفاته تابع هذا الأخير إدارتها بجد ونشاط إلى غاية إيقاف إصدارها سنة 1978م، وبلغت ثلاثة وأربعين مجلدا[1]؛ امتدت فترة رئاسة بلاثيوس لهذا المعهد منذ إنشائه سنة 1932 إلى غاية تقاعده سنة 1941م[2].

أعاد أسين بلاثيوس تنظيم هذه المدرسة بعد نهاية الحرب الأهلية سنة 1939م، عند عودته إلى مدريد من سان سبستيان، التي كان يقيم فيها خلال الحرب، فاستأنف إصدار مجلة الأندلس، كما أن هذه المدرسة تم ضمها إلى المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، وقد عين أول نائب رئيس لهذا المجلس، وعاد إلى التدريس في جامعة مدريد[3].

في سنة 1943م تم تعيينه رئيسا للأكاديمية الإسبانية خلفا لرودريغيث مارين (1855-1943م)[4]، إضافة إلى حصوله على عدة عضويات أخرى منها: عضوية في مجمع التاريخ، وعضوية في المجمع العلمي العربي في دمشق[5]؛ توفي أسين بلاثيوس فجأة بينما كان يقضي عطلة الصيف في سان سبستيان، وذلك يوم الثاني عشر من أغسطس سنة 1944م، ودفن بمقبرة بويوثه Pollole[6].

بلغ عدد ما أنجزه بلاثيوس من البحوث والدراسات 245، ونشرها إما في مجلات متخصصة أو في كتب مستقلة، وقد ذكرنا بعضا منها، وكانت متفاوتة الحجم، فبعضها كان عبارة عن بحوث مركزة مصغرة الحجم، وبعضها الآخر جاء على شكل دراسات موسعة في أجزاء متعددة، نشر معظمها في حياته، وقليل منها قام بنشره تلاميذه بعد وفاته، وقد شملت

1- الأندلس برؤى استعرابية، محمد العمارتي، ص ص234، 277-278.

2- ميغيل آسين بلاثيوس رائد الاستعراب الإسباني المعاصر، محمد عبد الرحمن القاضي، ص28.

3- موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص126.

4- نفس المرجع، ص126.

5- ميغيل آسين بلاثيوس رائد الاستعراب الإسباني المعاصر، محمد عبد الرحمن القاضي، ص28/ موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص126.

6- موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص126.

عدة حقول في الدراسات الإنسانية، فتراوحت ما بين التاريخ واللغة والآداب والفلسفة الإسلامية وما يتصل بها من زهد وتصوف وتوحيد وعلم كلام ومنطق، وقد غطت هذه الأخيرة مساحة واسعة منها[1]؛ وهذا ما جعله يصنف من طرف الباحثين سواء العرب أو الأجانب الرائد الأول في هذا المجال داخل الدائرة الإسبانية، بل ومؤسس مدرسة هذا الحقل.

2- أسس وأفكار نظرية بلاثيوس حول العلاقات الصوفية بين الإسلام والنصرانية في الأندلس:

تقوم الفكرة المحورية لأسين بلاثيوس حول العلاقات الصوفية بين الإسلام والنصرانية على أساس مبدأ التأثير والأثر، وهذا الأخير هو عبارة عن منهج استشراقي يسعى أصحابه ويحاولون من خلاله إيجاد أصول في النصرانية أو اليهودية أو الحضارات الغربية (خصوصا اليونانية والرومانية) لظاهرة إسلامية سواء كانت دينية أو علمية، ولو كان ذلك بالاعتماد على أدلة وبراهين واهية وضعيفة تفتقر إلى الأسس العلمية، وهو من بين أكثر المناهج التي هيمنت على الدراسات الاستشراقية قديما وحديثا.

يرى أحد الباحثين أن منهج التأثير والأثر: "من شأنه أن يرد الظواهر إلى العوامل الخارجية التي أثرت في قيامها، ومن ثم استخدم هذا المنهج في دراستهم للوحي الإلهي والفقه الإسلامي والسنة النبوية الشريفة والفلسفة الإسلامية وحاولوا رد كل موضوع إلى تأثيرات سابقة. مما يستتبع عدم أصالة الدين الإسلامي برمته فعلى سبيل المثال يردون التوحيد الإسلامي إلى أصول يونانية، كما أن التصوف الإسلامي ليس عندهم إلا صدى للفارسي أو الهندي"[2]. بل إن الصدى النصراني يعد من أقوى الأصداء التي ساهمت في تكوين التصوف الإسلامي حسب الكتابات الاستشراقية، من دون إغفال الصدى اليوناني والعامل العرقي الأوروبي.

يشدد بلاثيوس على الأسس النصرانية للدين الإسلامي، لكنه ألح في المقابل على مؤثرات الحضارة العربية الإسلامية في التراث الشعبي والثقافي الإسباني، وكذلك تقارب وجهات النظر[3]، ويعد التصوف من أكثر المجالات التي عرفت هذا التفاعل في نظره وتصوره.

إن الزهد والتصوف هما ظاهرتان بارزتان في كلا الديانتين، ففي الإسلام هناك العباد والزهاد والمتصوفة الذين اجتهدوا، وانتهى الأمر ببعضهم إلى تأسيس جماعات ومدارس حافظت على فكرهم وطريقتهم في العبادة والزهد، نطلق عليها اليوم تسمية الطريقة، أما في النصرانية فتجلت هذه المظاهر والممارسات في الرهبانية (أو الرهبنة) التي نشأت في القرون الميلادية الأولى، فكان هناك رهبان ونساك اعتزلوا الناس في الصحاري والبراري في صوامعهم

1- محمد عبد الرحمن القاضي، المرجع السابق، ص28؛ حول مؤلفاته ومنشوراته باللغة الإسبانية أو الأعمال التي تناولته ينظر: Bibliografia de Don Miguel Asin Palacios, Joaquin Lomba, PP109-129.

2- الاستشراق ماهيته، فلسفته ومناهجه، محمد قدور تاج، ص176.

3- القراءات التوظيفية لسيرة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)؛ الاستخدام المؤدلج المصلحي للأبعاد التاريخية والاجتماعية لشخصية محمد ورسالته آسين بلاثيوس نموذجا، إغناطيوس غوتيريت دي تريان غوميث بينيتا، ص215.

وقلاياتهم، وفي الكهوف والمغاور بعيدا عن مفاتن الحياة وشهواتها، لتتفرع مع مرور الزمن إلى رهبانيات وجماعات وأخويات، لكل منها قوانين وأعراف شأنها شأن المدارس والطرق الصوفية.

لكن هل يعتبر أسين بلاثيوس أول من أشار إلى الأثر النصراني في التصوف الإسلامي؟ لقد ارتبط القول بالأثر النصراني في التصوف الإسلامي بالدراسات الاستشراقية، ومن بين المستشرقين الذين اشتهروا بهذه المقالة المستشرق النمساوي ألفرد فون كريمر Von Kremer (1828-1889م) وهو يسبق بلاثيوس زمنا، ففي كتابه "تاريخ الأفكار البارزة في الإسلام" يذهب إلى القول أنه كان هناك أثر كبير للزهاد النصارى الذين وجدوا بالكنائس الشرقية والبيئة العربية في حياة الزهاد والمتصوفة الأوائل من المسلمين، كما يرد كريمر فكرة الحب الإلهي مع رابعة العدوية إلى أصول رهبانية، إذ أن محبة الله وإيثاره عن كل شيء دون سواه هي في نظره فكرة نصرانية، ترسخت في حياة الزهاد والمتصوفة، بعدما التقت برافدين آخرين كان لهما أثر في تشكل الفكر الصوفي الإسلامي، هما الرافدان الهندي والبوذي[1]، كما ذهب نفس المذهب المستشرق آدم متز Adam Mez (1869-1917م) الذي توسع في هذه المسألة معتبرا الديانات والعقائد القديمة، وعلى رأسها النصرانية مضيفا إليها الفلسفة اليونانية (في عصرها الأخير في الشرق) عند امتزاجهما، أنه كان لهما أثر في تغيير صورة الإسلام والاتجاه به نحو الزهد والتصوف، وهو ما لم يكن بارزا في الإسلام المبكر[2].

وبهذا يمكن القول أن تشكل القول بالتأثير النصراني في التصوف الإسلامي ضمن سياق البحث في المصادر المرجعية والنظرية للخطاب الصوفي في الإسلام، ولا سيما عند التصدي لتفسير الروحانية أو النزعات الروحية والمناحي الإشراقية العرفانية التي وسمت تجارب أهل التصوف في الإسلام، واجتهدوا في إبرازها، وتوسيع دائرة الكلام فيها إلى حد غدت معه المدار الأساسي لرسالة النبوة أو "الحقيقة المحمدية"، بلغة الصوفية أنفسهم. وهو ما ساعد على ظهور تلك القراءة التي ترى في تجارب صوفية الإشراق والوحدة محاولات لإنقاذ الإسلام من الفقر الميتافيزيقي والروحي[3].

وبخصوص أصل التصوف الأندلسي الذي هو جزء لا يتجزأ من التصوف الإسلامي ومنشئه، فإنه في منظور بلاثيوس وغيره من الباحثين تصوف حكمة أو تصوف فلسفي[4]، بدءا من ابن مسرة الجبلي[5]،

1- مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، محمد الكحلاوي، ص ص31-32.

2- نفس المرجع، ص32.

3- مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، محمد الكحلاوي، ص27.

4- ويسميه أحد الباحثين بالتصوف النظري المتفلسف، ويذهب إلى أن أصحاب هذا الاتجاه قد عمدوا إلى إنتاج خطاب خاص تتداخل وتتمازج فيه أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية الفلسفية، خطاب له طابع (ثيوصوفي) Theosophie وهذا المصطلح تم اشتقاقه من نظريات بعض الفلاسفة الإشراقيين مثل السهروردي المقتول أو بعض الغربيين مثل براسيليس Paracelese وويجل Weigel والقديس مرتان St.Martin، وترى هذه النظريات إجمالا أن الإشراقي يمكن أن يتم له الاتصال بربه مباشرة أنطولوجيا أو معرفيا فيستمد منه قدرات ومواهب لا حصر لها من أجل استكناه الحقائق: التصوف الأندلسي أسسه النظرية وأهم مدارسه، محمد العدلوني الإدريسي، ص16.

5- محمد بن عبد الله بن مسرَّة بن نجيح القرطبي، سمع من أبيه، ومن محمد بن وضاح ، والخشني. خرج إلى =

وابن قسي[1]، وابن العريف[2] وابن برجان[3] وصولا إلى محيي الدين بن عربي، كانت نشأته حسب هذا المستشرق عن طريق المكونات المحلية والتأثيرات الإقليمية والروافد الشرقية[4] التي اختلطت وتخمرت، وبغض النظر عن انتشار الإسلام كدين في شبه الجزيرة الإيبيرية فإن السكان المحليين ظلوا خاضعين لغرائزهم النفسية ونزعاتهم وخصائصهم التي لم يفقدوها، وكانوا متأثرين في نفس الوقت بعقائدهم السابقة التي كانوا يعتنقونها قبل الإسلام، والتي ظلت حية بداخلهم، وهي ذات محتوى عاطفي أكثر غنى من الإسلام، كما كان هناك ازدهار فلسفي أكثر اكتمالا[5].

ففي حالة ابن مسرَّة مثلا يذهب بلاثيوس إلى أن نباهته الفلسفية وذلك الإشراق الصوفي الذي امتاز به مردهما إلى الغرائز والمؤثرات والموروثات القومية والعرقية والفطرية والثقافية التي تجتمع في أصله الإسباني، وإلى تشبعه اللاواعي بالنحل النصرانية

=المشرق في آخر أيام الأمير عبد الله، يقوم مذهبه على القول بالاستطاعة، وإنفاذ الوعيد، ويحرف التأويل في كثير من القرآن، وقد انقسم الناس حوله فرقتين فرقة تبجله وتبلغه مبلغ الإمامة وفرقة تطعن فيه وتتهمه بالزندقة بسبب آرائه في الوعد والوعيد، كانت وفاته سنة 319هـ/931م؛ ينظر: تاريخ علماء الأندلس، ابن الفرضي، ج2، ص ص55-56/ جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، الحميدي، ص98/ بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، الضبي، ج1، ص120.

1- هو أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي الشلبي، كان أول ثائر بالأندلس عند اختلال دولة المرابطين، عكف على الوعظ فكثر مريدوه، ادعى الهداية وتسمى بالإمام، وقاد ثورة على الموحدين، ولما ضعف أمره توجه إليهم بمراكش وأعلن توبته سنة 540هـ، ومكافأة له عين واليا على شلب، ولكنه رجع إلى ما كان عليه، وانتهى الأمر بمقتله على أيدي أهل شلب سنة (ت.546هـ/1151م). من مصنفاته: "خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين"، "مختصر التصوف" وقد شرحه ابن عربي؛ ينظر: الحلة السيراء، ابن الأبار، ج2، ص ص197-200.

2- هو أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله الصنهاجي من أهل المرية، يكنى أبا العباس، ويعرف بابن العريف، كانت وفاته سنة 535هـ/1141م، كان من أبرز صوفية المرية مركز التصوف في الغرب الإسلامي، من أهم مؤلفاته كتاب "محاسن المجالس"؛ ينظر: الصلة، ابن بشكوال، ج1، ص136-137/ بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، الضبي، ج1، ص209/ التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، ابن الزيات التادلي، ص ص118-123.

3- هو عبد السلام بن أبي الرجال الإفريقي الإشبيلي المتوفى سنة 536هـ، اتخذ من مدينة إشبيلية مقرا له، وكانت صلته بالمريدين المتصوفة وثيقة جدا حيث كان يتواصل معهم بالرسائل والرسل كابن العريف وأبي بكر المايورقي والمتصوف الثائر بمدينة شلب ابن قسي، من مؤلفاته: "كتاب الإرشاد"، "كتاب تفسير الأسماء الحسنى"، "كتاب الإلهام"؛ ينظر: التصوف الأندلسي أسسه النظرية وأهم مدارسه، محمد العدلوني الإدريسي، ص ص83-85.

4- ومن أبرز التأثيرات الخارجية التي أسهمت في تشكيل التصوف الإسلامي كما يرى أسين بلاثيوس وغيره من المستشرقين، وبعض الباحثين العرب الذين انساقوا وراء نظرياتهم، "الأفلاطونية المحدثة" أو الحديثة، وتعد هذه الأخيرة حسب رأينا الركيزة الثانية للتصوف الإسلامي من حيث النظرة الاستشراقية.

ويقصد بالأفلاطونية المحدثة تلك المدرسة الفلسفية الفكرية التي ظهرت وازدهرت في أواخر العصور القديمة في العالم اليوناني والروماني حوالي(250 ق.م-550م)، نتيجة تدهور الفكر المادي القديم كالأبيقورية والرواقية والتي حلت محله كإيديولوجية فلسفية تناولت الكون والإنسان والحياة، وعلى الرغم من قدمها إلا أن تسميتها هي تسمية حديثة، وتنسب هذه المدرسة إلى أفلوطين (204-270م) المولود بمصر الذي نشر كتاباته تلميذه فرفوريوس (234-305م) ومن أبرز أفكارها: مبدأ الواحد (لذا يقال أنه تم تبنيها من طرف الديانات التوحيدية وتكييفها) فهي تؤمن بإله مفارق للكون. وهذا الإله يفيض عنه الكون والوجود كله بما فيه من مخلوقات؛ للتوسع أكثر ينظر: الأفلاطونية الحديثة1، وايلدبيرغ كريستيان، ص ص1-19/ الأفلاطونية الحديثة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، صيد الفوائد.

5- المدارس الصوفية المغربية والأندلسية، عبد السلام غرميني، ص47.

وبالأفلاطونية الحديثة وخاصة بالمذهب الإنباذوقلي الذي انتحل منه فكره الصوفي الفلسفي، وهنا يكون بلاثيوس قد أسقط فكرته المبنية على التصور العرقي (الأصل الإسباني)، والديني (النصرانية)، والثقافي (الفكر اليوناني) على شخصية ابن مسرَّة، فالعرق الإسباني أو الأوروبي مقارنة بالعرق العربي هو عرق ذكي مجبول على التفلسف، أما العرق العربي "فإنه قبل الدعوة الإسلامية – في نظره- كان يعيش مستسلما لحياة التنقل والرعي أو التجارة وينفر من الاهتمامات الميتافيزيقية"[1]. وابن مسرَّة هو نموذج واحد فقط من بين عدة نماذج لمشاهير أندلسيين دأب الاستشراق الإسباني دائما على رد أصولهم إلى أرومة إسبانية، والفضل في نبوغهم إلى عرقهم الأوروبي.

هذه النظرة ليست إسبانية فقط، أو أن أول من قال بها هو أسين بلاثيوس، ولكنها فكرة أوروبية قديمة، ومن السباقين إلى قولها في العصر الحديث المستشرق إرنست رينان Ernest Renan (1823-1892م) الذي نظر بنفس النظرة إلى الشعوب السامية عامة وإلى العرب خاصة[2].

إذا أخذنا بكلام بلاثيوس فإن أول ما سنستحضره في أذهاننا هو مملكة القوط الغربيين بشبه جزيرة إيبيريا، التي حلت محلها دولة الإسلام فيما بعد، فمن المتفق والمتعارف عليه تاريخيا أنه لا أمجاد حضارية تذكر لهذه المملكة التي حكمت من القرن الخامس إلى أوائل القرن الثامن، وهي المملكة التي كانت تقتات مما بقي من فتات الإمبراطورية الرومانية على أراضي شبه الجزيرة الإيبيرية، والذي تحول أغلبه إلى ركام وحطام جراء الهجمات الجرمانية البربرية التي شهدتها إسبانيا، بل جميع المقاطعات الرومانية في أوروبا منذ القرن الرابع الميلادي على يد شعوب أوروبية آرية والتي كانت بعضها تدين بالنصرانية -يأتي على رأسها شعب القوط الذي كان آريوسيا ثم تحول إلى الكاثوليكية-، ونحن هنا بطبيعة الحال سنتساءل: أين هي الروح الدينية النصرانية التي تهذب النفوس؟ وأين هي الروح المحبة للعلم والشغوفة بالمعرفة التي جرد هذا المستشرق العرب منها وأصبغها على شعوب أخرى كانت تعيش على الأرض الإيبيرية قبل الإسلام؟.

يذهب بلاثيوس إلى أن الشعوب التي اعتنقت الإسلام بعد الفتح كانت منفتحة فكريا ومتحضرة، لذا أخذت تتمعن وتفكر في العقائد الإسلامية وتعمل على مقارنتها بأديانها السابقة من نصرانية وزرادشتية ويهودية، ما حدا به إلى وصف العقيدة الإسلامية (بالعجز)[3]، وهذا هو سبب قدرتها على إقناع المسلمين الأوائل (العرب البدو) نظرا لبساطة عقليتهم ومحدودية تفكيرهم، بينما اختلف الأمر مع الشعوب الأخرى التي خضعت للمسلمين الفاتحين، من فرس وروم وسريان وقبط وغيرهم من الأجناس والملل...[4]، الذين

1- التراث الفكري الأندلسي في نظر المستشرقين الإسبان، بومدين هشام نمر، ص172.

2- التراث الفكري الأندلسي في نظر المستشرقين الإسبان، بومدين هشام نمر، ص181.

3- نفس المرجع، صabenmasara y su escuela, Asin Palacios, pp6-7/166.

4- وهنا نعتقد بأنه كان يرمي إلى القول بأن هذه من بين أسباب استمرارية وجود معتنقين لديانات أخرى في =

هم في نظره منفتحون فكريا ومتفوقون حضاريا كما ذكرنا، ويمتازون بنفسية متعطشة للبحث، إضافة إلى الفضول المعرفي، هذا زيادة على الإرث الدنيوي اللاهوتي الكبير، الأمر الذي أدى إلى ظهور الفرق والمذاهب الكلامية من معتزلة وقدرية، التي اعتبرها ممثلة للروح الإغريقية النصرانية في سوريا، كردة فعل على ما في القرآن من معتقدات تشبيهية وجبرية، حيث استطاع المعتزلة التفوق في بداية (القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي)[1]. وبهذا يكون التصوف أحد الفرق والمذاهب التي خرجت من رحم الإسلام، نتيجة تأثيرات نصرانية عرفها المسلمون بعد مخالطتهم لنصارى البلاد المفتوحة واعتناق قسم من هؤلاء للإسلام.

ومن الأدلة والبراهين التي يعول عليها هذا المستشرق لإثبات المكون النصراني في التصوف الإسلامي وجود أقوال منسوبة إلى أنبياء العهدين القديم والجديد في التراث الزهدي والصوفي الإسلامي، وعلى رأسها أقوال للسيد المسيح (عليه السلام) نفسه، والتي يعتبرها منبع العبر الأخلاقية الراقية والخصال الحميدة في النصرانية المنبثقة من خلفية إنجيلية أو رهبانية[2]. وكأنه لا يوجد في القرآن والحديث وكتب السيرة ما يدعو إلى الأخلاق الحميدة والفضائل، مع العلم أن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة وقصص السيرة تزخر بها.

وفي هذا الصدد يقول: "القرآن لا يمثل المرجع العقائدي الوحيد للمسلمين، فهناك مكونات منزلة أخرى لهذه المنظومة العقائدية، كالسنة النبوية، والأقوال المنسوبة إلى أنبياء العهدين القديم والجديد- وهي تعليمات تحتوي على أقدار متفاوتة من الصحة-...، ولقد عثرت فيها خلال مطالعاتي لمؤلفات الزهاد المسلمين، على أكثر من مئتي نص من نصوص التراث الإسلامي العريق، تكتب على لسان (يسوع) عبارات وتوصيات ذات روحانية سامية، تشتمل على عبر أخلاقية راقية جدا...ومرد ما نقلته تلك النصوص من خصال المسيح الحميدة وتعليماته، إلى خلفية إنجيلية رهبانية"[3].

وهكذا فإن تعاليم الزهد وأدبيات ترويض النفس والسيطرة على الجسد وكذلك الانقطاع إلى الخلوات، والاستغراق في حياة النسك والتأمل، وهي من مظاهر التصوف، مصدرها مسيحي حسب بلاثيوس، وأصلها النزعات الروحية التي جاءت بها الأديان السابقة على الإسلام[4]، بحيث أن هذه المظاهر كانت منتشرة في البلاد العربية قبل الفتح الإسلامي،

=المشرق من مسيحيين ويهود وصابئة وزردشتيين، ولو أن أعدادهم تناقصت، بعكس العرق العربي الذي ساد فيه الإسلام بقوة -عدا المناطق التي اختلط فيها العرب بالسريان واليونان كالأردن التي نعثر فيها اليوم على عشائر عربية مسيحية-، أما قضية اقتناع العرب بالإسلام بسبب بساطة تفكيرهم فهي حجة غير مقنعة لأن الإسلام لقي معارضة ورفضا شديدين من طرف عرب أقحاح، كما عرف مرحلة جد صعبة خصوصا في بدايات الدعوة.

1- التراث الفكري الأندلسي في نظر المستشرقين الإسبان، بومدين هشام نمر، ص166.

2- القراءات التوظيفية لسيرة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، إغناطيوس غوتيريت، ص215.

3- نفس المرجع، ص215.

4- ابن عربي حياته ومذهبه، أسين بلاثيوس، ترجمه عن الإسبانية عبد الرحمن بدوي، ص ص117-122، 256/ التراث الفكري الأندلسي في نظر المستشرقين الإسبان، بومدين هشام نمر، ص167.

يضاف إلى ذلك فكرة التشديد على المحبة الإلهية، واعتبارها مجالا للطهرية ومنطلقا للتسامي وتحصيل المعرفة والخلاص بإرجاعها إلى مبادئ الرهبنة النصرانية وأجواء حياة الأديرة[1].

إذا أخذنا بهذا الحكم هل كان بلاثيوس سيحكم بنفس الحكم حيال الرهبنة النصرانية ونظمها وتقاليدها، والقول بأنها مستوحاة من الرهبنة البوذية، وهي الديانة الآسيوية التي تمتاز بالتفكير الفلسفي والطابع الزهدي التقشفي، وهي تسبق النصرانية في الزمن؟ حيث نلمس تشابها كبيرا بين مظاهر الرهبنتين كطرق ونظم عيش الرهبان في الأديرة على سبيل المثال.

3- الأثر الصوفي لابن عربي على رامون لول Ramon Lul في منظور أسين بلاثيوس:

كان رامون لول[2] أحد أبرز الشخصيات الفكرية والدينية النصرانية المثيرة للجدل خلال العصر الوسيط، بسبب فكره الديني والفلسفي، وبحكم معرفته اللغة العربية وانفتاحه على الثقافة الإسلامية، ورغبته الملحة في تحويل المسلمين إلى النصرانية؛ حيث أنه سعى لذلك طيلة حياته، منذ انضمامه إلى سلك الرهبنة، ونبذ حياة النبالة والبذخ في القصور إلى غاية مقتله.

يتفق بلاثيوس مع أستاذه وزميله خليان ريبيرا في تأثر الصوفي النصراني القطلوني رامون لول بالمتصوفة المسلمين، مع العلم بأن خليان ريبيرا هو أول من أشار إلى ذلك، بحيث برزت هذه التأثيرات الإسلامية في كتاباته الصوفية والفلسفية، وأول الأدلة والبراهين التي يسوقها بلاثيوس حول ذلك ومن قبله ريبيرا هي أن رامون لول يكون قد عرف عددا كبيرا من صوفية المسلمين:

كابن سبعين (ت.669هـ/1270 أو 1271م)، وابن هود (ت.699هـ/1299م)، والششتري (ت.668هـ/1269م)، وأبي مدين (ت.594هـ/1198م).

والعفيف التلمساني (ت.690هـ/1291م) وغيرهم، غير أن المتصوف الذي تأثر به رامون لول كثيرا كان محيي الدين بن عربي (ت.638هـ/1240م)[3]. الذي زار لول نفس الأمكنة التي مر بها هذا الأخير قبله بأربعين أو ستين عاما[4].

تتبع بلاثيوس مظاهر التشابه بين ابن عربي ورامون لول فوضع يده على نقاط اللقاء

1- مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، محمد الكحلاوي، ص30.

2- بالإسبانية: رايموندو لوليو Raymundo Lullo، لاهوتي وفيلسوف ومبشر قطلوني، ولد ما بين 1232 و1235م بجزيرة ميورقة، كان ابنا لفارس رافق الملك خلال حملته على الجزيرة، ورُجم في تونس حتى الموت، بسبب نشاطه التبشيري (كما يقال)، بعد إصابة شديدة توفي على إثرها وهو على ظهر سفينة تجارية لجأ إليها، ودفن في مسقط رأسه، وكان ذلك سنة 1316م؛ للتفاصيل حوله وحول فكره ينظر: تاريخ الفكر الأندلسي، آنخل جنثالث بالنثيا، ص ص543-550/ أصول فلسفة ريموندو لوليو ، خليان ريبيرا، ص ص148-171/ الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني من ريموندوس لولوس إلى أسين بلاثيوس ، محمد عبد الواحد العسري، ص122/ مادة لول (رامون-)، الموسوعة العربية، مج17، ص204/ رامون لول والعالم الإسلامي، مانوئيل وايشر، ص ص36-43/ التصوف الإسلامي بين التأثر والتأثير، محمد عباسة، ص ص11-14.

3- أسين بلاثيوس دفاع عن الفلسفة الإسلامية، الطاهر أحمد مكي، ص45.

4- أصول فلسفة ريموندو لوليو، خليان ريبيرا، ص160.

بينهما، حيث وجد أنهما يلتقيان خصوصا في التعاليم الأساسية لمذهبيهما، فالعلم عند كليهما واحد، وهدفه البحث عن الواحد، إدراك العلوم يكون عن طريق الإيمان أو عن طريق العقل، وعندما يعجز التفكير النظري عن الوصول إلى كنهها يكشف الله عن كنوزها لعباده عن طريق الإشراق، إذ أن كثيرا من الأشياء إنما توجد في الناحية الأخرى من جبل المعرفة الإنسانية كما قال كبار الفلاسفة اليونان من أمثال بروكلس وأفلاطون من قبله، وهذا فيه إشارة واضحة وصريحة إلى التأثير اليوناني القديم في التصوف الإسلامي، وجود تشابه بين كتابات الرجلين حرفيا في بعض الأحيان: أي في استخدام التعابير والمصطلحات، ومن أمثلة ذلك قولهما بـ "النورين" واستعمالهما تعبير "الذوق المريض"، وكلامهما عن "الفضائل الخفية لأسماء الله تعالى"، وقول لول بنظرية "المقامات"[1] وهي ترجمة حرفية للفظ "الحضرة"[2] الذي يستخدمه ابن عربي وهو يتحدث عن "أسماء الله المائة" مقلدا لما كان يجده في كتب المسلمين، والرقم مائة له معنى صوفي، وله وزن في عرف النساك ومعتقداتهم، فضلا عن استخدامه لمصطلحات أخرى كان يستخدمها ابن عربي في مجال التصوف منها: "حضرات"، "الربانية"، "رحموت"، "العزة"...وغيرها[3].

إضافة إلى ذلك فإنه أخذ عن ابن عربي واستلهم منه عدة طرق لتأسيس مذهبه، منها <u>(طريقته في الرمز بالحروف)</u>[4] للتعبير عن آراء ما وراء الطبيعة أو مقولات الوجود، وهي طريقة ترجع في الأصل إلى أسرار الصوفية ورموزهم، وكذلك استعماله طريقة <u>(الأشكال الهندسية)</u>

1- المقام معناه وقوف العبد بين يدي الله عز وجل بما يقوم به من مجاهدات ورياضات وعبادات وشرطه أن لا يرقى من مقام إلى آخر ما لم يستوف أحكام ذلك، ومنها التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والرضا والتوكل وغيرها...: معجم مصطلحات الصوفية، عبد المنعم الحفني، ص248.

والمقامات كما يذكر بلاثيوس ترجع إلى القرون الميلادية الأولى، وتحديدا إلى القديسين النصارى القدامى من أمثال باسيليوس Basile الذي يذكر بأنه ذكر ثلاثة منها وهي: الخوف، الرجاء، والمحبة؛ لكن عددها ازداد ابتداء من القرن السادس الميلادي، ليصبح عددها أربع عشرة درجة أو مقام مع القرن السابع على يد أنطيوخوس Antiochus في كتابه Pandectas، التي تتفق في معظمها مع المقامات التسعة في التصوف الإسلامي: ابن عربي حياته ومذهبه، بلاثيوس، ص192.

2- للوقوف في الحضرة الإلهية آداب، وأدب العارف فوق كل أدب، قال ذو النون: إذا خرج المريد عن حد استعمال الأدب فإنه يرجع من حيث جاء، ويقتضي الوقوف في الحضرة الإمساك عن القول في طلب المآرب، وفيه قيل الانبساط في القول في الحضرة ترك الأدب، وحفظ أدب الخطاب، وهو حسن الأدب في مواقف الطلب ومواقف القرب: معجم مصطلحات الصوفية، عبد المنعم الحفني، ص78.

3- أسين بلاثيوس دفاع عن الفلسفة الإسلامية، الطاهر أحمد مكي، ص 45-46.

4- يقول الطوسي عن الرمز عند الصوفية: "الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله": أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، محمد العدلوني الإدريسي، ص387؛ من التشبيهات الرمزية التي نقلها لول حرفيا عن ابن عربي رمز القنديل، الذي ذكره في كتابه "البراهين العجيبة" في "التجلي"، وهو عبارة عن ظهور نوراني للذات الإلهية وصفاتها، وللأمور الروحية والإلهية، وهذه الفكرة كما يعتقد بلاثيوس أصلها من ميتافيزيقا أفلوطين ووريثتها في الإسلام، وهي ميتافيزيقا الإشراقيين التي أخذها عنهم ابن عربي، وترى بأن الله بؤرة نور تتجلى في المخلوقات، فأي موجود مصدره الله ينير، ولكن بدرجات متفاوتة، من بينها النفس الإنسانية والتي خف نورها بعد اتحادها بالبدن وأظلمت بارتكاب الذنوب، ولكن يظل فيها مع ذلك: ابن عربي حياته ومذهبه، بلاثيوس، ص ص214-215.

للتعبير عن حقائق ميتافيزيقية وإلهية بصورة ملموسة، وطريقة (رسم الأشجار) ليفسر بها وحدة العلم وتفرع الوجود كله عن أصل واحد، وجعله (الأفكار ذوات مشخصة)، وإجراء المحاورات بينها[1]. مثلا في كتابه بلانكيرنا جعل للكرادلة والبابا أسماء اشتقها من ترتيلة "المجد لله في الأعالي" جاعلا لكل واحد منهم رسالة يؤديها في الدنيا ترتبط بذلك الاسم الذي اختاره له، فهناك الكاردينال (نحمدك) والكاردينال (نباركك)...الخ، وهذا ما نجده عند ابن عربي أيضا حينما أعطى لكل قطب من الأقطاب لفظة مأخوذة من القرآن الكريم والثقافة الدينية الإسلامية فهناك القطب (لا إله إلا الله) والقطب (الله محمود) والقطب (الحمد لله على كل حال)...إلخ[2].

ومن مؤلفات لول التي تقترن في أفكارها مع مؤلفات ابن عربي "أسماء الله المائة"[3]، وكتابه عن "الحيوان"، وكتابه "الحبيب والمحبوب"[4]، فهذا الكتاب يتفق في مبادئه مع كتاب ترجمان الأشواق لابن عربي، إلا أن هناك بعض الباحثين اعتقدوا بأن أفكار لول مصدرها الأفلاطونية الحديثة الشائعة بين مذاهب أخرى، وقد رفض بلاثيوس هذا الاتجاه، وهذا ما دفعه إلى البحث والتحري في هذه القضية ليبرهن بعد ذلك على تبعية لول المباشرة للأصول العربية، وهنا يقول: "وتوكيدا لهذا، وبالإضافة إلى ما أعتد به من الحجج المتداولة التي أتى بها أستاذي ريبيرا ومازالت قوية متماسكة لم تتزعزع، أكتفي بأن ألفت النظر إلى حقيقة إيجابية تؤيدها نصوص من كلام لول نفسه: هي أن لول لم يعرف غير اللغة القطلونية والعربية، فهو لم يأخذ النظريات المميزة للمدرسة الفرانسيسكانية عن الكتب اللاتينية التي ألفها علماء المدرسيين، وإنما عن الكتب العربية التي ألفها الصوفية المسلمون كابن عربي، والتي نجد فيها هذه النظريات بالنص"، فقد كتب مؤلفه "الكافر والعلماء الثلاثة"[5] الذي

1- أسين بلاثيوس دفاع عن الفلسفة الإسلامية، الطاهر أحمد مكي، ص46.

2- خليان ريبيرا، أصول فلسفة ريموندو لوليو، ص168.

3- عبر لول في مقدمة هذا الكتاب عن رغبته بوضوح في أن تقوم الكنائس يوميا بإنشاد أسماء الله المائة، موقعةً وذات نغم، مثلما يقرأ المسلمون القرآن جماعة في المساجد، ومن جانب آخر يقول ريبيرا بأن أسماء الله المائة هي من بين الأوراد التي كان يرددها المسلمون، كما صرح لول من خلال هذا الكتاب أنه لا يعرف قواعد اللغة اللاتينية، وذلك حينما رجى البابا والكرادلة أن يترجموه إلى اللاتينية: خليان ريبيرا، أصول فلسفة ريموندو لوليو، ص ص149-152.

4- بالقطلانية: Llibre damic e amat، بالإسبانية: El libro del amigo y del amado ويعرف أيضا بـ "الصديق والمحبوب" ألفها سنة 1281م، وهي جزء متمم لرواية بلانكرنا، ولكنها مستقلة عنها في الوقت ذاته، وهنا تحكي لنا الرواية يومياته في معتزله على مدار سنة كاملة أي ما يعادل 365 يوما، فخصص كل يوم من هذه الأيام لطرح فكرة جديدة في صيغة حكمة تساؤلية، ليجيب عنها بحكاية أو خرافة، أو سيرة حياة؛ من أجل شرح طريق المحب (الإنسان) الذي هو مسيحي مؤمن تقي إلى المحبوب (الله)، وتتكون هذه الرواية من 365 حدثا أو حكاية بعدد أيام السنة: أصول الاستشراق (ريموند لول) أنموذجا دراسة فكرية، حبيب يونس حبيب، ص22/ خليان ريبيرا، أصول فلسفة ريموندو لوليو، ص 154/ تاريخ الفكر الأندلسي، آنخل جنثالث بالنثيا، ص543.

5- عنوانه بالقطلانية: Llibre del gentil e dels tres savis، وبالإسبانية: Libro del gentil y los tres sabios، وهي رواية يحاور فيها رجل لا يعرف الله ثلاثة علماء مسلم ومسيحي ويهودي، يستمع لآرائهم وحججهم في إيمانهم، ليخلص في الأخير بأن هناك حقائق مشتركة بين هذه الديانات:حبيب يونس حبيب، أصول الاستشراق (ريموند لول) أنموذجا دراسة فكرية، ص23.

كان واسع الذيوع في العصر الوسيط باللغة العربية أولا، ثم ترجمه إلى اللغة القطلونية بنفسه، ومنها ترجم إلى لغات أخرى كاللاتينية والعبرية والفرنسية والإسبانية[1]، كما أنه لم يبق شك في تأثره بالمسلمين بعد أن صرح بنفسه أنه ألف أحد كتبه على منوال كتب الصوفية المسلمين[2]، وهذا الكتاب هو "الحبيب والمحبوب"، فهو قرر في كتابه "بلانكرنا" Blanquerna [3] أنه ألفه على طريقة الصوفية، ولا يستبعد أن يكون قد ألفه على نهج ترجمان الأشواق لابن عربي[4].

يلخص بالنثيا ما توصل إليه بلاثيوس ومن قبله أستاذه ريبيرا في شأن تأثر لول بالمتصوفة المسلمين قائلا: "وقد بيّن الأستاذ ريبيرا- والأستاذ أسين من بعده- اعتماد لوليو على كتاب المسلمين، وخاصة ابن عربي، بصورة لم يعد أحد ليستطيع بعدها أن يؤيد ما كان الناس ينسبونه إلى هذا الصوفي النصراني الميورقي من ابتداع مذهب الإشراق"[5].

إن الأفكار التي تم طرحها بشأن تأثر رامون لول بالتصوف الإسلامي هي في الأصل ترجع إلى خليان ريبيرا، أما بالنسبة لأسين بلاثيوس فهو جاء وأكمل ما بدأه أستاذه؛ لكن يبدو أنه كان هناك تقاسم للعمل واتفاق وتفاهم مسبق، فقد أشرنا إلى أن هذا البحث قد تم إلقاءه بمناسبة الذكرى العشرين لأستاذية منندث إي بلايو من طرف ريبيرا، بينما قدم بلاثيوس في نفس المناسبة بحثا حول محيي الدين بن عربي، ما يبين أنه قد تم تناول التأثير والتأثر وإبرازه في الوقت ذاته.

حيث كتب ريبيرا في بحثه قائلا: "...ولكي نحمل القضية إلى نهاية سعيدة لا أعتقد في نفسي أنني مؤهل لذلك بدرجة كافية، وأدعها آملا وسعيدا وراغبا لصديقي الدكتور ميغيل أسين بلاثيوس، والذي سوف يقوم بها خيرا مني. فهو يملك الاجتهاد، والصبر، والحماسة العلمية، وتكوينا فلسفيا أصيلا..."[6]. وهذا اعتراف من أستاذ لتلميذه، يبين عن قدرات بلاثيوس وتميزه في علاج مثل هذه المسائل ودراستها، واحترام أهل التخصص من جهة، وكذلك لهو دليل على التكامل العلمي وقوة الرابطة الفكرية بينهما، ودليل على انتمائهما إلى تيار فكري واحد ومدرسة واحدة في مجال الدراسات الأندلسية من جهة أخرى.

إلا أن ما تم طرحه وتقديمه من طرفهما يسير في طريق واحد ويؤدي إلى باب واحد خلاصته من النصرانية إلى الإسلام إلى النصرانية، وهو ما تقوم عليه الفكرة الأساسية في أبحاث أسين بلاثيوس.

1- أسين بلاثيوس دفاع عن الفلسفة الإسلامية، الطاهر أحمد مكي، ص46.

2- تاريخ الفكر الأندلسي، آنخل جنثالث بالنثيا، ص550/ أصول فلسفة ريموندو لوليو، خليان ريبيرا، ص ص154، 169.

3- هي رواية حول شاب مثالي متزوج تخلى عن نعم الحياة؛ من أجل إقامة ملكوت الله على الأرض، تولى منصب البابا، لكنه اعتزل في جبل قرب روما؛ من أجل التفرغ للعبادة، ولهذه القصة أبعاد تربوية واجتماعية ودينية: أصول الاستشراق (ريموند لول) أنموذجا دراسة فكرية، حبيب يونس حبيب، ص21.

4- تاريخ الفكر الأندلسي، آنخل جنثالث بالنثيا، ص ص543-544.

5- نفس المرجع، ص543.

6- خليان ريبيرا، أصول فلسفة ريموندو لوليو، ص171.

وهذا ما يؤكده ريبيرا في بحثه أيضا قائلا: "أشك في أن الصوفية ابتدعوا لفظ قطب، ربما لم يصنعوا شيئا أكثر من تقليد التنظيم الطبقي العلني في الكنيسة الكاثوليكية، بطريقة خفية وغامضة، لتعويض غيبة مثل هذا التنظيم في الإسلام، واقترح لوليو فيما بعد متأثرا بالصوفية، أن يبعث ما سبق للصوفية أن قلدوا فيه النصارى، وبعد كل شيء فمن المعلوم أن التصوف الإسلامي وليد الأفلاطونية الجديدة للمسيحية"[1]. وهذا ما يؤكد منهج بلاثيوس القائم على التأثير والأثر، بل بإمكاننا القول أنها مدرسة التأثير والأثر.

4- الأثر الصوفي لابن عباد الرّندي الشاذلي على سان خوان دي لاكروث San Juan de la Cruz في منظور أسين بلاثيوس:

من أشهر التأثيرات الصوفية التي عرفها التصوف النصراني أيضا حسب أسين بلاثيوس: تأثير التصوف الشاذلي بواسطة ابن عباد الرّندي[2] في المدرسة الكرملية Escuela Carmelitana[3] المتمثلة في سان خوان دي لاكروث San Juan de la Cruz[4] المعروف في

1- خليان ريبيرا، أصول فلسفة ريموندو لوليو، ص168.

2- ابن عباد الرندي هو صوفي أندلسي، ولد بمدينة رندة Ronda بالقرب من قرطبة سنة 733هـ/1371م، كان ينتمي إلى عائلة اشتهرت بالعلم والتدين، كان والده أبو إسحاق إبراهيم قاضيا وخطيبا دينيا مفوها، الذي أخذ عنه القرآن ومبادئ العربية، كما تبحر فيها على يد خاله الشيخ الفقيه القاضي عبد الله الفريسي، أما علم القراءات فأخذه عن الشيخ الفقيه الخطيب أبي الحسن علي بن أبي الحسن الرّندي، ثم ارتحل إلى بلاد المغرب لطلب المزيد من العلم فقصد فاس وتلمسان وسلا وطنجة، أما التصوف فأخذه عن الشيخ أحمد بن عمر بن محمد بن عاشر، وأقام معه ومع أصحابه في مدينة سلا سنين عديدة، كما لقي في طنجة الشيخ الصوفي أبا مروان عبد الملك ولازمه كثيرا، ومن كتب الصوفية التي قرأها كتاب "قوت القلوب" لأبي طالب المكي، وبعد وفاة شيخه ابن عاشر انتقل إلى فاس، أين عين خطيبا بجامع القرويين مدة خمس عشرة سنة إلى غاية وفاته فيها يوم الرابع من رجب سنة 792هـ/1389م، من أشهر مؤلفات ابن عباد شرح متن كتاب "الحكم العطائية" لابن عطاء الله السكندري (ت.709هـ/1309م)، مجموعتا رسائل سمى الواحدة منها الرسائل الكبرى، والأخرى الرسائل الصغرى: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، عبد الرحمن بدوي، ص ص23-25.

3- هي رهبنة كاثوليكية أسسها الراهب الصليبي الإيطالي القديس بارتولد Saint Berthold على جبل الكرمل بفلسطين ولهذا سميت بالكرملية وذلك في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي، مقتديا بالنساك الشرقيين في طريقة عيشه ونسكه، وبعد هزائم الصليبيين في المشرق انتشر الرهبان الكرمليون في أوروبا واستبدلوا هناك قانونهم الرهباني الفلسطيني الأصل بقانون أخذوه عن إحدى الرهبانيات الفرانسيسكانية، وفي القرن السادس عشر اشتهرت الرهبنة الكرملية بنصفها النسائي على عهد الراهبة تيريزا: الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم دراسة تاريخية دينية سياسية اجتماعية، سعد رستم، ص115.

4- راهب متصوف وملفان وشاعر إسباني عاش خلال القرن السادس عشر، اسمه الحقيقي هو خوان دي يِبِّسْ إي ألبَرِثْ Juan de Yepes Álvarez ولد في عائلة فقيرة سنة 1542م، انضم إلى الرهبنة الكرملية، سنة 1563م، وفي عام 1567م سيم كاهنا، تعرف على القديسة تيريزا وأصبح صديقا روحيا لها وشاركها مشروعها المتمثل في إصلاح الرهبنة الكرملية وهنا اتخذ لقب يوحنا الصليب، قام بتأسيس عدد من الأديرة، وكان عضوا في اللجنة التي شُكّلت في عام 1588م للنظر في صحة (الكتب الرصاصية) التي وضعها الموريسكيون بعد إخفاق ثورتهم في جبل البشرات 1569-1571م، في محاولة منهم لإعلاء مكانة الإسلام، وبالتالي خلق نوع من الديانة النصرانية الإسلامية تسهم في تثبيتهم في أرضهم وتمنع طردهم منها، وهذا ما يؤكد أن سان خوان دي لا كروث كان يعرف اللغة العربية، توفي عام 1591م بأبدة Ubeda، من مؤلفاته الصعود إلى جبل الكرمل، الليل المظلم، النشيد الروحي وشعلة المحبة الحية: يوحنّا الصليب، بنديكتس السادس عشر، المركز الدائم للتنشئة المسيحية ؛ مادة خوان دي لاكروث، الموسوعة العربية، مج09، ص43.

المراجع العربية بالقديس يوحنا الصليب، والقديسة تيريزا الأفيلية Teresa de Avilla[1]، وطائفة النورانيين الذين يعرفون في اللغة الإسبانية بالألمبرادوس (Los Alumbrados)[2]؛ غير أننا سنركز فقط على نموذج سان خوان دي لا كروث حتى لا نتجاوز عدد الصفحات المطلوب في مداخلة المؤتمر.

من الجدير بالذكر هو أن سان خوان ينتمي إلى تصوف صحيح شاركته فيه القديسة تيريزا الأفيلية، بينما هناك تصوف منحرف يتمثل في تصوف طائفة النورانيين، غير أن جميع هؤلاء ينتمون إلى المدرسة الكرملية[3].

وبعد المقارنة التي أجراها بلاثيوس توصل إلى أن هذا التصوف النصراني بشقيه مدين إلى التصوف الإسلامي في ثوبه الشاذلي بالأفكار والعقائد والطرق والأساليب الصوفية، وهذا بعد أن تتبع بدقة هذا الأثر وبحث عنه في تاريخ الشاذلية ومصادرها ومصادر أخرى حولها مخطوطة ومطبوعة مثل تنوير ابن عطاء الله ومفاتحه وحكمه ولطائفه، وشرح الحكم لابن عباد الرّندي ورسائله وغير ذلك...، كما تطلبت منه هذه المقارنة العودة إلى تاريخ التصوفين الكرمليين المذكورين وإلى نصوصهما التي اعتبرها من أهم النصوص التراثية الروحية للنصرانية وأروعها[4]، نظرا لطابعها الصوفي الزهدي، وعمقها التأملي الفلسفي، التي قلما نجد لها نظيرا في تاريخ الفكر النصراني.

نأتي الآن إلى قضية تأثير ابن عباد الصوفي على سان خوان دي لاكروث، وهي القضية التي تهمنا في هذا البحث، حيث يتجلى هذا التأثير في فكرة "القبض" و"البسط"، والولع بالفاقة والآفات[5]، واعتماد فهم مخصوص للكرامة، وتميزه فيها بين المعنوية والمادية، وعدم لهثه وراء تجلياتها وادعائها؛ بحيث يتضح ذلك جليا في اعتمادهما معا لمصطلحات واحدة ولمعجم وتراكيب متماثلة، لبلورة أفكار موحدة ومضامين متطابقة وأهداف روحية متماثلة[6].

متماثلة[6].

1- راهبة وملفانة إسبانية كرملية من أصول سفاردية، وإحدى كبريات المتصوفات في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية. قامت بإنشاء عدد كبير من الأديرة الكرملية على أسس شديدة وصارمة، من مؤلفاتها الصوفية القصر الباطني (1588م)، تم تطويبها قديسة سنة 1622م: معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص149.

2- من الجماعات الروحية التي وجدت في إسبانيا خلال القرن السادس عشر الميلادي، كانوا يعيشون في خلوة منقطعين للصلاة والتأمل، وقام بنشر دعوتهم الفرانسيسكان الإصلاحيون، وبعض رجال الرهبنة اليسوعية، وقد بالغ بعضهم في نزعته هذه حتى أصابه اضطراب عقلي ونفسي؛ حتى أن من تأثر بهم لحقه تأثير بالغ الضرر نتيجة ادعاءاتهم بالكشوف والتجلي والإيحاءات، فقامت محاكم التفتيش بحملة قاسية عليهم، يصف بلاثيوس هذه الجماعة قائلا: "...وأصحاب التجلي هؤلاء كانوا ينشدون في نهم لا يشبع، ما هو خارق، تسوقهم رغبة عنيفة في الغرور الروحي والتظاهر أمام الناس...": ابن عربي حياته ومذهبه، بلاثيوس، ص204.

3- محمد عبد الواحد العسري، الشاذلية في أبحاث المستشرق الإسباني: ميغل أسين بلاثيوس، ص ص220-221.

4- الشاذلية في أبحاث المستشرق الإسباني: ميغل أسين بلاثيوس، محمد عبد الواحد العسري، ص221.

5- تناولت الحكم من 174 إلى 177 الفاقة، فمثلا جاء في الحكمة رقم 177 ما نصه: "إن أردت ورود المواهب عليك – صحح الفقر والفاقة لديك: (إنما الصدقات للفقراء)": الحكم العطائية لابن عطاء الله السَّكَنْدَري، شرح ابن عبّاد النَّفَزِي الرُّنْدي، ص74.

6- الشاذلية في أبحاث المستشرق الإسباني: ميغل أسين بلاثيوس، محمد عبد الواحد العسري، ص222.

يعرف ابن عباد القبض والبسط بأنهما: "من الحالات التي يَتَلَوَنُ بها العارفون، وهما بمنزلة الخوف والرجاء للمريدين المبتدئين، وسببهما الواردات التي ترد على باطن العبد، وقوتهما وضعفهما بحسب قوة الواردات وضعفها"[1].

شغلت مسألة القبض والبسط تفكير الصوفية المسلمين منذ عهد مبكر جدا، غير أن الشاذلية كما يقول ابن عباد الرّندي هم الذين أمعنوا وتعمقوا فيها، وأوضحوها تمام الإيضاح[2]: أي أنهم طوروا هذه المظاهر والممارسات الصوفية نتيجة لاجتهاداتهم، ووفقا لمنظورهم وتفكيرهم الصوفي.

كان مؤسس الطريقة يشبه القبض والبسط بالليل والنهار، وهو تشبيه اقتبسه سان خوان دي لاكروث، وتوسع فيه في كلامه عن "الليلة الظلماء للروح" Noche oscura del alma[3]، فهو يميز بين نوعين من الليلة الظلماء: الليلة الحسية والليلة الروحية، فالأولى مرة رهيبة للحواس، أما الثانية فهي أرفع شأنا وهي للصفوة المختارة من الكاملين، وفي الأولى يكون هدف النفس التطهر من الشهوات، ولكنها تسير في طريق مظلم فلا تعلم وجهتها[4]، وتنبو عن الرياضة والمجاهدات والتأملات، حتى إذا ما ألقى الله بصيصا من النور في قلب المريد، يبدأ مرحلة الانتقال والدخول إلى الليلة الروحية فيطهر من الجهالات والنقائص، ويلهم الله نفسه التقوى، ويلهمها محبته ويصفيها من أدران الحواس، حتى تصبح جاهزة لقبول الفيوضات الإلهية، من الذات العلية[5].

يفصل ابن عباد أنواع المجاهدات التي يجب على السالك أن يمر بها، وهذا التفصيل نجده بعينه عند المتصوف الكرملي، كذلك هناك اتفاق بينهما في المصطلحات الفنية، فكلمة قبض يستعمل لها هذا الأخير كلمة Anchura، وكلمة بسط يستعمل لها كلمة Aprieto، أما كلمة "الخروج من الأسباب": أي من العلائق بالأشياء يستعمل لها كلمة Salirde las cosas، بينما كلمة تجريد فيقابلها عنده كلمة desnudez...إلخ[6].

إن هذه النظائر والتشبيهات التي اكتشفها أسين بلاثيوس، أرجع وجودها إلى تأثيرات

1- مختصر شروح الحكم العطائية لابن عطاء الله السكندري (المتوفى سنة 709هـ) من شرح كبار العلماء الرّندي، زرّوق، الشّرقاوي، ابن عجيبة، الشرنوبي، إعداد صلاح عبد التواب سعداوي ، ص104/ دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، عبد الرحمن بدوي، ص25.

2- دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، عبد الرحمن بدوي، ص26.

3- يقول سان خوان في المقطع الأول من القصيدة: في ليلة مظلمة، مشوقة، بالحب مضطرمة، يا له من حظ سعيد!، خرجت لم يدر بي أحد، وقد صار بيتي هادئا؛ ما نصه بالإسبانية:

En una noche oscura, con ansias en amores inflamada, ! oh dichosa ventura !, Salía sin ser notada, estando ya mi casa sosegada.

الليل المظلم، يوحنا الصليب، ص38.

4- كقوله: "هذا الليل الرهيب هو مطهر تنير فيه الحكمة الإلهية الناس في الأرض بالإنارة نفسها التي تنير بها وتطهر الملائكة في السماء"، أنظر: الليل المظلم، يوحنا الصليب، ص189.

5- دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، عبد الرحمن بدوي، ص26.

6- دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، عبد الرحمن بدوي، ص26.

الشاذلية، فذهب إلى أنها كانت منتشرة في الأندلس خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر، والتي ظلت مستمرة بين الأندلسيين بعد سقوط غرناطة ومؤثرة عليهم، وهي الطريق التي وصلت من خلالها الأفكار الشاذلية إلى سان خوان[1]، إذ أن العديد من المدن والقرى التي زارها أو تنقل بينها كانت تعيش بها طوائف متعددة من الموريسكيين، هذا فضلا على أن بعضهم أصبحوا قساوسة ورهبانا، وبالتالي انتقلت هذه التأثيرات بواسطتهم إلى المتصوفة النصارى الإسبان كان هو على رأسهم، كما يمكن القول بأن استمرارية الشاذلية إلى يومنا في العالم الإسلامي الذي هاجر إليه الأندلسيون المطرودون خاصة في جهاته الغربية يؤيد هذا الطرح، هذا مع وجود عدد كبير من المخطوطات المتعلقة بالتصوف الشاذلي في المكتبات الأوروبية[2].

لكن يبقى التراث الصوفي الشاذلي عند بلاثيوس جزءا لا يتجزأ من التصوف الإسلامي العام، والذي انبثق في الإسلام عن طريق التأثير النصراني بمختلف مكوناته وعناصره كان أبرزها الرهبانية النصرانية الشرقية، التي استلهمت بعض العقائد الإنجيلية، وسير الآباء الأوائل للكنيسة[3] الذين أغنوا النصرانية بكتاباتهم وأفكارهم وممارساتهم، وطرقهم في الزهد والتعبد، التي أصبحت منهجا وقدوة، هذا بالإضافة إلى سيرة السيد المسيح وأقواله التي اتخذ منها بلاثيوس حجة لتبرير طرحه، والتي تعد في نظرنا أحد أهم الحجج والبراهين لديه؛ باعتبار السيد المسيح (عليه السلام) عماد وأساس النصرانية، والشخصية الأولى عند كافة نصارى العالم.

وفي تبريره لاستلهام القديس يوحنا الصليب أفكاره من التصوف الشاذلي يعتبر بلاثيوس أن التصوف الإسلامي ليس إلا ثورة قامت على الإسلام من داخله كردة فعل على ماديته ودنيويته، وحسيته وشهوانيته، لتعود به إلى أصله الأصيل المتمثل في المتصوفة النصارى الإسبان في القرن السادس عشر، فكان القديس يوحنا الصليب ومواطنته تيريزا ممن أخذ عن الشاذلية الصحيحة التي أخذت بدورها من النصرانية الصحيحة، ما دام لا ينهلان في واقع الأمر من ذاتهما المتخفية في غيريتهما الإسلامية[4].

ونختم هذا المحور بمقولة لبلاثيوس تفسر وتشرح نظرية التأثير والأثر بين التصوف الإسلامي والنصراني، يقول: "...إن الإسلام في الشرق كان الوريث لتراث الحضارة القديمة، اليوناني والمسيحي على السواء، في وقت كان الغرب فيه فقيرا في العلم، فاستطاع عن سعة أن يحافظ وينمي وينظم المعارف الفلسفية والدينية التي خلفها العلم اليوناني والتقاليد

1- دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، عبد الرحمن بدوي، ص26.

2- محمد عبد الواحد العسري، الشاذلية في أبحاث المستشرق الإسباني: ميغل أسين بلاثيوس، ص224؛ كذلك فقد كان القديس يوحنا الصليب ممن يؤمنون بوحدة الوجود، فمن أقواله التي تثبت ذلك قوله: "...حبيبي هو الجبال، والوديان المنعزلة المليئة بالأشجار، والجزر الغريبة، والأنهار الرنانة، وصفير الرياح الحبيبة، والليل الساكن...": الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ، محمود عبد الرؤوف القاسم، ص770.

3- محمد عبد الواحد العسري، الشاذلية في أبحاث المستشرق الإسباني: ميغل أسين بلاثيوس، ص225.

4- محمد عبد الواحد العسري، الشاذلية في أبحاث المستشرق الإسباني: ميغل أسين بلاثيوس، ص225.

الرهبانية والآباء المسيحيون"[1].

خاتمة

خلاصة القول وصفوته، لقد كان للمستشرق الإسباني ميغيل أسين بلاثيوس فضل كبير يكاد لا ينازعه فيه أحد، فيما يتعلق بنشر التراث الصوفي وغيره من التراث الفكري للأندلس من فلسفة ومنطق وعلم كلام؛ حتى انتهى إلى تأسيس مدرسة متخصصة في هذا الحقل؛ بحيث يمكن القول عن هذه المدرسة بأنها لا تتميز بالبحث فقط في هذا النوع من الفكر، وإنما استطاعت أن تؤسس منهجا بحثيا ومنطلقا فكريا أسس وفتح الطريق لما هو آت من البحث سواء في العالم الغربي أو الإسلامي.

وعلى الرغم مما قدمه بلاثيوس للتراث الصوفي الأندلسي ونظرائه، فإنه اعتبره جزءا من تراثه القومي الإسباني، كان إنتاجه على أرض إسبانيا من طرف أناس إسبان، تكلموا العربية ودانوا بالإسلام؛ لكن المنطلق والأصل الحقيقي في نظره للتصوف الأندلسي بوجه خاص والإسلامي بوجه عام كان نصرانيا وإغريقيا، أخذه الإسلام من الرهبنة النصرانية الشرقية، ومن فكر الآباء الأوائل والزهاد والعباد النصارى، بينما تمثل التراث اليوناني فيه في الأفلاطونية المحدثة والإنباذوقلية والغنوصية، وكلها تنبثق من الفكر اليوناني القديم، إذا هذه المكونات تم تهذيبها وصياغتها وتكييفها حسب المعتقد الإسلامي، ثم جاءت النصرانية الصوفية الإسبانية وتَلَقَّفَت من الإسلام ما صاغه على طريقته، كما تم التَلَقُّف في مجالات وميادين أخرى، ومن هنا نستنتج بأن بلاثيوس رسم دائرة (وهي تمثل الفكر الصوفي) تنطلق من نقطة (التراث اليوناني والديانة النصرانية- دون نسيان العرق الإسباني المتفوق-)، والتي هي جوهر الحضارة الغربية، وتذهب إلى أن تصل إلى نقطة أخرى تمثلها (الديانة الإسلامية)، التي هي جوهر الحضارة الإسلامية، ثم تعود إلى النصرانية مجددا التي تبقى أبرز عنصر ومكون في الحضارة الغربية- وفق نظرة دعاة الصراع الحضاري بين الشرق والغرب-.

غير أن ما طرحه بلاثيوس بخصوص التأثيرات الأجنبية في التصوف الإسلامي سبقه إليها مستشرقون آخرون، وعاصره آخرون في قول ذلك، مستغلين مواقف علماء مسلمين عارضوا التصوف وانتقدوه سابقا، لكن جديد بلاثيوس في هذا المجال هو التأثير الصوفي الإسلامي في التصوف النصراني، خاصة إذا ما تحدثنا عن اثنين من أبرز وأشهر رجال التصوف في تاريخ إسبانيا النصرانية ويمثلان أكبر مدارسها وجماعاتها وهما: رامون لول من جماعة الفرانسيسكان، والقديس يوحنا الصليب من جماعة الكرمليين، الأمر الذي جعله يلقى معارضة ونقدا من طرف معاصريه من المستشرقين؛ لأنه في نظرهم انتقاص من النصرانية، ومن أعلام التصوف النصراني، كيف لا؟ وصاحب هذه الأقوال والآراء راهب كاثوليكي.

وبعد هذه الخاتمة المتواضعة نقدم التوصيات التالية:

1- فتح المجال أمام الباحثين في الجزائر لخوض غمار البحث في مثل هذا النوع من

1- ابن عربي حياته ومذهبه، أسين بلاثيوس، ص111.

المواضيع، وذلك بفتح مشاريع ماستر أو دكتوراه متخصصة مثلا: الاستشراق والتراث الفلسفي والصوفي للغرب الإسلامي، العلاقات الصوفية بين الغرب والشرق، العلاقات الصوفية بين المشرق والمغرب...إلخ. أو على الأقل تكون مواضيع لأطاريح دكتوراه.

2- إقامة ندوات وتنظيم ملتقيات ومؤتمرات حول هكذا مواضيع، مما يوسع آفاق البحث ويشجع الباحثين عليه.

3- ربط التخصصات ببعضها، وذلك بإدراج مواد ومقاييس جديدة من تخصصات إنسانية واجتماعية، فمثلا لابد لطالب التاريخ من دراسة الفلسفة وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا...إلخ، من أجل التمكن من دراسة هذا النوع من المواضيع وفهمها.

4- إن الخوض في مواضيع الاستشراق يحتاج إلى معرفة ودراية باللغات الأجنبية، فالبحث مثلا في الاستشراق الإسباني يحتاج إلى إتقان اللغة الإسبانية، كما يحتاج التخصص في الاستشراق الروسي إلى إتقان اللغة الروسية وهكذا...، خاصة إذا ما تعلق الأمر بمواضيع لها علاقة بالتصوف والفلسفة؛ بل إن هذه الأخيرة هي بحاجة إلى فهم وإدراك معانيها والإلمام بمصطلحاتها باللغة العربية.

5- عدم الأخذ بآراء المستشرقين والتسليم بها، والحذر في التعامل مع كتاباتهم، ومحاولة نقد آرائهم نقدا علميا بناء وفق ما تمليه المنهجية العلمية والروح الموضوعية.

قائمة المصادر والمراجع:

باللغة العربية:

1- ابن عربي حياته ومذهبه، أسين بلاثيوس، ترجمه عن الإسبانية عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنغلو المصرية، القاهرة، 1965.

2- أسين بلاثيوس دفاع عن الفلسفة الإسلامية، الطاهر أحمد مكي، مجلة الهلال، العدد1، دار الهلال، القاهرة، يناير1976م. ص ص40-49.

3- الاستشراق ماهيته، فلسفته ومناهجه، محمد قدور تاج، ط1، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، 1435هـ/2014م.

4- الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني من ريموندوس لولوس إلى أسين بلاثيوس ، محمد عبد الواحد العسري، تقديم رضوان السيد، ط2، المدار الإسلامي، بيروت، 2015م.

5- أصول الاستشراق (ريموند لول) أنموذجا دراسة فكرية، حبيب يونس حبيب، رسالة ماجيستير في الفكر الإسلامي (غير منشورة)، كلية الإمام الأعظم (رحمه الله) الجامعة- الدراسات العليا- قسم الدعوة والخطابة والفكر، جمهورية العراق، 1438هـ/2016م.

6- أصول فلسفة ريموندو لوليو، خليان ريبرا، مستلة من كتاب دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة، ترجمة الطاهر أحمد مكي، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1407هـ/ 1987م، ص ص148-171.

7- الأفلاطونية الحديثة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، صيد الفوائد، الرابط: http://www.saaid.net/feraq/mthahb/89.htm، اطلع عليه بتاريخ بتاريخ: 2021/05/18م

8- الأفلاطونية الحديثة1، وايلدبيرغ كريستيان، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة عبد الرحمن بلال، حكمة، 2018م، ص ص1-19.

9- الإمام المازري، حسن حسني عبد الوهاب، منشورات لجنة البعث الثقافي الإفريقي- ملتزم الطبع والتوزيع دار الكتب الشرقية تونس، دت.
10- الأندلس برؤى استعرابية، محمد العمارتي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1434هـ/2013م.
11- بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، الضبي (ت.599هـ/1103م)، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب المصري- القاهرة، دار الكتاب اللبناني- بيروت، 1410هـ/ 1989م، ج1.
12- تاريخ الفكر الأندلسي، آنخل جنثالث بالنثيا، نقله عن الإسبانية حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1955م.
13- تاريخ علماء الأندلس، ابن الفرضي (ت.1012م/403هـ)، حققه وضبط نصه وعلق عليه بشار عواد معروف، ط1، دار الغرب الإسلامي، تونس، 1429هـ/2008م، ج2.
14- التراث الفكري الأندلسي في نظر المستشرقين الإسبان، بومدين هشام نمر، أطروحة دكتوراه ل.م.د في التاريخ الوسيط (غير منشورة)، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية- جامعة وهران1، 2018-2019م .
15- التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، ابن الزيات التادلي (ت627هـ/1229م) ، تحقيق أحمد التوفيق، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط2، 1997م .
16- التصوف الإسلامي بين التأثر والتأثير، محمد عباسة، مجلة حوليات التراث، العدد10، جامعة مستغانم (الجزائر)، 2010م، ص ص5-17 .
17- التصوف الأندلسي أسسه النظرية وأهم مدارسه، محمد العدلوني الإدريسي، ط1، دار الثقافة- مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2005م.
18- جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، الحميدي (ت.488هـ/1095م)، تحقيق بشار عواد معروف ومحمد بشار عواد، ط1، دار الغرب الإسلامي، تونس، 1429هـ/2008م.
19- الحلة السيراء، ابن الأبار (ت.658هـ/1259م)، حققه وعلق حواشيه حسين مؤنس، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1985م، ج2.
20- أبو الحسن الششتري ومدرسته الصوفية، محمد العدلوني الإدريسي، ط1، دار الثقافة مؤسسة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، 2005م.
21- الحكم العطائية لابن عطاء الله السَّكَنْدَري، شرح ابن عبّاد النَّفَزِي الرُّنْدي، إعداد ودراسة محمد عبد المقصود هيكل وإشراف ومراجعة عبد الصبور شاهين، ط1، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1408هـ/1988م .
22- دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، عبد الرحمن بدوي، ط3، وكالة المطبوعات- دار القلم، الكويت- لبنان، 1979م.
23- رامون لول والعالم الإسلامي، مانوئيل وايشر، فكر وفن، العدد13، يناير 1969م، ص(36-43).
24- الشاذلية في أبحاث المستشرق الإسباني: ميغل أسين بلاثيوس، محمد عبد الواحد العسري، أعمال الندوة الأولى: أبو الحسن الشاذلي وتراثه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، 2002م، ص ص215-227.
25- الصلة، ابن بشكوال (ت578هـ/1182م)، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب المصري- القاهرة، دار الكتاب اللبناني- بيروت، 1410هـ/ 1989م، ج1 .
26- الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم دراسة تاريخية دينية سياسية اجتماعية،سعد رستم،ط2، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، 2005م .
27- القديس يوحنّا الصليب، بنديكتس السادس عشر، المركز الدائم للتنشئة المسيحية، 2011م :

http://markaz.marantoniosalkabir.com؛ اطلع عليه بتاريخ تاريخ: 2021/04/14م.

28- الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ، محمود عبد الرؤوف القاسم، ط1، دار الصحابة، بيروت، 1408هـ/1987م .

29- الليل المظلم، يوحنا الصليب، نقله عن الإسبانية اسطفان طعمه الكرملي، وقدم له أنطون سعد خاطر، دير سيدة الكرمل، الحازمية-بيروت، 2003م .

30- المدارس الصوفية المغربية والأندلسية، عبد السلام غرميني، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط1، 1420هـ/2000م .

31- المستشرقون، نجيب العقيقي، ط5، دار المعارف، القاهرة، 2006م، ج2.

32- مادة خوان دي لاكروث (1542-1591م)، الموسوعة العربية، مج09، ص43: http://arab-ency.com.sy/detail/3970؛ اطلع عليه بتاريخ 2021/04/14م.

33- مادة لول (رامون-) (نحو1233 . نحو 1316م)، الموسوعة العربية، مج17، ص204: http://arab-ency.com.sy/detail/9584؛ اطلع عليه بتاريخ 2021/04/08م.

34- مختصر شروح الحكم العطائية لابن عطاء الله السكندري (المتوفى سنة 709هـ) من شرح كبار العلماء الرّندي، زرّوق، الشّرقاوي، ابن عجيبة، الشرنوبي، إعداد صلاح عبد التواب سعداوي، دار الفضيلة- مكتبة المشارق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2014م.

35- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1992م.

36- مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، محمد الكحلاوي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2008م.

37- موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، 1993م.

38- ميغيل آسين بلاثيوس رائد الاستعراب الإسباني المعاصر، محمد عبد الرحمن القاضي، سلسلة كتاب المجلة العربية 167، الرياض، 1431هـ

39- معجم مصطلحات الصوفية، عبد المنعم الحفني، ط2، دار المسيرة، بيروت، 1407هـ/1987م.

باللغات الأجنبية:

01-Abenmasarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispano-musulmana/ discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, por Miguel Asín Palacios, Madrid, E.Maestre, 1914 (190pp), Edicion Corregida por M. Asin en Obras escogidas I, pp1-216.

02-Algazel. Dogmática, Moral, Asin Palacios, Ascética en Colección de Estudios Árabes VI, (Estudios Filosofico-Teologicos, TOMO I), Zaragoza, Comas, 1901, 912PP.

03-La indiferencia religiosa en la España musulmana según Abenhazam, historiador de las religiones y las sectas, Miguel Asin Palacios, en Cultura Española, V (1907), pp. 297-310.

04-La psicología del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes (Algazel y Mohidin Abenarabi), Miguel Asin Palacios, en Cultura Española, I, Madrid, Imp Ibérica, 1906, pp.209-235.

05-Mohidin, en Homenaje á Menéndez y Pelayo en el año vigésimo de su profesorado, Asin Palacios, Estudios de erudición española, II, Madrid, 1899, pp. 217-256.

06-Un Faqîh Siciliano, contradictor de al Ġazzâlî, (Abü 'Abd Allah de Mazara) en Centenario délla nascita di Michele Amari, Miguel Asin Palacios, II (Palermo, 1910), pp. 216-244.

07-Un tratado morisco de polémica contra los judíos. Extracto de Mélanges Hartwig Derenbourg, Miguel Asin Palacios, (Paris, Angers), 1909, 24 pp.

أراء ومواقف المستشرق الإسباني أسين بلاثيوس من الفكر الصوفي الاندلسي

بقلم
د.عبد الكريم بصديق
جامعة باتنة1- الجزائر
abdelkarim.bessedik@yaho.com

مقدمة

لا نستطيع الولوج إلى منجزات اسين ميغيل بلاسيوس دونما التعرف عن كثب عن مجالات اهتماماته العلمية ونبذة عن حياته الشخصية وعليه؛ ميغيل أسين بلاسيوس (1871 - 1944)، كانتْ صلته بالدراسات العربية قد بدأتْ بعَلاقته بريبيرا، حينما كان يعمل أستاذًا للعربية في جامعة سرقسطة، غير أن "أسين بلاسيوس "الذي انخرط في سلك الرهبنة منذ سنة 1895 - كان متجهًا بحكم تكوينِه وثقافته للعنايةِ بالحياة الروحية في الإسلام وصلتها بالمسيحية، وهو مجال لم يُعْنَ به الاستشراق الإسباني من قبلُ، ولعلى أعظم منجزات بلاسيوس هي رعايتُه وتخريجه لعددٍ كبير من المستشرقين الأسبان، كان في طليعتهم إميليو جرسيه جومز، الذي قدِّر له أن يُصبِح شيخَ الاستشراق في إسبانيا على طول القرن العشرين.

يعدُّ بلاثيوس نموذجًا فريدًا في السرعة التي قطع بها مراحلَ مسيرته العلمية، فقد أنهى دراستَه الجامعية في كلية الفلسفة والآداب حاصلاً على جائزة استثنائية وهو في التاسعة عشر من عمره، ونال درجة الدكتوراه وهو في الحادية والعشرين من عمره، ولهذا فقد رشَّح للتدريس بكلية الفلسفة والآداب، ثم لمنحةٍ دراسية رأى أن تتحوَّل إلى بعثة يقضيها في بلد عربي حتى يستزيد فيها من معرفته بالعربية، وكان أن وقع الاختيار على مصر، وذلك بتوصية من ربيرا، وبتمويل من دوق ألبا.بصفتِه واحدًا من أبرز المستشرقين المُبدِعين؛ ولذلك كان للاستشراقِ الإسباني فضلٌ كبير في تفجيرِ الاهتمام الأوروبي لدراسة الشرق الإسلامي، وضرورة العناية بالتراث الأندلسي، الذي يعدُّ حلقة طبيعية بين الثقافة العربية والإسبانية أولاً ثم الغربية بعد ذلك.

1/ دوافع وأسباب اهتمام المستشرق اسين بلاتيوس بدراسة التراث الفلسفي والصوفي بالأندلس:

لقد خلف آسين بلاثيوس حوالي 250 مؤلفا ما بين بحث صغير وكتاب متوسط وكبير الحجم، نشر أولها أواخر القرن التاسع عشر، وقد عرفت معظم أعماله النور خلال حياته في كتب مستقلة أو في مجلات متخصصة كمجلة الأندلس، عدا القليل منها فإنها نشرت بعد وفاته من طرف تلاميذه، وتندرج أعمال هذا المستشرق في ميادين مختلفة فنجد منها ما له

صلة بالأدب، والتاريخ، واللغة، والمتصوفة، والفلسفة ، غير أن اهتماماته وجهوده العلمية قد ركزت على هذين الأخيرين خاصة ما يتعلق بتبادل التأثيرات ما بين الإسلام والنصرانية، فما هي دواعي هذا الاهتمام [1]، لا أحد يختلف على أن التصوف علم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة كما هي عبارة ابن خلدون في مقدمته في صدر الباب التي عقده للحديث عن التصوف كعلم، وهنا اتفاق على صحة وصدق هذه العبارة؛ ولكنه مع ذلك يدرس ضمن العلوم الفلسفية المشترك معها في دراسة المسائل المتعلقة بالذات الإلهية وما وراء الطبيعة، كما أن للعلم التصوف اهتماما واسعا بنظرية المعرفة لا سيما الجانب التوقي منها[2].

هذا زيادة على أن التصوف يطلق عليه علم النقص الإسلامي الشدة اعتناء رجاله بالنفس وشهواتها، وعوائقها، وتصفيتها، وتزكيتها، وكثيرا ما يذكر عنه أنه علم الأخلاق. إضافة إلى اهتمامه بمسائل الألوهية، ودراسة المعرفة بوسائلها وحدودها وأمكانها، والبحوث الأخلاقية، وعلم النفع بفروعه قبل أن يخضع للتجربة، كلها من صميم موضوعات الفلسفة بل هي عينها فموضوع التصوف ، وبحوثه هي نفسها مسائل الفلسفة وإن كانت طريقة التناول وأسلوبه تختلف في التصوف عن الفلسفة"، ونكثر أمثلة الارتباطات والتكامل بينهما لا يتسع المقام لذكرها هنا كلها ويمكن أن نلخص ذلك بالعبارة التي قالها كارادوقو (cara de Vei"[3] في حق الفارابي، وهي: أن التصوف قطعة من مذهب الفارابي الفلسفي لا ظاهرة عرضية فيه[4].

وقد تولد عن الصلة القائمة بين التصوف والفلسفة مجال آخر جمع بينهما اصطلح على تسميته التصوف الفلسفي، ويقصد به ذلك التصوف النظري الذي يعد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحا فلسفيا ينتمي إلى الفلسفة وعلم الكلام أكثر مما ينتمي إلى التصوف، وقد أرجع البعض ظهوره إلى القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي مع محيي الدين بن عربي، بينما يقول البعض

---

[1] فريد أمعضشو. الاستشراق الإسباني وترات العربي بالأندلس،ميغيل أسين بلاثيوس أنموذجا)، مجلة دراسات المستشرقية، العدد المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية،التابع للعتبة االعباسية المقدسة، النجف/العراق، 2016م،ص175.

انظر عن اعمال بلاثيوس:

Joaquin lomba fuentas,bibliografia de don miguel asin palacios,endoxa seris filiosoficas ,n06 ,1995,uned madrid,pp109-129.

[2] عبد الله الشاذلي، موسوعة التصوف الإسلامي السلوك والدوافع والتلقي ، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط1ا، 1427 ما2006م. ص31.

[3] مستشرق فرنسي توفي سنة 1953م، كان أحد مؤسسي الاستشراق المسيحي كان له اهتمام بدراسة العقيدة الإسلامية والفكر الإسلامي الوسيط، من أثاره مفكورو الإسلام في خمسة أجزاء (1921م). ابن سينا (1900 م الفني اتطاميا بدوي، المرجع السابق،ص463.

[4] عبد العزيز بن عبد الله، معلمة التصوف الإسلامي التصوف المفري خواص ومميزاشا، دار نشر المعرفة، الرباط ، ط1، 2001م،ص6.

الآخر أن بدايته تعود إلى القرنين الأول والثاني الهجريين مع الزاهدة رابعة العدوية، والحسن البصري. ومالك بن دينار[1]، أما ابن تيمية فيذكر أنه لم يكن مشهورا في القرون الثلاثة الأولى[2]، وأما المستشرق نيكلسون فيذهب إلى أن التصوف أخذ يقترن بالفلسفة ابتداء من القرن الثالث الهجري، حيث اكتسب خصائص عديدة وجديدة على الذوق الإسلامي فأخذ يوظف مصطلحات بدأت مستهجنة، كما امتاز بخاصية الإغراق في الرمزية، ويعتقد أن هذه الخصائص تقربت إليه من خلال ثقافات، وعقائد الشعوب التي دخلت تحت لواء الإسلام[3].

2- الدوافع القومية والدينية لاسين بلاتيوس:

يصف الطاهر مكي بلاتيوس بأنه العالم الثقة الذي تخصص في الدراسات الإسلامية، وبالتحديد الفلسفة، والتصوف ودوره الكبير في دراستها وترجمتها وتحقيق نصوصها[4]، وقد جاءت عنايته بالفكر الفلسفي والصوفي الأندلسي ليعبر عن رغبات متعددة: فمن جهة يمثل هذا الفكر جزءا من تاريخ الفكر الإسباني ولحظة من لحظات توجهه العام، فالعناية به من قبيل العناية بالذات الإسبانية التي سيعمل بلاثيوس على إبرازها، ومن جهة أخرى فإنه يمثل حلقة من حلقات تاريخ الفكر الفلسفي العام المتصل والمطرد والمتعاقب، والمنطلق من بلاد اليونان إلى البلاد الغربية الأوروبية: ومن جهة ثالثة فإن لهذا الفكر علاقة وطيدة وجدلية بالنصرانية دينا وثقافة، إذ تعبر كل هذه الرغبات عن القومية الإسبانية لبلاتيوس التي تفصح عن انتماء المستشرق باعتباره راهبا عالميا.

أما العامل الديني للمستشرق آسين بلاتيوس فإنه يتمثل في التوجه الديني المسيحي المتعاطف مع الإسلام ؛ لكنه ينطلق ويسير في إطار آرائه الدينية التي يلتزم بها، وقد أكد على ذلك ميغيل دي إيبالا في الورقة البحثية التي قدمها إلى المؤتمر الثالث للدراسات الأندلسية بالقاهرة من بعض الأحكام اللاهوتية عند أسين بلاتيوس حول الإسلام، فيرى بأن بلاثيوس رفض إصدار أحكام لاهوتية حول الإسلام؛ إلا أنه في بعض الأحيان قد تطرق إلى هذا الأمر، وأنه يؤمن بالوحدة الروحية الليونانية والمسيحية والإسلام وكاثوليكية العصور الوسطى في الغرب، ووحدة الصوفية والفكر اللاهوتي في المسيحية والإسلام والمتمثلة في المثال المسيحية والثقافة الإغريقية[5].

---

[1] إبراهيم إبراهيم محمد ياسين، مدخل إلى التصوف الفلست تراسة سيكي ترقية كلية الآداب جامعة المنصورة، مصر، طة 2002م، ص 19.

[2] ابن تيمية، مجموع الفتاوى - كتاب الصوف جمع وتر مع عبد الرحمن قاسم وابنه بعد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الهيئة المنشورة تهاها هستم، ج1. صد ا

[3] إبراهيم إبراهيم محمد ياسين، المرجع السابق، ص 21، بتواند نيكلسون، الصوفية في الإسلام ترجمة وتعليق نور الدين شربية مكتبة الغالي، القاهرة طة 14 عام.

[4] أحمد عبد العليم عطية، المستشرق الإسباني أسين يلاسيوس في الكتابات العربية المعاصرة ، دراسات مبية، العدوم1 ، السنة 22 تموز. أب يوليو أغسطس 15م

[5] أحمد عبد الحليم عطية ، المرجع السابق، هامش رقم 10، ص 1

ولقد حقق بلاثيوس هذه الرغبات المتعددة والمختلفة والمتداخلة، انطلاقا من تصوراته حول الأفكار الفلسفية والدينية الإسلامية الأندلسية ومصادرهما وتاريخهما، فلقد استندت هذه التصورات إلى الدينين: الإسلامي والنصراني، كما أستندت تلك التصورات إلى آليات محددة لتضمن في اشتغالها، تحققها واتساقها، كما لا يجب أن نعلم الرغبة العلمية والمعرفية لهذا الراهب[1].

3- أراء أسين بلاثيوس العامة حول التصوف في الأندلس :

انصب اهتمام أسين بلاثيوس منذ البداية على الفلسفة الإسلامية، فكانت رسالته للدكتوراه التي تقدم بها سنة 1901م عن الغزالي (اتجاهاته الصوفية والفكرية[2]، كما درع من أصول الفلسفة في الربوع الأندلسية، ورأى أن تاريخ الفكر الفلسفي في إسبانيا الإسلامية هو صورة مطابقة لما كانت عليه الثقافة الإسلامية المشرقية، دون أن تكون له بالتراث المحلي صلة حقيقية يقوم عليها الدليل، وهو بذلك يوافق صاعد الأندلسي صاحب طبقات الأمم الذي يقول: " وأما الأندلس فكان فيها أيضا بعد تغلب بني أمية عليها جماعة عنيت بطلب الفلسفة، ونالت أجزاء كثيرة منها ، وكانت الأندلس قبل ذلك في الزمان القديم خالية من العلم لم يشتهر عند أهلها أحد بالاعتناء به، وأن الفلسفة لم تدخل الأندلس صريحة ظاهرة بوجه مستبشر، وإنما وفدت عليه في صغبة العلوم التطبيقية - الفلك والرياضيات والطب، أو تسربت إليه متسترة في ثنايا بدع الاعتزال وبعض مذاهب الباطنية، كما اجهد أصحاب هذه المذاهب التي كان الناس يتحاشونها في النجاة بأنفسهم وأهل الدولة بالقبول في مظهر التدين والنسك[3].

إذن نستنتج من خلال قول آسين بلاتيوس أنه قد تعددت مصادر الفلسفة الإسلامية بالأندلس وتأثرت بكل الروافد التي غنمتها خلال مراحل الوجود الإسلامي ، وقت ساعد على ذلك عوامل متعددة نذكر منها : الرحلة في طلب العلم ، مما كان له أكبر الأثر في احتكاك المذاهب وتبلورها، كما يساعد على نقل الأفكار والمصنفات والتوجهات المذهبية والفكرية من بلاد المشرق إلى الأندلس، فضلا عن الرحلات التجارية ورحلات الحج"[4]، ومن أشهر المؤلفات المشرقية التي دخلت الأندلس رسائل إخوان الصفا"، والتي يذهب أسين بلاثيوس

---

[1] محمد عبد الواحد العمري، الفكر الإسلامي بالأساس في تصورات الاستشراق الإسباني المعاصر، الأندلس قرون من التقلبات والعطاء اثا، ص 272-273.

[2] حكمت علي الأوسي، من أعلام الاستشراق الإسباني ميكل أسين يلائيوس، سلةالثقافة التقارية الاستشراقي، العددة. وزارة الثقافة والإعلام، دار الشؤون التفاعية العامة العراق، 1923م، ص داء والعنوان باسية، ص

[3] Miguel *Asín Palacios*. — *Abenmasarra y su escuela*. Origines de la filosofía hispano-musulmana. Madrid, Imprenta Ibérica, 1914, pp35-35.

[4] ميغيل كروث هيرنانديث، تاريخ الفكر في العالم الإسعى ما بين القرنين التاسع والرابع عشر، ترجمة عبد العال صالح ومراجعة جمال عبد الرحمن وعليق عيد العميد مدكور، الشروع فوري الدرجة المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، ط1، 2013، ص 27

إلى أن مسلمة بن أحمد المجريطي (ت 396هـ/1006م) هو أول من أدخلها إلى هناك، ويوافقه في ذلك غرثيا غوميث وغيره من الباحثين.

- **انتقال الفكر الإسلامي من المشرق إلى بلاد المغرب** عن طريق الجهود ومساهمتهم في بعث الحياة الفلسفية بالأندلس[1] ، كإسحاق بن سليمان الإسرائيلي[2] الذي رحل من العراق إلى القيروان أما فيما يتعلق بالممارسات الصوفية الأندلسية فإن نشأتها في نظر أسين بلاثيوس قد تمت عن طريق المكونات المحلية والتأثيرات الإقليمية والروافد الشرقية التي عملت على تخميرها، وانطلاقا من هنا فإنه بصرف النظر عن انتشار الإسلام كدين في شبه الجزيرة الإيبيرية فإن السكان المحليين ظلوا خاضعين لغرائزهم ونزعاتهم ومتأثرين في نفس الوقت بعقائدهم السابقة التي كانوا يعتنقونها قبل الإسلام، والتي ظلت حية بداخلهم، والتي هي ذات محتوى عاطفي أكثر غنى من الإسلام، كما كان يعرف ازدهارا فلسفيا أكثر اكتمالاً[3]، وأعتقد هنا أن بلاتيوس قد جانب الصواب ؛ لأن التفكير الفلسفي لا يرتبط ببيئة معينة أو عرق معين أو يخضع لعوامل وراثية؛ لأن السكان المحليين هم من تأثروا ثقافيا بالفاتحين المعلمين، كما أن الفلسفة التي ظهرت في الأندلس هي جزء من الفلسفة الإسلامية .

فالشعوب المغلوبة التي اعتنقت الإسلام في نظر بلاتيوس أخذت تفكر في العقائد الإسلامية وتقارنها بأديانها السابقة من نصرانية وزرادشتية وهندية، هذا ما حدا به إلى القول بأن العقيدة الإسلامية استطاعت أن تقنع المسلمين الأوائل نظرا لبساطة تفكيرهم وعقليتهم وفلسفتهم الملغاة، بينما اختلف الأمر مع الشعوب الأخرى التي خضعت للمسلمين الفاتحين من فرس وسريان وبوزنطيين وقبط وغيرهم بسبب تميزهم بعقلية متفتحة ، ونفسية متعطشة للبحث والفضول المعرفي ممارس دنيوي لاهوتي كبير، مما أدى إلى بروز الفرق والمذاهب الكلامية من معتزلة وقدرية والتي اعتبرها ممثلة الروح الإغريقية النصرانية في سوزنا، كردة فعل على ما في القرآن من معتقدات تشبهية وجبرية، حيث استطاع المعتزلة التفوق في بداية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي[4].

بهذا يكون بلاثيوس قد جرد العرب الشرقيين من القدرة على التفكير والإبداع

---

[1] الترجمة ضياء ماجد حسن العبودي، المستشرق الإسباني بقبل أين بلاتيوس وجهوده في التراث الإسلامي، أطروحة دكتوراه في التاريخ الإسلامي غير منشورة، كلية الآداب جامعة بنات 143

[2] . كان طبيبا فاضلا ليغا عالما مشهورا بالعنق والمعرفة، جيد التصنيف عالي الهمة، ويكت أبا بعقوب، وهو الذي شاع ذكره وانتشرت معرفته بالاسرائيلي، وهو من أهل مصر، ثم سكن القيروان ولازم اسحاق بن عمران وتتلمذ له، وخدم الإمام أبا حالت عبيد الله المهدي صاحب إفريقية بصناعة الكتب، خمس مقالات، كتاب الأدوية المفردة والأمنية، كتاب البول، اختصار تشابه في البول، كتاب الأسطقات، كتاب الحدود والرسوم وغيرها ابن أبي أصبيعة، المحمدي المسابق، ج2، ص36.

[3] عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية الغربية والأندلسية، دار الرشاد الحديثة الدار البيضاء، ط1، 2000م، ص 47.

[4] Ain Palacios, abenmasra y escuela,p6-7.

والابتكار، كما جرد الإسلام من ذلك أيضا، وإن كان التأمل الفلسقي قد غاب عن عقول العرب قبل الإسلام بسبب بيئتهم الصحراوية وانعزالهم، فإن نزول الوحي قد أيقظ بلا شك في نفوس العرب همة البحث والعلم ودعا الناس إلى التأمل والتفكر في خلق الكون، كما دعا إلى الأخلاق، والآيات القرآنية شكلا ومضمونا هي التي دفعت بالعقول إلى التمعن فيها، ومن ثم الانتقال إلى التأويل، والتأويل أوجد تفكيرا فلسفيا وعلما كلاميا، هذا زيادة على أن العرب كانوا أعلم باللغة العربية من غيرهم.

4/ نظرة أسين بلاتيوس إلى أعلام التصوف في الأندلس من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجريين التاسع والثالث عشر الميلادين :

بعد المستشرق أسين بلاثيوس مكتشف مدرسة التصوف الفلسفي الإسلامي على المستوى العالمي، حيث قام بمتابعة التطورات التي عرفتها ابتداء من ظهورها والممارسات والتوجهات التي اتخذها، مرورا بأفكارها ومذاهبها ومصادرها، وصولا إلى تأثيراتها، وقد ركزنا في هذا العنصر على الآراء والأفكار التي طرحها حول أهم ثلاث شخصيات تعتبر فاعلة في هذه المدرسة. وهي ابن العريف[1] وابن عربي وابن مسرة القرطبي[2] .

4-1- ابن مسرة: يعتبر بلاتيوس أن مدرسة ابن مسرة هي أول مدرسة صوفية بالأندلس، ويتفق معه في هذا الطرح المستشرق متري كوريان(1978orbin Henry- 1903م).

ويرجع الفضل لأمسين بلاتيوس في إظهار ملامح هذه المدرسة وارادتها عن طريق جمع

---

[1] محمد بن عبد الله بن مسرة بن شحيح الفرط، سمع من أبيه، وعن محمد بن وضاح ، والعشي وخرج إلى المشرق في أخر أيام الأمير عبد الله، يقوم مذهبه على الغوله بالاستطاعة، والنفاذ الوعيد، ويحرف التأويل في كثير من القرآن، وكان مع ذلك في النهم على تصبحيع الأعمال، ومحاسبة النفوس على حقيقة الصدق في نحو من كلام في النون القديم، وأبي يعقوب النهرجوري، وقد القسم الناس حوله فرفلين فرقة تبجله ونلفه مع الإمامة وفرقة تطمن قبه وتتهمه بالزندقة بسبب آرائه في الموعد والوعيد، انت وفاته سنة والعالم وهو في الخمسين من العمر. ابن القرضى، تاريخ علماء الأندلس، حققه وضبط نصيه وعلق عليه بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ولع، ط1، 1420 ها 8كم، ج ترجمة رقم 1202، مرا6 العمودي، جذوة المفتيم أي تاريخ علماء العالم، تعليق بشار عواد معروف ومش بشار عواد، دار الغرب الإستي، تونس، طا، 1425 م 2008م، ترجمة قعدا صاله، بغية الملتمس، ج 1، ترجمة رقم 15. ص 12 و لاي حامPacias . HaMamay But suc نهر المعينM –

[2] هو أبو العباس أحمد بن موسى بن عطاء الله الصنهاجي (1 كلية منذ 1022-141 انما من أعلام التصوف الأسالمي، من أهل المرية، وقد عرف هذا الاسم الأن والده كان عرفاتي ورتيا الشرعية يعلنية، وغادرها إلى المرية معقل الفكر الصوت بالألم، وقد سجن بأمر من فافي البرية ابن الأسود مع ابن برجان ي پرته ثم أطلق سراحه، وكانت وفاته بمراكشى، له كتاب معاصن المجالس الذي حققه وعلق عليه ونشره أسين ي يس، واعتبر ابن عربي من أصع الكتب التي اعتمد علها في تأصيل مذهبه الصلة، ترجمة رقم 17، ص 13-137 يتية ان جاء درجة نها، ص د البن الزيت التالي، الشوق إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبت، تعشيق أحمد الشوفيق، مطية التح مية الدار العام 1972م، ترجمة رقم 10، مره11ء 12 سير أعلام النبلا ة، ترجمة رقم ة مر 1 1 عبد المنعم العفي، الموسوعة الصوفية، ترجمة رقم 77 ميلاد الاداء شقرات الذهب، پ، ص 1841 السملالي، الإعلام يكن حله عرش وأغمات من الأعلام، راجعة عبدالوهاب ابن منصوره المطبعة الملكية، الربا. طة 13 م 1957م. ج- ترجمة رقم . د

شذرات فكره المتناثرة في مصادر مختلفة[1]، ويعتقد بلاثيوس بأن هذه القيامة الفلسفية وذلك الإشراق الصوفية اللذان يلمسان في ابن مسرة مردهما إلى الغرائز والمؤثرات والموروثات القومية والعرقية والقطرية والثقافية التي تجتمع في أصله الإسباني [2]، وإلى تشيعه اللاوعي بالنحل المسيحية والأفلاطونية الحديثة "وخاصة بالمذهب الإتيانوقني الذي انتحل منه فكره الصوفي الفلسفي، وهنا يكون بلاثيوس قد أسقط فكرته المبنية على التصوف العرقي الأصل الإسباني، والديني في المسيحية، والثقافي في الفكر البوتاني على شخصية ابن مسرة، فالعرق الإسباني أو الأوروبي مقارنة بالعرق العربي هو عرق ذكي مجبول على التفلسف، أما العرق العربي فإنه قبل الدعوة الإسلامية - في نظره، كان يعيش مستسلما لحياة التنقل والرعي أو التجارة وينفر من الاهتمامات الميتافيزيقية[3]، ومن هنا يفهم بأن البيئة التي كان يعيش فيها العربي هي التي حالت بينه وبين التأمل الفلسفي، كما أن الإسلام يبدو في نظر هذا المستشرق فقير جدا، وجانبه الفلسفي، سواء من الناحية العقدية أو الأخلاقية لا يمكن البحث فيه عن نظريات ثابتة تتصل بطبيعة الله وصفاته، وعلمه بالغيب ومعرفته السابقة بأعمال الإنسان قبل حدوثها وبحرية اختيار الإنسان لأفعاله[4].

يظهر الأثر الإغريقي والنصراني في فكر ابن مسرة عند أين بلاتيوس في المحاولات الجريئة للتفكير في العقائد الإسلامية، ومنها محاولة ابن مسرة إثبات أنها كانت ناتجة عن تأثير خارجي عن البنية الذاتية للإسلام، فالفرق الإسلامية *بقية* من بقايا الديانات السابقة من الثقافة الهندية التي تسربت إلى هذا الهيكل الاجتماعي الجديد، وما يوجد في ابن مسرة كشخصية صوفية مرده إلى المسيحية، لأن التصوف حسب زعمه فيه اطلاع كتير على الرهبانية المسيحية الشرقية، وكلما كان هناك عاملان مجتمعان إلا وسارع هذا المستشرق إلى الحكم بالمحاكاة والتقليد: التشابه والتماثل بين الأفكار الصوفية والممارسات الزهدية من جهة، والاتصال المباشر بين الرهبانية المسيحية والشعوب الإسلامية من جهة أخرى، وهو يرى عموما أنه ينبغي التنبيه مقدما إلى وجوب إثبات محاكاة الإسلام للمسيحية[5].

ونجد بلاثيوس يركز كثيرا على وجود العنصر الإنباذوقلي في فكر ابن مسرة، فقد ذهب إلى أن ما تميز به كشخصية كلامية لها القدرة على النظر والبحث الفلسفي مرده إلى ما انتحله من الحكمة اليونانية، وبالخصوص من نظريات إنيانو قليع، حيث اعتبره مجرد مردد لأفكاره، وهكذا

---

[1] بلايوس، ابن مسرة ومسرته فتحه = M y = جهة العمل وقد تناول في كتابه هذا الفكر الإسلامي في الشرق والغرب في القرون الثلاثة الأول عن الإسلام و تبه بند نكت عن حياة ابن مصرية ونظريته الا الوقتية المسحولة، وعن آرائه المختلفة في النفس والعقل والتصدير وتن آزاله استخرى اليت قيقية والعالمية. ثم يعقب ذلك بدراسة مدرسته وأثر أفكاره في المتأخرين من مفكري الأمام، وعلى اخص اين عربي. التفتازاني، ابن سبتين وفلسفته. ص

[2] Ain Palacios, abenmasra y escuela,30.

[3] عبد السلام غرميني، المرجع السابق، ص55.

[4] عبد السلام غرميني، المرجع السابق، ص55.

[5] عبد السلام غرميني، المرجع السابق، ص56.

فإن الإنبادوقلية نصيح مكونا أساسيا من مكونات فلسفة ابن مسرة ، وقد استطاع بلائيوس الوصول إلى هذا الاستنتاج عن طريق الاعتماد على ما ورد عند كل من ابن حزم (ت 456/1064 م) في الفصل[1]، وصاعد الأندلسي (1070 / 462 م في كتابه طبقات الأمم والشهرستاني (ت.543هـ/1153م) في الملل[2]، والقفطي (ت. 1243/ 545 م) في تاريخ الحكماء[3]. وابن أبي أصيبعة (ت. 668 / 1270 م) في عيون الأنباء[4]، والشهرزوري (ت.1288/687م) في نزهة الأرواح، وهكذا استطاع بلاثيوس أن يجمع أطراف مذهب ابن مسرة الفلسفي والديني". وبهذا تكون المصادر الإسلامية هي التي مكنت بلاتيوس من إعادة بعث مذهب ابن مسرة، ولكن في نظرتا تبقى هذه المصادر غير كافية لتشمل في ثناياها جميع الأفكار والميادين التي كان ينادي بها ابن مسرة القرطبي وقد نظرت السلطة والفقهاء والعلماء في الأندلس إلى الأراء المسرية على أنها خطر على المجتمع الأندلسي، واعتبارها كفرا وزندقة، وقد تحزب جمع من العلماء والفقهاء للرد علها، كما أصر الخليفة عبد الرحمن الناصر فرارا سنة 340هـ/951م[5] يحرم فيه أتباع هذه الحركة ويتوعد بعقاب كل منتحلها، حتى باتت الفلسفة من الأمور الممنوعة وأصبح كل من يتعاطاها متهما بالكفر والإلحاد، ويطلق عليه زنديق، فكان يتعثر كل مهتم بها ودارس لها، ويصف ابن طفيل ذلك بقوله: " إن الفلسفة أعدم من الكبريت الأحمر، ولا سيما في هذا المصنع الذي نحن فيه، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد ومن ظفر بشي منه لم يكلم به إلا رمزا، فإن الله العنينية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه، وحذرت منه"[6]، ويقول المقري في هذا الصدد أيضا: "وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم فإن لهما حظا علينا عند خواصهم، ولا يتظاهر بها خوف العامة، فإنه كما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو بشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه، فإن قال في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان، كثيرا ما يأمر ملوكهم بإحراق كتبه إن وجدت[7]، وكثيرا ما استغل المستشرقون مثل هذه المواقف لدعم حججهم القائلة أن الإسلام يحرم الخوض في المسائل الفلسفية، على الرغم من أن المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط كانت تعيش فيه ملل ونحل ومذاهب مختلفة كانت تتناظر فيما بينها في المسائل العقائدية والفلسفية، على عكس أوروبا التي كانت تطارد العلماء والفلاسفة وأصحاب الفكر

[1] ابن حزم، الفصل، ح2،ص293.

[2] الشهرستاني، الملل والنحل، شرحه وعلق عليه أحمد ،دار الكتب العلمية، بيروت ،1992م، ج2،ص379.

[3] القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء علق عليه ووضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م، ص 20.

[4] ابن أبي أصيبعة، عيون الأشياء في طبقات العليا. شرح وتحقيق نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت، د ت،ص61.

[5] شوقي ضيف،ج8،ص83.

[6] ابن طفيل، حي بن يقظان تقديم وتحقيق فاروق سعد،دار الافاق الجديدة،بيروت، ط1، 1974م، ص111.

[7] المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب،ج1،ص221.

الإسلامي وتعرفهم باسم الدين علي في العصور الحديثة، وأبرز شيء يمكن أن نقيس عليه هو وضعية الجماعات اليهودية في ظل الإسلام وفي ظل المسيحية.

وعلى الرغم من التضييق الذي أصاب ابن مسرة وأتباعه خصوصا، ومحبي العلوم الفلسفية ودارسها عموما، إلا أن هذه المدرسة استطاعت الاستمرارية، خاصة بعد أن أضفى الحكم المستنصر بالله جوا من التسامح على الحياة الفكرية بالأندلس ما أعانها على الصعود قليلا، غير أن وصول الحاجب المنصور (392-368هـ/978-100م) إلى السلطة قلب الوضع رأسا على عقب، إذا أنه أمر بإحراق كتب الفلسفة وما يرتبط بها، ومنع التكلم فيها، وأودع منتحلها السجون، وعلى الرغم من ذلك فإنها استمرت وقاومت، وقد كان معظم تلاميذ ابن مسرة من أهل الأدب والمؤرخين والمعنيين بالجدل والتفكير الفلسفي، وكان التبعات الدراسات الفلسفية وتجدد نشاطها بعد سقوط الخلافة، وقيام ممالك الطوائف[1]، وقد تجمع منكرو مدرسة ابن مسرة في منطقتين رئيسيتين وهما فرطية وبجانة حيث أتموا في شكل جماعات باطنية تحت قيادة إمام يختارونه ويعترفون له يحق القيادة، وقد بلغ بهم الأمر أن دفعوا له الزكاة والعشور المفروضة[2].

ويذكر أسين بلاثيوس و يتابعه بالنشيا في أن مدينة المربية على البحر المتوسط في الجنوب الشرقي للأندلس أصبحت في القرن الخامس الهجري وبتأثير آراء ابن مسرة مركزا مهما من مراكز الصوفية القائلين بوحدة الوجود"[3]، وقد برز في مدرسة ابن مسرة متصوفة عملوا على تطوير المذهب حيث أضافوا إليه بعضا من أفكارهم، وقت ذاع صيتهم وعلت أسماؤهم في سماء التاريخ، نذكر منهم: تلميذ ابن مسرة إسماعيل بن عبد الله الرعيني (عاش أواخر القرن الرابع الهجرية، ومحمد بن عيمي الإلبيري المتصوف (ت429هـ) ، وابن العريف الصنهاجي ، وعبد السلام بن عبد الرحمن الإشبيلي المشهور بابن برجان"، وأبو القاسم أحمد بن الحسين بن قمبي الشلبي(ت 546هـ/1151م)" الذي قاد ثورة المريدين في الأنتالع ضد السلطة، غير أن أشهرهم والذي سيتبلور المذهب المسري الفلسفي على يديه هو محيي الدين بن عربي الذي أخذ بآراء ابن مسرة وعن طريقه وصلت هذه الأفكار إلى المشرق، كما تلقفها بعض مفكري اليهود أمثال ابن جبيرول". وبعض الإسكولاتيين (scroissages عمل و النصارى من أمثال دوميتقو غونديالفو رئيس أساقفة شقوبية أحد مراجعة مدرسة طليطلة، إضافة إلى روجر بيكون ورامون لول[4].

ومن هنا يتبين لنا أنه يمكننا اعتبار اسين بلاتيوس موسما لتاريخ الفكر الفلسفي

---

[1] بالنشيا، المرجع السابق، ص 330.

[2] كوروث إيرنانديت، تاريخ الفكر في العالم الإسلامي، مج2،ص62.

[3] بالنشيا، المرجع السابق، ص 332.

[4] بالنثيا، المرجع السابق، ص331.

والصوفي الخاص بالأسلام، وإن النتائج التي خلص إلها تتلخص في اعتبار ابن مسرة مؤسسا للفكر الفلسفي والصوفي ال،دلسي، بتأسيس مدرسة فكرية في التصوف الفلسفي استطاعت أن تخلف تراثا فكرياء سيستمر الأجيال عديدة، كما أن المدرسة التي قام بتأسيسها ستعرف تغيرات وتطورات لتكتمل في شخص ابن عربي، ومن ثم ستنتقل تأثيراتها إلى الفكر الأوروبي كما سنرى، ويرجع الفضل في قيام هذا الصرح الفكري حسب نظرية بالاثيوس إلى ثلاثة أشياء وهي في الأصل الأمسياتي لابن مسرة، الثقافة الإفريقية المتشكلة من النسق الإتيادوقلي والأفلاطونية المحدثة، الديانة النصرانية ولاسيما الرهبنة)، وقد قامت مجموعة من المستشرقين الإسبان المعاصرين بإعادة النظر في النتائج التي توصل إلها بلاثيوس، وهؤلاء المستشرقون هم ميغيل كروث هرنانديث، وإيميليو تور نيرو، وماريا إيزابيل فييرو، فهل اتفقت هذه المجموعة مع استنتاجات بلاتيوس؟ أم توصلت إلى نتائج أخرى في هذا الموضوع؟ وهل اتبعت تقع منهج بلاتيوس في معالجتها له؟ .

- **ميغيل كروث هرنانديث (Miguel Cruz Hemindez**"[1]: في كتابه تاريخ الفكر في العالم الإسلامي تطرق إلى ابن مسرة ومدرسته الفكرية معتبرا إياه أحد أهم أصول ومكونات الفكر الإسلامي في الأندلس، بحيث تتبع مسارات الحياة الشخصية له، وصلتها بمواقفه ومذاهبه الفكرية والفلسفية والصوفية، ليؤكد بدوره اللعب الولد لهذا المفكر القرطبي، وليبرز دوره في تشكل تلك المواقف والمذاهب، وبهذا يكون قد ربط هو الأخر الإنتاج الفكري بالنسب العرقي، وهذا لم يخرج من حلقة بلاثيوس؛ ولكنه في الوقت ذاته أعلن مخالفته له ولكل من يقول بأن تكون الأفكار والفلسفات والأخلاق راجع إلى الخصائص العرقية، وعلى الرغم من الإشارة إلى هذا الأمر ؛إلا أنه مر عليه مرور الكرام دونما القيام بتوضيحه أو الدفاع عنه، ناهيك عن العمل به أو الالتزام بمقتضياته، بحيث غدا بالنسبة إليه ابن مسرة " مولدا من حيث الدم والأخلاق والمزاج[2] مالها وهكذا فإنه سار على درب القائلين بالعرق الأري المتطوف لابن مسرة، فكما افترض هنري كوريان أصلا نورمانديا لوالده مسابقا ها هو گروث هيرنانديث يقول عنه بأنه: "أشقر الشعر أبيض الوجه، ولهذا كاد يكون فمحبة ملحة أوطرفة تقيلة الدم، حيث أوشك تجار الرقيق في البصرة على بيعة على أنه عبد، حيث خلطوا بينه وبين أحد الصقالبة، وهذا فإن هرنانديث لم يستطع التخلص من عقدة ربط النتاج الثقافي والحضاري

---

[1] ميغيل دروش هرنانديث ولد في سالفة سنة 1920م، تحصل على شهادة الليساتم من جامعة غرناطة في فقه اللغات السامية (1943 - 1935 عيا. والدكتوراه ستة 155م من جامعة مدريد، وقد ركز أبحاثه العلمية على تاريخ الفلسفة وفكرها، ومن آثاره: ظواهر وجود الله، في فلسفة ابن سينا (الأندلس، 12- 157). الجديد في متأثر ابن طفيل، مجلة المصنفات والوثائق، 1948ماء إسبانيا والإسلام في المران سيكولوم، 553 شما، مستقبل الفلسفة الإسبانية (1954 شاء وغيرها العفيفي، المرجع السايق، ج ، ص 2823 وقد أوردنا اسعة هذا الرسم أيضا كروث إيرنانديث.

[2] محمد عبد الواحد العسري، المرجع السابق، ص305.

بالخصائص العرقية والدموية، وهكذا يكون قد تأثر بنظرية بالاثيوس[1].

أما عن رأيه وتصوراته حول فلسفة وتصوف ابن مسرة فهي تقريبا نفس أراء وتصورات بلائيوس، فقد قال هو الأخر بأصول فلسفته الأفلوطيتية ؛ ولكنه نفى في نفس الوقت تأثره بأفكار إنباذوقليم، وأما من ناحية السلوك الصوفي وقواعده التي تركها ابن مسرة لأصحابه فقال بأنها مصرية ترجع إلى ذي النون المصري[2]، وبالنهرجوري. وبطرائق الزهد النصرانية، وهذا لم يكن هيرنانديث سوى مردد لأراء بلاثيوس، حيث أنه لم يضف أي جديد في هذه القضية، وإنما الجديد هو إعادة تنظيم وتقديم عمل بلاثيوس في حلة جديدة، كما اعتمد في دراسته للموضوع نفس المنهج الذي اتبعه بلاثيوس وشو المنهج الفيلولوجي - إيميليو تورنيرو بوفيدا (هـ :(Emilio Tonero Powed في سنة 1985م كتب مقالاً حول بلاثيوس لهدفين اثنين، وهما: أولا، تصحيح خطأ وقع فيه بلاثيوس يتعلق بمسألة الوعد والوعيد عند ابن مسرة وهي إحدى أهم أسس مذهبه، فقد أورد ابن الفرضي في ترجمته لابن مسرة هذه العبارة(كان يقول بالاستطاعة وإنفاذ الوعيد) [3]، فبدل أن يقرأ بلاثيوس الضاد ذال إنفاذ عكس ذلك ما أدى إلى تغير في معنى الجملة؛ ما أدى إلى تصحيف وتحريف في المذهب، وهذا يكون تورنيرو صاحب الفضيل في هذا التصويب، ويبدو بأن هذا الإنجاز يرتبط بمسعى ظاهري، بيد أن تور تيرو سعى من جهة أخرى إلى هدف باطني مستهدفا أمرا أخر من خلال تصحيحه لهذا الخطأ الذي يبدو بأنه قد نال شهرة بواسطته، وهو السعي لإثبات التبع المعتزلي لابن مسرة فيما يتعلق بجانب القدر في مذهبه، وفي هذه الحالة يكون ابن مسرة متأثرا بالمعتزلة الذين تأثروا بدورهم قبله بالفكر الهيليني ، وهكذا فإن كلاهما يصبان في الأفلوطينية والإنبادوقلية المنتحلة "ثانيا الدفاع عن أطروحة بلاثبوم القائلة بالنسب الفكري الإنبادوقلي المنتحل لابن مسرة، والرد على رأي نيزن (M . Stern .5) الذي لم يؤيد الرؤية التي قدمها بلاثيوس حول علاقة الفكر المسري[4] بالإنباذوفلية، وبالتالي فإنه قد نفاها، معللا ذلك أنه أخذ ما أورده صاعد في طبقات الأمم من دون أي تمحيص أو نقد، وانتهى تورنيرو في حكمه على ما جاء به سنين على أنه باطل، مؤيدا أراء بالاثيوس ومنتصرا لها[5].

وقد قام تورنيرو في مناسبة أخرى بإعادة فتح هذا الموضوع من جديد، وذلك عندما

---

[1] كروت ايرنانديث، تاريخ الفكر في العالم الإسلامي،مج2،ص51.

[2] ذو النون بن إبراهيم المصري الاخميني، أبو الفيض، ويقال ثوبان بن إبراهيم، وتوالتون القب. وقال الفيش بن إبراهيم: ذكر أنه مول لقريش، وكان أبوه إبرايم نوبيا السودان حاليا. كان أحد العلماء الورعين في وقته، قبل توفي سنة 245م 39ام، وقيل 25224. الشعي، طبقات الصوفية - وليه ذكر النسوة التعبدات فقه وعلق عليه مصطفى عبد القادر عطاء دار الكتب العلبة، بيروت، ط، 1424 تا 200 م، ص 27 ابن الملقن، المصدر المسابق، ترجمة رقم 41، ص 218.

[3] ابن الفرضي،ج21،ص55.

[4] محمد عبد الواحد العسري، المرجع السابق، ص307.

[5] المرجع نفسه، ص 308.

قام أحد المحققين العرب وهو كمال جعفر بتحقيق رسالة الاعتبار ،وكتاب الحروف لابن مسرة ودراستهما وتوصل إلى نتيجة مفادها أن ما ورد في هاتين الرسالتين لا يبين أية علاقة بين الفكر المسري والإنباذوقلية المنتحلة، في الوقت الذي تكشف فيه عن تأثر ابن مسرة بالأفلوطينية، وكان همه الأساسي هو التوفيق بين الفلسفة والوحي، وإذا كان التعليم يعدم انتساب فكر ابن مسرة إلى الإتبادوقلية بصفة قاطعة، فإن تور نيرو قد وجد ضالته في الأفلوطينية بالنظر إليها كمرجع للترات المسري ، أي أن ما يهم هو إيجاد مصدر فكري أوروبي لفكر ابن مسرة [1].

- **ماريا إيزابيل فييرو (Mari isabel Fiemro)**[2]: ألفت المستشرقة كتابا بعنوان المذاهب غير السنية خلال الخلافة الأموية، وفيه قامت بدراسة ابن مسرة ومذهبه وأتباعه، وعلى الرغم من طبيعة الموضوع التي كان من المفروض أن تركز على ظروف ظهور المسريين وعلاقاتهم بالسلطة الدينية بالأندلس، ومدى انحرافهم عن المذهب السني، إلا أن ذلك لم يمنع هذه المستشرقة من إعطاء صورة حول ابن مسرة، ووصفه بأنه كان مفكرا أندلسياً أصيلا، ورغم اعتمادها على ما كتبه بالاثيوس حول هذه الشخصية فإنها لم تقم باجترار أحكامة القومية والدينية، وفي مقابل ذلك رجعت إلى ما كتبه الأندلسيون حول هذه الشخصية كالضبي في بغية الملتمس، والحميدي في جذوة المقتبس وأبي حيان في المقنع، وقد استطاعت أن تقدم صورة جديدة نوعا ما عن مصادر عناصر تكون الفكر المسري، وذلك بالتوفيق بين عناصر من (الاعتزال المطبوع بفسحة من الزهد القريب من التصوف)، وهنا في هذا الإطار عملت على ربط ابن مسرة بالإتبادوقلية المنتحلة وبذلك تكون قد مشت في نفس طريق المستشرقين السابقين، غير أنها في طريقة تناولها للموضوع اختلفت عن المستشرقين الأخرين وذلك حسب طبيعة الكتاب المذكور، وذلك أن المسرية التي انحرفت عن المذهب السني، أصبحت تشكل تراثا فكريا ومسلكيا أندلسيا صرفا، استجاب بكل عناصره ومكوناته إلى بعض إشكالات الأندلس العقدية والسياسية والاجتماعية، وهذا لم تختل الفكر المسري في المصادر والأصول التي افترضها بلاتيوس، وهنا تكون قد قدمت فرضية هي أقرب إلى الموضوعية نوعا ما، ما جعلها تحتل مكانة مرموقة بين المستشرقين الإسبان الذين تناولوا هذا الجانب[3].

إن هذا التناول لاين مسرة وفكره يؤكد عدم تحرر النظرة الاستشراقية الإسبانية

---

[1] المرجع السابق، ص 310.

[2] أستاذة باحثة إسبانية في معهد اللغات والثقافات في منطقة البحر الأبيض المتوسط والشرق الأوسط، أبحاثها وكتاباتها باللغتين الإسبانية والإنجليزية، نذكر منها الثورة الموحدية السياسة والدين في الغرب الإسلامي خلال القرين الثاني عشر والثالث عشر بالإنجليزية، 12دند، تقصاء عبد الرحمن الثالث والخلافة الأموية في قرطبة بالإسبانية ،2011م،ص292.

[3] محمد عبد الواحد العسري، الإسلام في تصورات الاستشراق الاسباني،ص309.

المعاصرة للفكر الفلسفي والصوفي الأندلسي من التصورات الاستشراقية السابقة لها والأحكام المسبقة، والتي اختلت مذهب ابن مسرة في الفكر اليوناني ثم النصراني، ومن ناحية الشخص إلى العرق الإسباني أو الأري، ففي نظرهم يبقى الإسلام والعرق العربي عاجزين على التفلسف والتفكير والنقد والإبداع ولا يقتصر الأمر على المستشرقين الإسبان فقط، فقد سبق وأن قلنا بأن هذه النظرة استشراقية غربية عامة طرحها كما ذكرنا سابقا إرنست ريتان أبرز مستشرقي القرن التاسع عشر وذلك حينما وصف الشعوب السامية بالعجز عن التفلسف، ورده مع الإبداع الفكري إلى الشعوب الأرية، وعلى هذا الدرب سار أسين بلاثيوس والذي استطاع بحكم تخصصه وخبرته على أن يطبق هذه الفكرة على مذهب ابن مسرة الذي يعد أول مدرسة صوفية فلسفية في الأندلسي التي أعاد لملمة شتاتها من المصادر، ثم بناء أفكاره عليها التي ساهمت في شهرته، والتي انتقلت فيما بعد إلى عدد من مواطنيه من المستشرقين الإسبان.

4- 2- **ابن العريف الصنهاجي**، قام أسين بلاتيوس بترجمة كتاب محاسن المجالس، وبدراسة له ولمؤلفه أبي العباس بن العريف الصنهاجي، ونشرها في مجلة جامعة مدريد سنة 1991م في المجلد الثالث (ص 453441)، وأعيد نشرها ثانية في أعماله المختارة في المجلد الأول (مدريد 1946 م، ص 219-242). وقام بترجمة هذه الدراسة إلى اللغة الفرنسية ق كفليرا (Cavallera .F) وجعل منها مقدمة لترجمته لكتاب محاسن المجالسن، وتشر مع الترجمة النص العربي[1]، وكان الكتاب الثاني في سلسلة النصوص غير المنشورة المتصلة بالتصوف الإسلامي، باريس، 1933م". وقد قام بلائيوس بدراسة شخصية ابن العريف وأهم محطات حياته ومؤلفاته كما قام بتحليل كتاب محاسن المجالس.

ومن الأمور التي تطرق إليها أسين بلاتيوس حول هذه الشخصية هو إهمال المؤرخين المغاربة الكتابه محاسن المجالس، ويعتقد أن السبب الكامن وراء ذلك هو منهم العمتي المحافظ، فهم سنيون أكثر مما هم متصوفة لذا فإن اهتماماتهم انصبت على الكتب التي تتصل بدراساتهم مهملين ما عداها، عكس ابن خلكان الذي ترجم لأعلام الفكر والأدب والسياسة والتصوف في العالم الإسلامي دون أية تفرقة[2].

أما عن أسباب اهتمامه هو برسالة ابن العريف محاسن المجالس فإن ذلك راجع إلى التأثير الخصب الذي أحدثه ابن عربي في تطور نظرية وحدة الوجود الإسلامية عند العرب والفرس على حد السواء، والتي وجدت عند ابن العريف في صورة أولية. كما أن كون المرية مسقط رأس ابن العريف يكون قد خلق شكوكا لدى بلاتيوس في وجود صلة بينه وبين

[1] Asin palacios,elmistico abulabas benalarif de almeria y suMahasia-Machalis Bolutie de la Unidad de Madrid Vol..3 n15.1931.p450.

[2] ميغيل أسين بلاتيوس، :زاهد من المرية، ص344. ترجمة ضياء ماجد العبودي، المرجع السابق، ص 12)

مدرسة الحرية الصوفية، أي أنه تشبع بأفكارها الصوفية، وبالتالي فإن تصوفه هو امتداد واستمرارية للتصوف المسري، كما أنه لا يمكن إغفال شخصية صوفية أندلسية في مقامه ، وذلك أنه لا يمكن لبلاليوم الخروج بصورة مكتملة عن التصوف الفلسفي الأندلسي بدون دراسة هذه الشخصية المهمة والعودة إليها. فهذه الأخيرة تمثل حلقة مهمة من حلقات الفكر الصوفي الفلسفي الأندلسي، إذا فدراستها ضرورة الاكتمال مشروعه العلمي[1].

وقد واجه بلانيوس صعوبة في ترجمة كتاب ابن العريف نظرا لكونه يتعلق بالتصوف، خاصة وأنه صرح بأنه يسعى إلى أن يعكس فكر المؤلف في أصالته، وأن ينقله بدقة وأمانة، وتكمن هذه الصعوبة في ترجمة المصطلحات الصوفية العربية التي لا يوجد لها مرادفات في اللغة الإسبانية. فقام بوضعها في النص الإسباني بلغتها الأصلية أي كتبها برسمها العربي بحروف لاتينية، وهي الطريقة الشائعة بين جمهور المستشرقين. وهذه غاية محمودة كما قال بلاتيوم، إلا أنها لا تناسب القارئ العلماني الذي لا يجيد العربية، ما أضطر بلاتيوس إلى الإكثار من الهوامش لتفسير المصطلحات والفقرات الغامضة والموجزة وكذا التعريف بالشخصيات ووضع الآيات القرآنية التي ذكرها المؤلف دون أن يشير إلى سورها وأرقامها بين علامتي تنصيص"[2].

يذهب بالاثيوس إلى أن دافع ابن العريف من خلال وضع هذا الكتاب هو توضيح وشرح لطريقة صوفية جديدة قام صاحبها بوضع أسسها وهنا يقول: "بأن ابن العريف يريد أن يبين في هذا الكتاب طريفة تصوف جديدة كان لها أثر ظاهر في الطريقة الشاذلية وبصورة أوضح في مذهب ابن عباد الرندية. وتتلخص هذه الطريقة في بطولة الزهد في كل شيء ما عدا الله، بما في ذلك الزهد في (منازل) الصوفية والعطايا والمواهب الإلهية والكرامات، وما إليها من المنن التي وهبها الله للنفس الانسانية[3].

وفي تحليله لموضوع الكتاب يقول: "الموضوع الرئيسي لهذه الرسالة دراسة منازل طريق التصوف على النحو التالي: المعرفة، والإرادة، والزهد، والتوكل، والصبر، والحزن، والخوف، والرجاء، والشكر والمحبة، والشوق، وفي الفصل الثالث عشر أوجز ابن العريف كل مذهبه، وأضاف إلى هذه المنازل العشر منزلتين أخريتين لا توجدان في الفصول المسابقة، وهما التوبة والأنس -حسب بالاثيوس فإن هذا الكتاب ذو أصالة نظرا للتوجيه الباطني. وهو خاص بالذين بلغوا الكمال الصوفي، حيث نفهم من خلال كلامه أنهم وحدهم القادرون على فهم واستيعاب ما فيه فهو لم يؤلف لا للعامة الذين يأملون بلوغ الكمال الصوفي. ولا لأولئك الذين لا يزالون يسلكون طرائق الكاملين. وهذا التأمل في بلوغ الكمال له سوابق في

---

[1] ميغيل أسين بلاتيوس، :زاهد من المرية، ص346.

[2] نفسه، ص353.

[3] بالنثيا،المرجع السابق،ص364

التصوف المشرقي، وإن لم يتخذوه معيارا وحيدا عند دراسة الموضوع. فابو نصر العراجها في كتابه "المغ"، والقشيري في رسالته يشيرون إلى أراء الصوفية الذين يفسرون بعض المنازل بهذا المعنى، ويعتقد بالاثيوس أنه لا توجد دراسة منهجية تطبق ذلك المعيار في تصنيف كل المنازل التي ذكرها ابن العريف وبتلك الطريقة المنظمة.

3-4 - آسين يلائيوس ومذهب ابن عربي :إن شخصية ابن عربي كانت من أهم الشخصيات التي نالت اهتمام أعين بلاتنيوس، حيث اعتبره امتدادا لابن مسرة، فمن جهة أن التفكير المسري تجلى في مذهبه، ومن جهة أخرى فإن ابن عربي عمل واجتهد في تطوير هذا المذهب.

قام بلاثيوس بإنجاز عدة دراسات وأبحاث حوله[1] ، كان أهمها البحث الذي قدمه حوله في مؤتمر المستشرقين بالجزائر سنة 1905م، وعلم النفس عند ابن عربي (باريم، 1906م)، وبحث أخر عنه في مجلة الثقافة الإسبانية بمدريد 1905م، وفي نشرة مجمع التاريخ (أعداد 25-26 1928م)، ونشر له رسالة القدم (مدريد، 1929 م)، وإصدار بعنوان المتصوف ابن عربي (مدريد 1931 م): ويضاف إلى هذه الأعمال أعمال أخرى، غير أن أبرز بحث كتبه أسين يلاثيوس حول ابن عربي كان كتابا أسماه "الإسلام في ثوب نصراني[2]، والذي أراد من خلاله أن يبين أن أفكارا نصرانية دخلت في مفاهيم الإسلام خلال العصور الأولى، وأن تلك الأفكار أخذت طابعا وأشكالا إسلامية ثم انتقلت في صورتها الإسلامية الجديدة إلى الأندلس ومنها بلاد نصرانية أخرى، وهنا لم يجد المتصوفة ورجال الدين النصارى غرابة فيها فأدخلوها في مؤلفاتهم؛ لأنها في زعمهم نصرانية الأصل، وقد طبق فكرته هذه بإلحاح على ابن عربي"[3] فيبرز للمتمعن في هذا الكتاب أن بلاثيوس قد طبق عليه منهج الأثر والتأثر، والذي يعد أبرز منهج استشراقي طبقة المستشرقون على الدراسات الإسلامية، ويعترف بلائبوس بذلك في مطلع الكتاب: "سأتعرض على هامش كل مسألة في التصوف والزهد أثارها ابن عربي لنظائرها المتقدمة عليها في كتب الرهبانية المسيحية قبل الإسلام لها قسم بلاثيوس كتابه هذا إلى قسمين: القسم الأول تناول فيه حياة ابن عربي مولده ونشأته وشيوخه ورحلاته وأسفاره في الأندلس وبلاد المغرب والمشرق، ومؤلفاته حتى وفاته، وكل ما تعلق بمسيرته الخاصة وذلك في

---

[1] ولم يكن أسين بلاتيوس المستشرق الوحيد الذي قام بدراسة ابن عربي وفكرة وإنما هناك العديد من المستشرقين، ونفسم الدراسات الاستشرافية الأكيرية إلى قسمين وهما الصنف الوصفي ومن الذين كتبوا مثل هذا الصنف جان شوفالييه حولCalia دوجه دولاترمار دلagar Dolafia ومة وأن ماري شيدال أمتعة عند ته وكم هائل من المقالات المنشورة في الدوريات الأعجمية قلما تتجاوز الوصف والتعريف إلى التحليل واللق والتأليف الصنف التحليلي ويشمل كتابات ميشال شود توقيتش Mchal data وكلوت عداس تحفه Grade وستيفان رسولي ق Stack Fral ودينيس غريلج : D وايريك چيوفروي Eric Jactory من فرتعا ووبليام شيتيك ck محتاط وألكسندر نيش Alomania الدولة من الولايات المتحدة الأمريكية وتوشيتو ايزوتسو ها Toshk وماعات كا تاكيشيتا M iaka Takashi. محمد بن الطيب، اين عربي في الدراسات الاستشرافية، مقال منشور على موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بتاريخ: سبتمبر 2016م

[2] وقد قام عبد الرحمن بدوي بترجمته إلى العربية تحت عنوان اين عربي حبائه ومذعية، غير أن الكتاب الأصلى باللغة الإسبانية أكبر حجما من الترجمة وتشر تفصيلا وشمولية

[3] عزوزي حسن ادريس ،المرجع السابق ،ص180.

أربعة فصول، أما القسم الثاني فقد خصصه للحديث عن مذهبه وهو في خمسة عشر فصلا، وكان هدف بلاتيوس من خلال هذا الكتاب هو إبراز التأثير النصراني في فكر ابن عربي[1].

ومن القضايا التي يثيرها بلاثيوس في هذا الكتاب تذكر على سبيل المثال قضية المصطلحات فيذهب إلى أن ابن عربي قد استمد الكلمات والمصطلحات التي وظفها في تأليفه الصوفية والفلسفية من الرهبانية النصرانية وخاصة الشرقية، فيذهب إلى أن إحدى قواعد الطرق الرهبانية وهي للقديس أنطون (San Antonio Abad)[2] تحوي جملا قصيرة، وهي تعبر عن السلوكات المرتبطة بالجلوس حول مائدة الطعام، الصلوات السفر.....الخ، والتي على الرهبان المنتسبين إلى الرهبانية الاتصاف بها ومراعاتها واتباعها: وحسب بلاثيوس فإنها ترجمت إلى العربية ووصلت إلى المسلمين، وهناك احتمال على أنها أثرت في الإسلام[3].

ومن دلائل تأثر ابن عربي بالفكر الزهدي النصراني كما يراها بلاثيوس إطلاقه لأسماء قريبة ومشابهة لمصطلح والقواعد) و(الوصايا)، حيث يستخدم مصطلح (الأمر) والذي يعني القاعدة | المحددة التي يجب على السالكين اتباعها للوصول إلى الله، أما بالنسبة لمصطلح الوصية فقد وظفه مباشرة في كتاباته حيث نجده في الفصل الثاني والعشرين من كتابة التقديرات والأخير من الفتوحات، والوصية تخص الذين يطلبون الكمال[4].

ومن بين الأمثلة الأخرى التي يقدمها بلاتيوس حول التأثيرات التي مارسها النصرانية على المنهج الصوفي لدى ابن عربي الوسيلة (تدخل في المنهج الصوتي)، والتي لا غنى عنها للنجاح، وهي أن تكون إرادته كلية في طاعة شيخه وهو ممثل الله، فإنه لا يبنى عليه إلا أن يمتثل لأوامر شيخه، مرشده الوحيد في الطريق، وقائده في الجهاد الذي لا قائد غيره، وهذان التشبيهان يرجعان إلى أصل مسيحي يمثلان عند ابن عربي وعند كل صوفي مسلم المنهج الرومي، وقد وجد هذا النظام عند كبار رجال الكنيسة القدامى أمثال القديس أوغسطين الذي أسماه بـ (السفر والطريق Inter Via)، وعند القديس يوحنا كليماخوس ((San Juan Climanco Nineteia أي مسفر إلى الخارج في نظام المريدين على المريد أن يكون مجرد أداة طيعة بين يدي شيخه، وكأنه جثة بين يدي الغاسل، وهذا التشبيه استخدمه اغناطيوس دي لويولا (Tenace de Loyola)". وتوجد له سوابق وثيقة في كتب الرهبان النصارى في الشرق، فعلى المريد أن ينفذ أوامر شيخه وبطبعه طاعة عمياء دون أعذار ولا مناقضات، ولو كان ذلك يؤدي إلى مخالفة الشريعة والأخلاق، فهذا من باب امتحان طاعة المريد وإخلاصه، ومثل هذه الأمور توجد لها جذور ونماذج في الرهبانية النصرانية[5].

---

[1] بالاثيوس، ابن عربي، حياته ومذهبه، ص109.

[2] له ونعتقد بأنه يقصد القديس أنطونيوس الكبير مؤسس حركة الرهبانية بمصر، وأسس أول مير قبطي سنة 205م، وأخد بثقل داخل مصر خدمة العقيدة، وفقه لغري على ينبه بد تر توفي سنة 553 أو 563م عمال في عهد السبع. موسوعة تهاء الكنيسة، دار الثقافة، القاهرة. 2005م. ص ل ه الموسوعة العربية الميسرة. ص 22

[3] بلانيوس، ابن عربي حبته ومذهبه،ص122.

[4] بالاثيوس، ابن عربي، حياته ومذهبه، ص122.

[5] بالاثيوس، ابن عربي، حياته ومذهبه، ص141.

وهناك أيضا جهاد النفس ضد الرذائل للتغلب عليها وتحصيل الفضائل المضادة، ويسميه الرهبان المسيحيون (Agonisma) (بمعني التغمال)، وعند المسلمين بمصطلح المجاهدة، وهي المرادف والمطابق تماما[1] ، وفي قضية السماع (الموسيقى والإنشاد الصوتيان) التي يعالجها بالاثيوس في الفصل السابع من الكتاب، فإنه يعزو نشأتها إلى الإنشاد النصراني في الأديرة المشرقية التي قام بوصفها يوحنا كاسبان (Casiano juan)[2]، ومنه انتقل إلى التصوف الإسلامي عن طريق صوفي مصري من أصل توبي وهو ذو النون المصري: أما بالنسبية لابن عربي فإنه حسب رأي المستشرق قد تعرف على مجالس السماع في المشرق؛ لأنها لم تكن معروفة في الأندلس، وقد قام بوصفها في كتابه "الأمر المحكم"، وتوحي بالأولى أن السماع كان لا يزال يحتفظ بقسماته الإجمالية الجوهرية التي كانت لدى الجماعات التي وصفها كاسيان في القرن الخامس الميلادي، كما انتقد كغيره في هذا الجانب السماع بالشاهد والذي يذهب إلى أن أصله مستمد من مذهب اليوغا بعد دخول الإسلام إلى الهند، وهنا يكون قد أضاف تأثيرا أخر في التصوف الإسلامي، وهو التأثير البوذي الوثني وفيما يتعلق بالأحوال والمقامات[3]، وكذلك الكرامات[4] فكلها كما يرى من أصول مسيحية، وكذلك نفس الشيء بالنسبة للمعرفة والمكاشفة، التجلي، المشاهدة)، أما نظرية الفناء فإن خصائصها تحوي آثارا مسيحية وغير مسيحية (كالوجد) الذي سبق إليه أفلوطين وديونيسيوم الأيوباجي وأوغسطين[5].

من النتائج التي توصل إليها بلاثيوس هو أن ابن عربي ما هو إلا نتاج للمدرسة المسرية والتي يعتبر مؤسسها إسبانيا، كما أنها استوحت أفكارها ومبادئها الصوفية والفلسفية من الفكر الإفريقي وكذلك المعتقدات النصرانية، هذه المدرسة التي استطاعت أفكارها أن تصل إلى البقاع الشرقية من العالم الإسلامي ثم العالم النصراني، حيث لقيت فيولا ورواجا نظرا لأصولها الثلاثة التي ذكرناها، وعن ذلك يقول بلاتيوس: "قد تلقى العالم الإسلامي والعالم المسيحي على السواء وإن اختلف ذلك في المقدار اختلافا بينا، آثار فكره وخياله المبتدع العميقة، لقد حمل بذور وحدة الوجود التي نادى بها ابن مسرة القرطبي إلى أبعد أصقاع بلاد الإسلام ومصنفاته العديدة التي تشبع فيها كلها نفس الروح، قد انتشرت انتشارا عظيما في تركيا، وفارس، والهند وعملت بطريقة فعالة جدا على الانفجارات المستمرة للبدع الاشراقية والثيوصوفية في شرقي بلاد الإسلام[6].

هذا الإجلال والوقار الذي يكنه بالاثيوس لابن عربي ما هو إلا لاعتباره مفكرا إسبانيا

---

[1] السابق،ص146.

[2] ولد حوالي سنة 360م، وأنشأ في مرسيليا نحو سنة 15 4م تيرا للرهبان وزيرا للراهبات، وسبق له وأن زار الشرق واطلع على نظام الأميرة الباخومية و المالية في الزيدي، موسوعة تاريخ أوزوياء دار أسامة، عمان، 2004 ج1، ص170.

[3] بلاثيوس ابن عربي حيائه و مذهبه، ص 184.

[4] وحول مجال الكرامات عند اين عربي، يرجى الرجوع إلى الفتوحات المكية، مج3، الباب184.

[5] بلاثيوس ابن عربي حيائه و مذهبه، ص 211.

[6] بلاثيوس ابن عربي حيائه و مذهبه، ص 96.

صاحب فكر إسلامي نهل من مصدر نصراني، ويعترف بمكانته العالية مفاخرا به في ميدان التصوف، إذ نجده دائما يركز على التأثيرات التي أحدثها في الفكر الصوفي الإسلامي، حيث يقول مرة أخرى "يكفي ابن عربي فخرا أنه أثر في صوفي العرب والفرس تأثيرا كبيرا، وكانت كتبه الينبوع الدافق للإلهام عند أولئك الذين أرادوا أن يشقوا غليلهم للمثل العليا الدينية من مفكرين روحانيين في إيران وفي البلاد الناطقة بالعربية، إلى تفسير الكون تفسيرا صوفيا منذ أيامه وحتى الوقت الحاضر، وكتبه لا تزال تخرج اليوم من مطابع القاهرة وبومباي وأستانبول لها، كما ذكر بلاتيوس أن شخصية ابن عربي الفكرية والصوفية القوية التعود كل التاريخ الحديث للروحانيات الإسلامية، ولهذا لم يطلق عليه اسم محيي الدين العيب أخر، وإنما لقب بذلك ؛ لأنه أحيا الحياة الدينية وجددها، كما لقب بالشيخ الأكبر سواء عند العينة أو الشيعة الفرس[1].

وحسب بلاثيوس فإن: "أول خاصية تبرز للعيان في الأثر الأفلوطيتي المتغلغل في كل مذهبه وبخاصة في تصوفه، فابن عربي يردد بكل دقة، نظريات صاحب كتاب (التسامات) أفلوطين، حيث استطاع من خلال ترديده للأفكار الأفلاطونية أن يزيد ثروة الفكر الصوفي، ويزوده بالمصطلح اليوناني مترجما إلى العربية أو معربا وليس فقط في علم النفع العادي، بل وأيضا في علم ما بعد الطبيعة، نجد أن المصطلح الذي يستخدمه للتعبير عن ظواهر الشعور، وملكات النقم، وميادين أو مقولات الكون الكبرى، الصادرة في ترتيب نزولي، من الواحد، والانتقال من الوحدة إلى التعدد، إلخ نقول أننا نجد أن هذا المصطلح بتألف من حدود مجازية، لا يفهم مدلولها إلا بالرجوع إلى نماذجه، اليونانية ولو اقتصرنا على الزهد والتصوف، لوجدنا أن الدور الأساسي في كليهما يقوم به الأفكار[2] الموجهة في الأفلاطونية المحدثة: وجود التطوع وجود سابقا أزليا، اتحاد النفس عرضا بالجسم نظريات التطهر (الكاثرسين) الزهد والتجلي، ومذهب الشتاء والاتحاد المحول.

على أن أهم شيء توصل إليه بلاتيوس حول مذهب ابن عربي هو أنه باطني صعب الفهم إذ أنه يتسم بالتلفيق والاستمرار (Sorentiso) (المستور والمستتر) نتيجة دخول مذهبه عناصر تنظرية من مصادر شديدة الاختلاف، ولو اندرجت كلها تحت قاسم مشترك واحد وهو الأفلاطونية المحدثة : فالاستمرار بدأ واضحا في بعض مؤلفاته (القصص، الفتوحات، المواقع، الأنوار) ويتمثل في استخدام ابن عربي مفردات ومصطلحات صعبة أضفت على مذهبه طابعا سريا أرستقراطيا لا يفقهها غير الخاصة، هذا ما دفعه إلى وضع معجم لها حتى يتيسر فهمها؛ لأنه عجز عن فهمها حتى المتضلعون في العربية وعلومها، وقد فاق بهذه

---

[1] بلاثيوس ابن عربي حيائه و مذهبه، ص 109. Avempace botanico, Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, Vols, N2, 1940, pp255-300

[2] والتوسع في قضية تأثير القدر الصوتي عامة وفكر اين عربي خاصة في الفكر التي يمكن العودة إلى كتابة عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن عبد الله الحسن، أثر العناصر التنجية في فكر يعش الشيعة الاثني عشرية. العبيكان النشرة الرياض. الحمدية ط1، 2017م،ص416.،

الخاصية المذاهب الصوفية النصرانية حتى أسماها وأصفاها.

وكما رأينا أيضا في موقف بلاثيوس تجاه أفكار ابن عربي وممارساته الصوفية، والتي رأى بأنها ليست إلا استنساخا لتلك الممارسات والطقوس والأفكار الصوفية المسيحية، إذ لم يقم ابن عربي سوى بإعادة صياغها وتشكيلها بما يتناسب مع الروح والمعتقد الإسلاميين، أخذا بالحسبان البيئة الشرقية ومتطلباتها الروحية، والتي ستنتقل بدورها فيما بعد إلى متصوفة نصارى لم يجدوا حرجا في تلقفها[1] .

وقد رد عدد من الباحثين العرب على هذا الطرح ومن بينهم المفكر المصري أبو العلا عفيفي الذي رأى بأن هناك فرقا واضحا بين مذهب ابن عربي، ومذهب أفلوطين، وهذا الفرق جوهري وسامي، والمذهبان مختلفان؛ حيث ينكر هذا الباحث أن نظرية الفيوضات الأفلوطينية في إحدى نظريات وحدة الوجود، أما بالشمسية النظرية ابن عربي في نظرية التجليات الإلهية كما أن فكرة الفيض عند أصحاب الأفلاطونية المحدثة تختلف في معناها عن فكرة الفيض عند ابن عربي ، ليخلص في الأخير إلى أن ابن عربي أقرب إلى هيجل منه إلى أفلوطين، وهيجل عاش بعد ابن عربي بستة قرون، ولو أنه يشير بتوصل كل من أفلوطين وابن عربي إلى نقص النتائج على الرغم من اختلاف فلسفتهما؛ لكن يبقى ابن عربي في نظره هو المفكر الأقرب إلى المنطق[2].

تطرق بلاثيوس أيضا إلى مؤلفات ابن عربي[3] ، وخرج حولها بمجموعة من الاستنتاجات والأحكام، وكان من بين هذه الأحكام آراء وانتقادات العادة الموجودة في هذه الكتب، كما ركز أيضا على دافع التأليف وفترة التأليف، وكم تطلب التأليف من وقت، ومن بين مؤلفات ابن عربي التي تناولها بلاثيوس نذكر الفتوحات المكية، ويرى أنه بمثابة الخلاصة الشاملة لكل مؤلفاته، وهو كتاب ضخم ليس من المعقول أن يكون قد كتبه في مدة محددة، قضي سنة 628ه/ 1230م ،كان يكتب في أوائل الجزء الرابع منه، ولكن من المحقق أيضا أنه كان في سنة 634ه/1236م يكتب خاتمة الجزء الثاني، ومن خلال هذا القول تفهم أن ابن عربي لم يكتب الفتوحات الملكية عن طريق التسلسل في الانتقال من جرة إلى أخر؛ وفي ذلك يرى بلاثيوس أن هذا العمل قد سبقته معمودات ودساتير قبل التحرير النهائي، أما سبب التأليف فيرجع إلى رغبته في تعريف صديقين له، وهما أبو محمد عبد العزيز التونسي، وعبد الله بدر الحبشي بما فتح الله عليه من إلهامات عند طوافه بيت الله العتيق في مكة، وبالجملة أثناء مقامه بأم القرى: ومن هنا جاء عنوانه: "الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية[4] .

---

[1] بلاثيوس ابن عربي حيائه و مذهبه، ص 263.

[2] أبو العلاء عفيفي، المرجع السابق، ص 17، 125، 125.

[3] اختلف الباحثين والمستشرقون في تفسيرها. قتي يكون نت عندها 300 واشتهر منها اثنان وهماا فصوص الحكم والفتوحات المكية.

[4] - El filosofo zaragozano Avempace, Revista de Aragón, I. Zaragosa, primero año, 1900, (N°1)pp193197 /(N°2) 234-238/(N°3)278-281/(N°4)338-340/ I Zaragoza, segundo año, 1901, (N°1) pp241246 /(N°2)301-303 /(N°3) 348-350.

ويقول بلاثيوس عن هذا الكتاب: "إنه لمن المتعذر أن نعطي فكرة تحليلية للمادة الضخمة التي حواها هذا السفر الذي يعتبر إنجيل التصوف الإسلامي ذلك أننا نجد هنا - كما هو الحال في سائر كتب فلاسفة المشائين من المسلمين، منهجا منطقيا بالغ الدقة، وكذلك في كتب التصوف الإسلامي وخاصة تواليف ابن عربي، فظها نجد موضوعات غير متجانسة في طبيعتها مجموعة في فصل واحد، دون مراعاة ما تقتضيه طبيعة المادة، والرابط بين الأشياء في هذه الكتب لا يخضع إلا الاعتبارات يفرضها بيان علوم أهل الباطن ولا أساس فلسفي أو اعتقادي لها[1].

فصوص الحكم، ويرى أن هذا الكتاب خلاصة مذهب ابن عربي في نظرية الاتحاد ووحدة الوجود، إذ عرض فيه أغلب نظرياته في وحدة الوجود على هيئة إلهامات، وفي هذا الكتاب توطيد شهرة ابن عربي بوصفه كاتبا صاحب رؤى بين الصوفية [2].

إنشاء الدوائر والجداول، وحسب بلاثيوس فإن فكرة كتاب إنشاء الدوائر والجداول اقترحها عليه أحد المتصوفة في تونس وهو الشيخ أبو محمد عبد العزيز، وقد شرح فيه ابن عربي مذهبه في الكون عن طريق الأشكال الهندسية الدوائر والجداول [3].

ديوان ابن عربي أو الديوان الأكبر: ويعتقد بلاتيوس بخصوص هذا الكتاب أنه ألفه بعد سنة 631هـ /1233م؛ لأن إحدى القصائد الواردة فيه تحمل هذا التاريخ، وهو مجموع من شعره، وفي كل القصائد الواردة فيه تشيع نفس لهجة الوجد الصوفي، وتتميز قصائد هذا الديوان بالبرودة المصطنعة، معظمها فائر تنقصها الحيوية والواقعية، وتكثر فيها الألاعيب اللفظية والمفارقات، وصنعتها الميتافيزينية نعسلها كل إلهام وحياة [4]

التفسير الكبير: يذكر بالاثيوس أنه لم يتمكن من اتمامه، وهو تفسير صوفي رمزي للقرآن أطلق فيه العنان للتأويل الرمزي المستور[5].

محاضرة الأبرار: وهو في الأدب والتاريخ، وقد ألفه بعد سنة هـ1226/623م، وقد قال عنه بلاثيوس بأنه نوع من الكشاكيل الأدبية، وإن كان يدور في فلك الزهد والتصوف الذي تنتسب إليه سائر كتبه[6].

---

[1] بالنشيا، المرجع السابق، ص 379.

[2] بلانيوس، اين عوني حياته ومذهبه، ص 88.

[3] Tratado de Avempace sobre la union del intelecto con el hombre, Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, Vol. 7, No 1, 1942, pp 1-48.

[4] بالنشياء المرجع السابق، ص377 .

[5] بلانيوس، اين عرني حياته ومذهبه، ص 92

[6] Asin Palacios, El filosofo zaragozano Avempace, Revista de Aragón I, No1, Zaragoza, 1900 ,p193/ Joaquin Lomba Fuentes, Asin Palacios y el filósofo zaragozano Avempace, Endoxa: Series Filosóficas Series Filosóficas, No6, Uned, Madrid, p55.

خاتمة

برز الاستشراق الإسباني الأكاديمي خلال القرن الثامن عشر بفضل جهود رجل شرقي جمع بين الروح الشرقية الأقرب إلى الإسلام، والمسيحية الأقرب إلى إسبانيا بعد خروجها من فلك الإسلام وهو الراهب اللبناني الماروني القادم من أرض الفينيقيين أوائل الشرقيين الذين أسسوا للحضارة الشرقية في شبه الجزيرة الإيبيرية، ومنذ هذه الحقبة أخذت النظرة العدائية الإسبانية تجاه الحقبة الأندلسية تتضاءل مما أدى إلى بروز تيارات معتدلة ومتقبلة ومعجبة بحقبة الثمانية قرون من بينها مدرسة بني كوديرا التي أنجبت المستشرق أسين بلاثيوس .

- لقد أدى المستشرقون الإسبان دورا تأرجح ما بين الإيجاب والسلب، حيث تجلى الجانب الإيجابي منه فيما قاموا به من جهود في المحافظة على هذا التراث من الضياع والتلف، ثم القيام بتحقيقه ودراسته وترجمته ونشره، وبهذا يكونون قد قدموا خدمة جليلة للباحثين والأساتذة والطلبة والقراء المتخصصين والمهتمين بالتراث والتاريخ الأندلسي، وكذا القيام بإنشاء مؤسسات ومراكز تهتم به وتسعى للحفاظ عليه على غرار مدرسة الدراسات العربية بمدريد وغرناطة، كما أن أغلبهم تعلم اللغة العربية وعمل على نشرها بين مواطنيه من المستشرقين، فكان كل مستشرق يأخذ العربية عن مستشرق، علاوة على ذلك فإن هؤلاء المستشرقين عملوا واجتهدوا في إبراز قيمة هذا التراث الفكري الصوفي ، والتعريف به خاصة بين أبناء جلدتهم .

- لقد بنى أسين بلاثيوس أبحاثه ودراساته انطلاقا من العاطفة القومية والدينية، فكان هذا التراث الصوفي والفكري الأندلسي ما هو إلا محلول امتزج فيه العنصر اليوناني واللاتيني والإيبيري بالعقيدة النصرانية، أما العنصر الإسلامي فإن دوره كان سطحيا، حيث إنه تأثر أكثر مما أثر، كما أن المنهج الذي غلب هؤلاء المستشرقون هو منهج التأثير والأثر، وهكذا يكون انتماءهم إلى المدرسة المعتدلة والمعجبة بفترة الوجود الإسلامي في الأندلس هو في الحقيقة انتماء نسبي، كما يمكن القول عن هؤلاء المستشرقين أنهم وقعوا في بعض الأوقات تحت تأثير مستشرقين أوروبيين متعصبين من أمثال رينان (صاحب فكرة تفوق العرق الأري)، ورينهارت دوزي (الذي يكن عداء دفينا للإسلام)، وكذا مواطنهم خافيير سيمونيت (ذو العصبية الدينية والقومية)، من دون شعور، وإن كانوا يختلفون معهم في الكثير من القضايا.

-استطاعت الآراء والنظريات التي طرحها اسين بلاثيوس أن تمارس تأثيرها في العالم العربي والإسلامي، حيث وجدت لها أنصارا ومتابعين من الباحثين، مما يدل على أن العديد من البحوث والدراسات لا تزال خاضعة للرؤية الاستشراقية في الطرح، وحتى وإن كان هناك من رفض هذه الآراء والنظريات بسبب توجهاتها القومية والدينية فإنها تحولت وشكلت نقاط ومحاور بحث لا تزال محل نقاش، كما استطاعت نظرياتهم وأراءهم أن تفرض وجودها في أوساط المستشرقين عامة والإسبان خاصة، فقد رأينا كيف أن أبحاث آسين بلاثيوس قد دفعت بباحثين إسبان وغير إسبان إلى مواصلة البحث في القضايا التي أثارها مثل قضية الأصول الإسلامية للكوميديا الإلهية التي أثارت الرأي في مختلف أنحاء

بقاع العالم وخلقت جدلا ما بين مؤيد ومعارض.

-إن التراث الفكري الأندلسي في الفلسفة والتصوف وعلم الكلام والمنطق والأدب هو تراث أندلسي مستقل؛ ولكنه يرتبط بالحضارة الإسلامية أكثر من أي شيء آخر، شأنه في ذلك شأن التراث العربي المصري، والشامي، والعراقي، والمغاربي؛ فجميعها تشكل التاريخ الحضاري العربي الإسلامي، ولا أحد ينكر بأن الفكر الأندلسي قد أسهم فيه المسلمون، والنصارى، واليهود جنبا إلى جنب في ظل سياسة التسامح والعيش المشترك؛ وهذا راجع إلى أن الدور الريادي والقيادي فيه كان للمسلمين، فهم من كانوا من وراء توفير الظروف الملائمة لتشكل وتطور هذا التراث الفكري، كما أن أهم عامل هو اللغة العربية وهي اللغة التي كتب بهاء وبالتالي فإنها تجعل منه عربيا أكثر مما هو إسباني.

-إن الخطأ الجسيم الذي ارتكبته إسبانيا هو اضطهاد المسلمين، واليهود وطردهم ما عرض اقتصادها للتدهور نتيجة فقدان تلك الثروة البشرية، وبهذا تكون قد انتهجت منهجا معاكسا تماما للمنهج الذي سارت عليه دولة الإسلام في الأندلس، القائم على التسامح والتعايش وتقبل الأخر بغض النظر عن عرقه أو لونه أو دينه وإشراكه في مختلف النشاطات الإنسانية، وإن كانت إسبانيا اليوم قد أعادت بعض الاعتبار لليهود بالاعتذار منهم والسماح لهم بالعودة فإنها لم تفعل ذلك مع الأندلسيين المطرودين، ونحن نتساءل هل هذا التجاهل هو استمرارية للنظرة التاريخية؟ أم يرتبط بقضايا الحاضر خصوصا، والصورة النمطية السلبية للعرب والمسلمين في الغرب؟.

-إن ما قدمناه في هذه المداخلة ليس إلا محاولة متواضعة حاولنا من خلالها تقديم صورة حول نظرة مستشرقي إسبانيا إلى التراث الفكري الأندلسي، وإن البحث في هذا الموضوع شاسع جدا، فما قمنا بطرحه لا يساوي إلا قطرة في بحر، ونتمنى أن يقوم باحثون أخرون بمواصلة البحث والتعمق أكثر في الموضوع، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين الذي نسأله السداد والتوفيق.

الرؤية التاريخية "الاستشراقية" لتصوّف " ابن مسرّة الجبلي"

بقلم

د. سليمان جبار

جامعة مصطفى اسطمبولي - معسكر - الجزائر

slimananas@hotmail.fr

مقدمة

عكف المستشرقون على دراسة التصوف الإسلامي، وانبرت أقلامهم تكتب فيه، مستندين إلى مناهج عدة، فأخرجوا للعالم منتجاتهم بشتى اللغات، في نشأته وتاريخه وتطوره، ومصطلحاته وألفاظه، وطبقات رجاله وشيوخه...حتى برز متخصصون فيه أمثال "نيكلسون"، "ماسينيون" و "بلاثيوس" هذا الأخير الذي أفنى جزءا غير يسير من حياته في دراسة تصوف" ابن العربي" وفكره.

التعريف بالموضوع: تعتبر الأندلس أقرب جغرافيا لأوروبا (منشأ الاستشراق) إذا ما قيست ببقية بلاد العالم الإسلامي، وقد عمّر الإسلام فيها زهاء الثمانية قرون، وتوصف هذه الحقبة بأنها: "مادة تاريخية دسمة للمستشرقين" فقد أمعنوا النظر واجتهدوا في دراسة تراث الإسلام بمكوناته: العقائدية والروحية والتشريعية والسلوكية، واسترعاهم في المكون السلوكي تميز التصوف الأندلسي عن نظيره في بلاد الشرق الإسلامي.

والموضوع الذي نبحثه هو جزء من هذا الكل، يعرّفنا عمّا كتبه المستشرقون (مع قلّتهم) عن شيخ من مشائخ التصوف كانت له طريقته وأتباعه وأشياعه في بلاد الأندلس، وهو "محمد بن عبد الله بن مسرّة الجبلي".

أهميته: تأتي أهمية هذه الدراسة في ظل ما يذاع ويشاع من طرف الاستشراق الكلاسيكي والمعاصر، وما يساق أولا من شبهات حول التراث الإسلامي عموما، والتصوف خصوصا، لإبعاده عن حقيقة الإسلام وأصوله ومنابعه، وربطه بغيره من الديانات والفلسفات والأفكار، وما يلصق ثانيا بسير أربابه وشيوخه، وباعتبار" محمد بن مسرة" من أوائل الذين أرسوا دعائم التصوف في بلاد الأندلس، قبل " ابن العربي" و" ابن سبعين" وغيرهم، كان لزاما علينا معرفة حجم وطبيعة تواجده كصوفيٍّ في كتابات المستشرقين التاريخية.

إشكالية البحث: معلوم لدى الدارسين أن التصوف الإسلامي في بلاد المغرب له ميزاته وخصائصه التي تجعله مختلفا بعض الشيء عن نظيره في الشرق الإسلامي، ولا بد أن هذه الميزة تعود بالأساس إلى شيوخه الذين يضعون أصول الطرائق، لذلك التفتت إليهم أنظار المستشرقين، فكتبوا حول حياتهم وفكرهم وطرقهم وأتباعهم وخصومهم...وشكّل هذا

منظورا تاريخيا استشراقيا، يتسع ويضيق حسب الشخصية محلّ الدرس، ويبرز بين هؤلاء الشيوخ "محمد بن مسرة" الذي كان له تأثيره اللافت في قرطبة وغيرها.

فما هي طبيعة الحضور التاريخي "لمحمد بن مسرة الجبلي" في دراسات المستشرقين؟ وهل يمكننا أن نكشف عن خصائص تصوّفه من خلال كتاباتهم التاريخية تحديدا؟

الدراسات السابقة: طالت يدنا ونحن نحضّر مراجع هذا البحث دراسةٌ خُطت بقلم صاحبتها الدكتورة "نصيرة طيطح"، وهي عبارة عن مقالة موسومة بـ: " ابن مسرة الأندلسي وإشكالية العقيدة والسلطة" وهي مقالة فلسفية الملمح، ولكن جوهرها تاريخي تكشف عن جزئية من تاريخ الفكر الفلسفي في بلاد الأندلس، من خلال معالجة موقف السلطة الأموية من الفكر المسرّي على سبيل المثال، وقد وجدنا بعض الآراء الاستشراقية مبثوثة في جوانب هذا المقال، وشكل هذا نقطة تقاطع بين بحثنا وبين مقالها.

ومقال ثانٍ موسوم بـ: " هل كان ابن مسرة فيلسوفا؟" لـ: "بيلار غاريدو كليمنتي" الأستاذة بجامعة مورسيا الإسبانية، وقد عرضت فيه لاثنين من أعمال ابن مسرة، تقف على مختلف آراء المختصين في تحليل طبيعة الخطاب المسرّي، وهل يقرأ هذا الخطاب على أنه فلسفة أم تصوف؟

منهج المعالجة: اقتضى منا البحث أن نتخير نماذج من مستشرقين كتبوا في تاريخ الإسلام عموما وفي تاريخ الفلسفة الإسلامية خصوصا، وقمنا باعتماد **منهج الاستقراء** لتتبع سيرة "ابن مسرة" أو مدرسته، وقمنا بجمع آراء المبرزين منهم ثم حاولنا استخراج الرابط الكلي العام بين تلك الآراء لنضعها تحت مسمىً واحد، وفي المناقشة استندنا إلى **منهج المقارنة** ببين الكتابات الاستشراقية من جهة، وبينها وبين الكتابات التاريخية الإسلامية (خاصة التي كتبت في تاريخ الأندلس).

التقسيم: قمنا بهيكلة البحث إضافة إلى المقدمة في أوله والخاتمة في آخره إلى ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: مفهوم الإستشراق.
- المبحث الثاني: ترجمة لابن مسرة الجبلي.
- المبحث الثالث: المنظور الاستشراقي التاريخي لـ: "ابن مسرة" ومناقشته.

ونلتزم كما نتعهد أننا أعددنا هذه الورقة البحثية الموسومة بـ:" الرؤية التاريخية "الاستشراقية" لتصوف "ابن مسرّة الجبلي". للمشاركة بالخصوص في الملتقى الموقر المعنون بـ: "تصوف الغرب الإسلامي في الدراسات الاستشراقية" لا لغيره، ولم نستل مضمونها من رسالة أو مذكرة أو مقال، والله من وراء القصد.

المبحث الأول: مفهوم الاستشراق

المطلب الأول: المعنى اللغوي للاستشراق:

من "شرق"، وفي لسان العرب:" شرق: "شَرَقت الشمس تَشْرُق شُرُوقًا وشَرْقاً: طَلَعت، واسم الموضع: المَشْرِق...وشرَّقُوا ذهبوا إلى الشرق، وكل ما طلع من المَشْرق فقد شرق".[1] " والتَّشرِيقُ: الأخذ في ناحية المشرق، يقال: شتان بين مُشرِّق ومُغرّبٍ"[2]

كما أن هناك مدلولات معنوية لكلمة " شرق" في غير اللغة العربية، تخرج عن إطار الجهة والمكان، ففي اللاتينية وهي لغة العالم الأوروبي قديما "تعني كلمة "oriant": يتعلم أو يبحث عن شيء ما"، وفي الفرنسية تعنى كلمة "Orienter": "وجّه أو هدى أو أرشد"، "وبالإنجليزية "Orientation"، و"orientate": تعني "توجيه الحواس نحو اتجاه أو علاقة ما في مجال الأخلاق أو الاجتماع أو الفكر أو الأدب نحو اهتمامات شخصية في المجال الفكري أو الروحي."[3]

المطلب الثاني: التعريف الاصطلاحي:

يُرجع المستشرق الألماني "رودي بارت"[4] الاستشراق إلى العصر الوسيط[5]، ويقدم تعريفا له بقوله:" علم الشرق أو علم العالم الشرقي" [6]وهذا تعريف نصفه بالواسع والمطلق؛ لأنه يدخل كل الشرق ـ قديما وحديثا ـ ويجعله في جهة واحدة، ويلغي الغرب " الأندلس مثلا" التي تعلمت " أوروبا" منها، هذا ما جعل ـ ربما ـ الأستاذ "حمدي زقزوق" يذهب إلى تخصيص الاستشراق بقوله:" هو الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته وآدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته وحضارته بوجه عام"[7].

وقد لاحظنا في خلال بحوثنا في الاستشراق والمستشرقين، عُسر وضع مفهوم محدد للاستشراق يتناسب مع الإطلاق والتقيد جهة ومكانا، قِدما وجدّة، فاقتبسنا له مفهوما حضاريا نقول فيه: "هو كل دراسة للعالم الإسلامي في بيئته وعصره، لغة وتاريخا، عقائداً

1ـ لسان العرب، ابن منظور، ج4، ص 2244. مادة: "شرق".

2ـ مختار الصحاح، الرازي، ص 170.

3 ـ ينظر: الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين، الشاهد، ص 197، أيضا: قاموس فرنسي عربي، مركز الدراسات والأبحاث، ص 586. أيضا: معجم المصطلحات الألسنية، مبارك، مبارك، ص 206.

4 ـ **رودي بارت: (Rudi paret)** 1983م ـ 1901م: مستشرق ألماني، ولد بنواحي الغابة السوداء جنوب ألمانيا... دخل جامعة" توبنجن" تتلمذ في الدراسات العربية، حصل منها على الدكتوراه الأولى سنة 1924م، ثم على دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة... ارتبط اسمه بترجمة القرآن الكريم، فترجم القرآن الكريم إلى اللغة الألمانية... وله رسائل منها" محمد والقرآن"، " الإسلام والتراث الثقافي اليوناني" = ينظر: [**موسوعة المستشرقين**، عبد الرحمن بدوي، ص ص: 62، 63].

5 ـ **العصر الوسيط:** الحقبة الواقعة بين العصور القديمة، والأزمنة الحديثة في أوروبا. = [معجم اللغة العربية المعاصرة، عمر أحمد، ج3، ص1508].

6ـ الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، بارت، رودي، ص 17.

7 ـ الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، زقزوق، محمود حمدي زقزوق، ص 18.

وعوائداً، ثقافةً وأدبًا". ويدخل في هذا المفهوم "الاستشراق الجديد". والمستشرق: هو كل عالم غربي يهتم بدراسة ذلك كله، أو جانبا من جوانبه.

المبحث الثاني : ترجمة لـ: "ابن مسرّة الجبلي "

محمد بن عبد الله بن مسرَّة بن نجيح، من أهل قرطبة، يكنى " أبا عبد الله"، قيل ولد ليلة الثلاثاء في الثلث الأول من الليل، لسبع مضين من شوال، سنة تسع وستين ومئتين، وقيل توفي يوم الأربعاء بعد صلاة العصر، ودفن يوم الخميس بعد صلاة العصر، لخمس خلون من شوال سنة تسع عشرة وثلاث مئة، وهو ابن خمسين سنة وثلاثة أشهر، سمع من أبيه، ومن محمد بن وضاح، والخشني، وخرج إلى المشرق في آخر أيام الأمير عبد الله رحمه الله، اتهم بالزندقة، فاشتغل بملاقاة أهل الجدل وأصحاب الكلام والمعتزلة، ثم انصرف إلى الأندلس فأظهر ورعا ونسكا، وكان يقول بالاستطاعة، وانفاذ الوعيد، ويحرف التأويل في كثير من القرآن، وكان مع ذلك يدعي التكلم على تصحيح الأعمال ومحاسبة النفوس على حقيقة الصدق[1].

ويقال: أنه خرج فارا إلى المشرق لما اتهم بالزندقة لإكثاره النظر في فلسفة "أبيذقليس"[2] ولهجه بها، ولما عاد إلى الأندلس اختلف الناس إليه واغتروا بظاهره، وسمعوا منه، ثم ظهروا على معتقده وقبح مذهبه فانقبض عنه بعض ولازمه بعض، ودانوا بنحلته، وكان له لسان خلوب يتوصل به إلى مراده.[3]

ويظهر من خلال ترجمة ابن مسرة في عدة كتب أنه كان صاحب فصاحة وعلم بفنون الكلام، متمكن من ناصية الخطابة، "وله طريقة في البلاغة، وتدقيق في غوامض إشارات الصوفية، وتواليف في المعاني، روي أنه كتب إلى أبي بكر اللؤلؤي يستدعيه في يوم مطر وطين:

أقبل فإن اليوم يوم دجن .... إلى مكان كالضمير المكنى

لعلنا نحكم أدنى فن ...... فأنت عند الطين أمشى منى"[4]

---

1 ـ تاريخ علماء الأندلس، ابن الفارض، ج2 ص ص : 55، 56.

2 ـ **أنباذوقليس:** ولد 490 ق.م، وتوفي سنة 319، وقد نشأ في أغرينتا، حكيم كبير من حكماء اليونان، وهو أول الحكماء الخمسة المعروفين بأساطين الحكمة، وأقدمهم زمانا، وقد كان في زمن داود النبي عليه السلام، على ما ذكره العلماء بتواريخ الأمم، وقيل أنه أخذ الحكمة عن لقمان الحكيم بالشام، ثم انصرف إلى بلاد اليونان فتكلم في خلقة العالم بأشياء تقدح ظواهرها في أمر المعاد فهجره بعضهم، ومن الفرقة الباطنية من يقول برأيه وينتمي في ذلك إلى مذهبه، ويزعمون أن له رموزا قلما يوقف عليها، والمشتهر من أمره أنه ذهب إلى الجمع بين معاني صفات الله تعالى وأنها كلها تؤدي إلى شيئ واحد، وأنه إن وصف بالعلم والجود والقدرة فليس هو ذا معان متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفة بل هو الواحد بالحقيقة الذي لا يتكثر بوجه ما أصلا، بخلاف سائر الموجودات.= ينظر: [إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي، ص ص: 19، 20. جمال الدين علي بن يوسف، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1426هـ 2005م.] أيضا: [الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص ص: 379، 380.].

3 ـ إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي، ص 20.

4 ـ بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، الضبي، تحت رقم 164، ج1، ص120.

المبحث الثالث: المنظور التاريخي "الاستشراقي" لـ: "ابن مسرّه" ومناقشته

المطلب الأول: فلسفة وليست تصوفا: لا نكاد نجد في ما قرأناه من كتب المستشرقين التي بين أيدينا ذكرا لنعت" صوفي" عن ابن مسرة إلا قليلا؛ بل كل الإشارات تصب في أنه كان فيلسوفا، أو بالأحرى " ناقل فلسفة"، وتبدأ فصول الفلسفة معه منذ كان صغيرا، كما ذكر المستشرق الإسباني "آنخل بالنثيا" في "تاريخ الفكر الأندلسي" قائلا: " كان محمد بن مسرة القرطبي، أول مفكر أصيل أطلعه الأندلس الإسلامي، وكان يستر آراءه وراء نسكه وزهادته، وقد ذكر أنه كان لأبيه صديق هو " خليل الغفلة" وهو الذي علم محمدا علوم الدين والفلسفة"[1]، ويُرجع "بروكلمان"[2] الفضل في إثارة اهتمام الأندلسيين بمسائل الفلسفة إلى ابن مسرة القرطبي، الذي كان يرأس حوالي سنة 900 حلقة من الطلاب والمريدين تجتمع إليه في إحدى الصوامع القائمة على منحدرات جبل قرطبة " جبل العروس"[3] ويرى " دي بور" خلال كلامه عن تاريخ الفلسفة في الغرب الإسلامي، أن الناس كانوا بعيدين عنها، حتى جاء "ابن مسرة" يقول في ذلك: "ولم تكن موجة التفلسف الأجوف قد أفسدت عقول أهل المغرب؛ فحينما[4] حضر عبد الله بن مسرة القرطبي إلى بلاد الأندلس في عهد عبد الرحمن الثالث يحمل الفلسفة الطبيعية"[5].

المطلب الثاني: خصائص فلسفة "ابن مسرة".

أولا: اعتزالية: نقل "كوربان"[6] في "تاريخ الفلسفة الإسلامية" أن والد أبا مسرة كان وراء تأثر ابنه بالعقيدة الاعتزالية، حيث يقول:ـ" إن هذا الوالد بتعشّقه النظر في أمور اللاهوت، ولاتصاله في الشرق بحلقات المعتزلة والباطنية، حرص على أن ينقل إلى ولده الملامح الروحية التي تميزت بها شخصيته الخاصة، وأن يطلعه على المذهبين الباطني والمعتزلي"[7]،

---

1 ـ تاريخ الفكر الأندلسي، آنخل جنثالث بالنثيا، ص 330.

2 ـ **كارل بروكلمان** (Carl Brockelmann) (1868/09/17ـ 1956/05/06م): ولد في مدينة روستوك، الألمانية، وكان أبوه تاجرا، اهتم بالأدب العربي وباللغات السامية عموما، وبالتاريخ الإسلامي، والتحق بجامعة روستوك، ودرس الفيلولوجيا والتاريخ، والشرقيات، وعين أستاذا في كرسي جامعة كينجز برج، من آثاره: "تاريخ الأدب العربي" و"علم اللغات السامية" و"موجز النحو المقارن للغات السامية" " = [موسوعة المستشرقين، بدوي، ص ص 98، 105].

3 ـ تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان، ص 300.

4 ـ وجدنا ها في الترجمة بهذا، ولا يستقيم معناها هكذا، وربما قصد بها: " حتى حضر"

5 ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ص 364.

6 ـ **هنري كوربان (HenryCorbin)** (1903/04/14ـ 1978/10/07م): كان اهتمامه بالفلسفة الإشراقية عند السهروردي ومن سار في هذا الاتجاه، من أسرة بروتستنتية في مقاطعة نورما ندي بفرنسا، أتقن اللاتينية واليونانية والألمانية وألم باللغة الروسية، درس الفلسفة في كلية الآداب بالسوربون، اشتغل بعد تخرجه محافظا في المكتبة الوطنية بباريس. من آثاره: رجمة لكتاب "مؤنس العشاق" للسهروردي، "التخيل الخالق في تصوف ابن عربي""= [موسوعة المستشرقين، بدوي، ص ص: 482، 485].

7 ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ص 330، أيضا: الفكر الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية، ميغيل كروز هيرنانديس، ص 1090.

وعند "آنخل" لم يكن الاعتزال فكرا وعقيدة لدى " ابن مسرة"؛ بل كان فعلا وممارسة وسلوكا له في حياته، فقد قرّر أنه كان يعيش مع تلامذته في معتزل كان يملكه بجبل قرطبة، ولم تلبث الأراجيف أن انتشرت حول طبيعة تعاليمه، فقيل: أنه كان يلقن تلامذته بدعة الاعتزال.[1]، كما يؤكد " ميغيل فيرنانديس" ذلك بقوله: " إن فكر ابن مسرة عبارة عن تركيب للمبادئ المعتزلية المتعلقة بالوحدة الإلهية، والعدل الإلهي، والقدرية مع النظريات والتطبيقات الصوفية"[2] وخلال كلام " إزابيل فييرو" عن الزندقة والبدع في الأندلس، قالت: " كان محمد بن مسرة أحد ثمانية أندلسيين اتهموا بالزندقة بين القرنين الثاني والخامس الهجريين، وجاء اتهامه بالزندقة لأنه نادى بآراء المعتزلة، وهناك أدلة تظهر أنه اتهم بذلك أثناء شبابه قبل أن يطوّر مذهبه الصوفي بعد ترحاله للمشرق"[3]

ثانيا: باطنية غنوصية[4]: هذا التوصيف نجده عند المستشرقين الذين أرّخوا للفكر الإسلامي في الأندلس عموما، ولفكر ابن مسرة خصوصا، فـ: " كوربان" يرى أن: " المدرسة المسريّة تقوم في أهميتها على عاملين: أحدهما أنها تمثل في الطرف الغربي من العالم الإسلامي، ذلك الإسلام الباطني الذي عهدناه في الشرق وكان له تأثير بيّن، نلاحظ من واقع هذه المدرسة أهمية الدور المعطى لتعليم "أمبيذقلس" المتحول إلى داعية للحكمة اللّدنية، وذلك في الطرفين المشرقي والمغربي للباطنية في الإسلام، ويطيب من جهة أخرى لـ " أسينوس بلاسيوس" أن يرى في تلامذة ابن مسرة متممين للغنوص الذي قال به بريسيلين" في القرن الرابع، فإذا ما أبقينا من هذا الغنوص على الملامح الأساسية المهمة[5]، فإن هذه الملامح

---

1 . ينظر: تاريخ الفكر الأندلسي، آنخل جنثالث بالنثيا، ص 330، أيضا: تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ص 330.

2 . الفكر الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية، هيرنانديس، مرجع سابق، ج 2، ص 1090.

3 . الزندقة والبدع في الأندلس، ماريا إيزابيل فييرو، من كتاب: الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحرير: سلمى سلمى الجيوسي، ج2 ص 1249.

4 . ***الباطنية:** هم الذين قالوا: أن لكل ظاهر باطن، ولكل تنزيل تأويل، ويسمون القرامطة والمزدكية، والتعليمية والملحدة، وهم يقولون: نحن إسماعيلية لأنا تميزنا عن فرق الشيعة بهذا الإسم، وخلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنفوا كتبهم على ذلك المنهج، وقالوا في الباري تعالى: إنا لا نقول هو موجود ولا موجود، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، وكذلك في جميع الصفات فإن الإثبات الحقيقي يقتضي شركة بينه وبين سائر الموجودات وذلك تشبيه، فلم يمكن الحكم بالإثبات المطلق والنفي المطلق. = ينظر: [الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص ص: 201 حتى 205].

* **الغنوص:** Gnose: في أساسه معرفة أشياء دينية تسمو على مستوى عامة المؤمنين، أو على مستوى العقيدة الرسمية، وكان للمسيحية غنوصها في القرنين الثاني والثالث الميلادي، ثم تحول الغنوص إلى المعتقدات السرية والخفية؛ بل الملحدة أحيانا.

* **الغنوصية:** Gnosticisme: مذهب تلفيقي يجمع بين الفلسفة والدين، ويقوم على أساس فكرة الصدور، ومزج المعارف الإنسانية بعضها ببعض، ويشتمل على طائفة من الآراء المضنون بها على غير أهلها، وفيه تلتقي الأفكار القبالية بالأفلاطونية الحديثة وبعض التعاليم الشرقية كالمزدكية والمانوية، وكان له أثره في التفكير الفلسفي في المسيحية والإسلام" = [المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص 133].

5 . **يقصد بالملامح الأساسية:** فكرة المادة الشاملة التي مازالت خالدة خلود الله، والمصدر الإلهي للنفس، وأن =

جميعا نجدها في الواقع عند ابن مسرة ومدرسته."[1]

إن التحول الذي نقرأه في الحياة الفكرية لابن مسرة على لسان المستشرقين، هو خروجه من قرطبة إلى مكة، والذي يظهر أنه كان هروبا، وفي هذا الخروج احتك بالمدارس المشرقية[2]، وامتزجت فلسفته بالتصورات الباطنية، يقول " آنخل بالنثيا" : " وقد خاف ابن مسرة على نفسه، فزعم أنه خرج إلى الحج وهرب من قرطبة ـ على إثر ما فعله الفقيه " أحمد بن خالد" المعروف بالحباب، إذ كتب صحيفة اتهم فيها رأيه وعقيدته، وكان فقيها مشهورا في الأندلس ـ وسمع في مكة من "أبي سعيد بن العربي" وكان يتكلم في الباطنية ويعلم دقائق أسرار الصوفية وآرائهم الإشراقية".[3] ونقرأ عند "بروكلمان" في خلال هذا الخروج أن سببه هو اتهامه بالزندقة، وأنه كان يواجه مشكلة مع سلطة قرطبة، حين يقول: " ليعود إلى الوطن بعد ارتقاء عبد الرحمن الثالث عرش قرطبة، فيواصل نشاطه التعليمي حتى وفاته سنة 913م.[4] والسبب في عودته عند "كوربان" تميّز عهد هذا الخليفة السياسي بشيء من الحرية المدنية والدينية.[5]

والظاهر أن "ابن مسرة" كان يأخذ بـ "التّقية" في نشاطه التعليمي بعد عودته، إلى قرطبة، وهو الذي عبر عنه نفس المستشرق بـ " الحذر" الذي أفاده من اتصاله بالحلقات الباطنية في المشرق، و" الحجاب" الذي كان يخفي وراءه حقيقة مذهبه[6]، وأخذ يقرأ دروسه ويعرض المسائل العويصة بطريقة بارعة وتعبير بليغ، ويبدو لمن لم يتعمق في ذلك العلم كأنه يتكلم برأي أهل السنة، في حين كان يفتح بكلامه مغاليق الأسرار لطلبته.[7]

وقد ذكر "ابن الآبار" في ترجمة " حي بن عبد الملك" من أهل قرطبة رواية نجدها في كتب المستشرقين، وهي أن ابن مسرة كان يعلم أتباعه كتبه التي ألفها، ومن بين أولئك التلاميذ واحد امتاز بحدة الذكاء والنشاط، وهو: " حي بن عبد الملك" وكان قريب الجوار منه في معتزله، ولما وضع ابن مسرة كتابه "التبصرة" ـ ولم يكن يخرج كتابا حتى يتعقبه حولا كاملا ـ احتال "حي" فيه حتى أخرجه دون إذنه ورأيه، ونسخه ثم صرف الأصل، وأتى بالنسخة لابن مسرة فأراه إياها، وقال: تعرف هذا الكتاب؟ فلما تصفّحه قال: لا نفعك الله به، ولم يخرج كتاب التبصرة بعد ذلك إلى أحد[8]

=اتحادها بالجسد جاء نتيجة لإثم ارتكبته في العالم الآخر، ثم قضية خلاصها وعودتها إلى موطنها نتيجة للتطهير الذي يصبح ممكنا بفضل مواعظ الأنبياء. = ينظر: [تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ص 329.]

1 ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ص 329.

2 ـ ينظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ص 330.

3 ـ تاريخ الفكر الأندلسي، آنخل جنثالث بالنثيا، ص 330.

4 ـ تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان، ص 300.

5 ـ ينظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ص 331.

6 ـ المصدر نفسه، ص ص: 330، 331.

7 ـ تاريخ الفكر الأندلسي، آنخل جنثالث بالنثيا، ص 330.

8 ـ التكملة لكتاب الصلة، ابن الآبار، ج1، ص ص: 233، 234. وتنظر الرواية في: تاريخ الفكر الأندلسي، آنخل بالنثيا، ص 330.

وأما طريقته التي سنها لأتباعه فلم تكن معروفة أو ظاهرة، يقول "آنخل": فقد عاشت هذه الجماعة الصغيرة حياة مقفلة لا يعرف من تفاصيلها شيء على وجه التحقيق، فزعم بعض الناس أن أفرادها يعيشون وفق طريقة صوفية قررها لهم ابن مسرة، وقد كانوا يتظاهرون أمام الفقهاء بمظهر يخالف ما كان عندهم من النحو في آرائهم نحو المذاهب العقلية، ولكن الذي لا شك فيه أنه كانت لهذه الجماعة طريقتها وأنها كانت تشبه الطرق الصوفية التي سار عليها ذو النون" الإخميمي المصري، و "النهرجوري"، وقد انتهى الناس إلى الانقسام في أمرهم إلى فرقتين: فرقة تبلغ به مبلغ الإمامة في العلم والزهد، وفرقة تطعن عليه بالبدع لما ظهر من كلامه في الوعد والوعيد وبخروجه عن العلوم المعلومة[1].

وهذه الميزة (أقصد الباطنية الغنوصية) أثارت ضد ابن مسرّة حفيظة فقهاء الأندلس، واتهموه وكان مصدر اتهام الفقهاء، واتهموا تلامذته[2]، وعندما عرفت كتبه واطلع عليها الناس الناس ثارت مشاعرهم ضدها، وسرعان ما انتقلت إلى غير قرطبة من المواضع، ووصلت المشرق فأنكرها نفر من علماء الجماعة المتمسكين بالمأثور، ولكن يبدو أن العلماء لم يقولوا بأن ما فيها منحرف عن النهج الصحيح، ومات ابن مسرة في قرطبة وشيع إلى قبره باحترام من خصومه وإجلالا من أتباعه"[3].

ثالثا: أمبذوقلية وأفلاطونية حديثة[4].

يرى " آنخل بالنثيا" أن سبب ثورة الناس ضد ابن مسرة، أنه كان ينشر آراء أنباذقليس، التي تنحو نحو وحدة الوجود، وتكاد تكون فلسفة إلحادية، يقول: " ومحور مذهبه كله آراء أمباذقليس، وليس المراد هنا أمباذقليس الحقيقي؛ بل أمباذقليس زائف عرفه المسلمون عن طريق أساطير تزعم أنه عاش في عصر داود عليه السلام[5]، وأنه أحاط بعلم سليمان واليونان جميعا. ويقضي بوجود مادة روحانية يشترك فيها جميع الكائنات عدا الذات الإلهية".[6] وإن كان امتزاج فلسفة ابن مسرة بالباطنية كان بسبب رحلته إلى مكة واتصاله بـ: "أبي سعيد بن العربي" فإن سبب امتزاجها بأفكار أمبذوقليس غير وارد، ولا يزال من المتعذر

---

1 . ينظر: تاريخ الفكر الأندلسي، آنخل بالنثيا، ص 330.

2 . تقول " إيزابيل": " إن أتباع ابن مسرة لم يتهموا بالزندقة بشكل محدد، أو أنه لم يتم استعمال هذه الكلمة في المراسيم التي أصدرها ضدهم الخليفة عبد الرحمن الثالث، وحفلت بكلمات من نوع: بدعة، هوى، فتنة، ضلال وإلحاد، ومنحوا فرصة التوبة، التي لم تكن تتاح للمتهمين بالزندقة" = [الزندقة والبدع في الأندلس، ماريا إيزابيل فييرو، مرجع سابق، ص ص: 1249، 1250]

3 . تاريخ الفكر الأندلسي، آنخل جنثالث بالنثيا، ص 330.

4 . **افلاطونية حديثة:** Néo- Platonisme: مذهب أفلوطين وأتباعه، وأساسه القول بالواحد الذي صدر عنه الكثرة، وفيه نزعة صوفية تمزج الفلسفة بالدين، وقال بالمذهب مدرسة الإسكندرية من القرن الثالث إلى السادس الميلادي، ويمتاز بالنزعة التوفيقية بين الآراء الفلسفية المختلفة، مع الاعتداد بأفلاطون خاصة" [المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص 18.]

5 . بينا ذلك سلفا عند القفطي والشهرستاني، ص 06.

6 . تاريخ الفكر الأندلسي، آنخل جنثالث بالنثيا، ص 330، أيضا: تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ص 331.

على "بروكلمان" أن يقرر: "كيف وصلت إلى علم ابن مسرة الميتافيزيقة المنسوبة إلى أمبيذقليس، والملقحة بالأفلاطونية الجديدة، والحق أن نظرية الفيض[1] التي تقول بصدور العالم عن الموجود الأول، أي الله، بواسطة العقل والنفس الكلية والكون قد قادته إلى الاعتقاد بأنه يتعين على النفس الإنسانية أن تعاود سلوك هذا الطريق، ومن هنا لا يختم الموت مصيرها، ولما كانت هذه الطريق إلى الكمال تسلك، أحسن ما تسلك، جماعة فقد نشأت في عدد من المدن الأندلسية، حلقات على غرار حلقة قرطبة، ظلت تنعقد رغم اضطهاد السنة، حتى القرن الثالث عشر"[2].

المطلب الثالث: مناقشة للمنظور الاستشراقي.

يتبين لنا من خلال جولتنا في الكتابات الاستشراقية الآنفة عن ابن مسرة وفكره وإن كانت قليلة، مجموعة من التساؤلات والإشكالات والأفكار نجمعها في النقاط التالية:

أولا: لا يمكن أن ننفي عن ابن مسرة التصوف، كما لا يمكن القول بأنه كان فيلسوفا خالصا، لقد بدأ حياته متصوفا، وأنهاها كذلك، وكان له بينهما تأثير في العامة والخاصة، وإن كان من المستشرقين من يرجع إليه السبق في نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس؛ فإن من المفكرين الغرب من يرجع إليه الفضل في نشأة أول حركة صوفية مشهورة بالأندلس في القرن الثالث الهجري، والتي أرست مرجعية ضامنة للاستمرارية، وخطا سالكا معترفا به[3].

وشهد له "ابن عربي" في "الفتوحات" بأنه من أكبر أهل الطريق علما وحالا وكشفا[4]، ولقد تأثرت مدرسته بمدرسة ابن مسرة، ذلك أنها أصبحت عاصمة الفكر الصوفي في إسبانيا[5].

ثانيا: كما أنه لم يثبت في الكتابات الاستشراقية وكتابات المسلمين، أن ابن مسرة قال بوحدة الوجود ـ كالحلاج ـ إن ما أخذ عليه في خطاباته قوله بالإشارات والرموز لأتباعه والتي توحي بالفلسفة الباطنية والغنوصية والأفلاطونية الحديثة، وما نقرأه فقط هو نسبة الأقوال وعزوها إليه واتهامه، وقد قال الضبي: "" كان على طريقة من الزهد والعبادة فسق فيها، وافتتن به جماعة من أهلها، وله طريقة في البلاغة، وتدقيق في غوامض إشارات

---

1. **نظرية الفيض**: أو نظرية الصدور، هذه النظرية تدخل في باب حدوث العالم وقدمه، وهي نظرية فلسفية ظهرت في الفكر اليوناني قال بها "أفلوطين" كمحاولة لتجاوز الصعوبة التي تلزم في رأيهم عن صدور الكثير. العالم المادي بجزئياته ـ عن الواحد البسيط وهو الله صدورا مباشرا في صورة الخلق والإيجاد دون أن تعتريه الكثرة والتغير، فالموجودات تصدر عن الله ضرورة في صورة فيض وانبثاق وذلك بتوسط سلسلة من العقول المفارقة. = ينظر في ذلك: [**تهافت الفلاسفة**، الغزالي، ص 88 وما بعدها].
2. ـ تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان، ص 300.
3. ـ هل كان ابن مسرة القرطبي فيلسوفا؟ بيلار غاريدو كليمنتي، ص 04.
4. ـ ينظر: الفتوحات المكية، ابن عربي، ج1، ص 226.
5. ـ مدخل للتصوف الفلسفي، إبراهيم إبراهيم ياسين، ص 53. ط2: 2002م.

الصوفية، وتواليف في المعاني، نسبت إليه بذلك مقالات نعوذ بالله منها"[1]، وقد ذكر الإمام الذهبي (صاحب السيَّر) "ابن مسرة" فقال عنه: "أما الزاهد محمد بن عبد الله بن مسرة الأندلسي الذي ألف في التصوف، رمي بالقدر"[2]، والملاحظ أن الذهبي لم يقل: " قال بالقدر".

وقد جمع "الشيخ كامل عويضة" هذه الآراء المنسوبة لابن مسرة ومدرسته[3] وهي:

قوله بحدوث علم الله ومقدرته، موافقة رأي المعتزلة في القدر، ثنائية العلم الإلهي وكونه ذا مرتبيتين، تدبير العرش للعالم، إمكانية اكتساب النبوة حيث لا اختصاص فيها[4]، وحقق فيها وقام بمقارنتها مع ما نسب لأمبذوقليس من أقوال وآراء، فوجد أن نسبة القول بحدوث علم الله وقدرته لابن مسرة باطل، كما أنه لا يصرح في هذه الرسالة بأن العرش يتولى التدبير مباشرة، كما لا يصرح مطلقا بإمكان اكتساب النبوة[5].

ثالثا: وحتى كتب ابن مسرة التي نستطيع تبين آرائه الفلسفية منها والقول بفلسفيّته دون صوفيته، غير متوفرة بين أيدينا؛ بل انظر إلى الاختلاف بين المستشرقين في زمن حرقها: هل كان ذلك قبل موته أم بعده؟ فحين يذهب " دي بور" إلى أن كتبه أحرقت أمام عينيه[6]. يذهب "كوربان" إلى أنه لم يصدر أي أمر بإحراق كتب ابن مسرة، على الأقل أثناء حياته[7].

وقد رأينا من المستشرقين من يتجه إلى أن كتاب التبصرة ـ أو " الاعتبار" أخفاه صاحبه ولم يخرجه، وأن النسخة التي تم تداولها هي ما نسخه تلميذه "حي بن عبد الملك "

لا بد هنا من إثارة التساؤل التالي: كيف أمكن المستشرقين بناء مذهب فلسفي لابن مسرة وهو يتبع بحذر نظام إخفاء (تقية) لأفكاره في خطاباته، ومن جهة أخرى يخفي كتبه التي تبين آراءه؟؟ أم أنهم اعتمدوا فقط على ما استنتجه المستشرق الإسباني "آسين بلاسيوس" حول مذهب ابن مسرة على ضوء نصوص ابن العربي؟؟[8]، ويأسف " كوربان" على جهله بمؤلفات "ابن مسرة" عددها وأسماءها، ومما يدل على أنه لم يحُز أو يقرأ كتاب "التبصرة" بل قرأ عنه قوله: "...إلا أنه يمكننا أن نذكر اثنين من مؤلفاته على وجه التأكيد " كتاب التبصرة الذي يحتوي دون شك على مفتاح مذهبه الباطني"[9]؛ إن الحجاب المضروب على فكر ابن مسرة وكتبه يخفي حقيقة مذهبه، ـ إلا ما ظهر من أتباعه بعد موته ـ الأمر

---

1 ـ بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، الضبي، تحت رقم 164، ج1، ص120.

2 ـ سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، ج16، ص 108.

3 ـ يذكر أنه عثر على رسالتي ابن مسرة: " خواص الحروف وحقائقها وأصولها"، و" الإعتبار" بمكتبة " تشستر بيتي" بدبلن (إيرلندا)، أثناء قيامه ببحث.= ينظر: [ابن مسرة الفيلسوف الزاهد، كامل عويضة، ص ص: 35، 39.]

4 ـ ابن مسرة الفيلسوف الزاهد، كامل عويضة، ص 93.

5 . المصدر نفسه، ص ص: 89 حتى 105.

6 ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ص 364.

7 ـ ينظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ص 331.

8 ـ نقرأ هذا التساؤل الأخير أيضا عند "كوربان"، ينظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، كوربان، ص 331.

9 ـ المصدر نفسه، ص 331.

الذي جعل "كوربان" يقول: " ...إن هي إلا ظروف توضح لنا فقر الوسائل التي اتبعت في أيامنا في سبيل استبناء مذهبه الفلسفي"[1]، وإن كان هذا ما أقر به "كوربان" وهو المتأخر زمنا، فما هي الوسائل التي اعتمدها " بلاثيوس" في تقرير المذهب المسري وهو المتقدم؟؟

رابعا: إن قراءة تصوف ابن مسرة بموضوعية تحتاج إلى قراءة الظروف المحيطة بالتصوف في عموم العالم الإسلامي، وفي الأندلس خاصة، ولا شك أن حركة الجذب والشد التي كانت موجودة آنذاك بين أرباب الشريعة والحقيقة، أي بين الفقهاء والمتصوفة، وتضارب العلاقات بينهم، واستثمار السلطة لهؤلاء تارة ولهؤلاء تارة أخرى كما نقرأه في التاريخ السياسي الإسلامي، ومن جهة أخرى تعصب الخاصة ـ من الأتباع ـ والعامة للمتصوفة أو عليهم، أسباب تتداخل كلها مشكّلة صورة أقرب إلى الحقيقة نسبيا تفسر سلوك ابن مسرة في خطابه وتأليفه وسيرته بين تلامذته، وسيرته بين الناس، وتعامله مع الخلافة، وتعامله مع الفقهاء.

وكل هذه التجاذبات تحيلنا على حركة للتصوف والمتصوفة في بلاد الأندلس، وجب وقوف الدارسين عليها لمعرفة مصدرها ومضمونها وسيرها عبر خط الزمن، وحين نبتعد عن هذه الظروف ونلغي تلك التجاذبات نكون قد أعرضنا عن الحقيقة، إننا نعرض هنا لاختلاف المستشرقين حول المصدر المهيمن على فكر ابن مسرة، هل هو غنوصي، أمبذوقلي، معتزلي، باطني، أم أفلاطوني حديث. ولا ضير من إيراد ما يقوله " نيكلسون" وهو من المستشرقين المتخصصين في التصوف الإسلامي: " من هنا تضاربت نظريات الكتاب وتناقضت أقوالهم في مسألة من المسائل الرئيسية هي مسألة أصل التصوف ونشأته، فذهبوا فيها مذاهب متباينة كل التباين متناقضة كل التناقض...وكل من أصحاب هذه المذاهب ينظر إلى التصوف من ناحية خاصة، أو يعتمد في دعواه على دراسة صوفي بعينه، غير ناظر إلى الحركة الصوفية في جملتها، أو إلى التاريخ الإسلامي الديني والثقافي والسياسي والاجتماعي والعنصري في جملته...ولهذا نجد كبار المؤلفين في التصوف من المستشرقين قد تحولوا في أخريات حياتهم عن الفروض التي كانوا يؤمنون بصحتها، وانتهت جمهرتهم إلى أن الكلمة الفصل في كثير من مسائل التصوف، لم يحن أوان قولها بعد"[2]

خامسا: يركز بعض المستشرقين في كتاباتهم عن ابن مسرة وغيره من الأعلام، على مسألة تلاقح ثقافة الشرق الإسلامي بثقافة الغرب الأوروبي، مشكّلة إسلام من نوع ما، وهي شبهة، يروجها أمثال "كوربان"، الذي نجده يمهد للحديث عن مدرسة ابن مسرة بقوله: " تلك هي المنطقة التي يبلغ فيها العالم الإسلامي أوج تداخله مع الغرب، ويختلف المناخ الثقافي فيها عن ذلك الذي عرفناه في الشرق، من هنا وجوب تصنيفه في مجمل السياق

1. المصدر نفسه، ص 331.
2. في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون، ص (د) من المقدمة.

التاريخي لتطور الإسلام وتبدله، في شبه الجزيرة الإيبيرية[1]...هذه النظرة الإجمالية البسيطة تساعدنا على أن نلاحظ كيف كانت الأفكار والرجال تنتقل بسهولة من طرف إلى طرف من "دار الإسلام "[2]"

وكذلك شبهة القول: أن هذا التلاقح والتلاقي والاحتكاك في الأندلس ولّد نهضة أوروبا، لا بسبب تعاليم الإسلام، ولكن بسبب الروح الفلسفية اليونانية السّارية في جسد اللغة العربية وفقط، هذا ما يجهر به " فليب حتي"[3] في "تاريخ العرب" بقوله: " فالواقع أن هذا الاحتكاك بالفكر العربي والفلسفة اليونانية عن طريق العربية أحيا الفكر وأنعش الروح العلمية والفلسفية في أوروبا وقادها سراعا إلى حياة فكرية خاصة مستقلة أدت إلى النهضة الفكرية الحديثة التي لا نزال نجني إلى اليوم ثمراتها"[4].

خاتمة

نصل في نهاية هذه الدراسة إلى **النتائج** التالية:

ـ رغم أن الكثير من الكتابات الاستشراقية تتضمن إشارات عن ابن مسرة، فإنه في الحقيقة لا يعرف الكثير من سيرته، وحتى بعض الكتابات الاستشراقية في إشارتها إليه، وجدناها تأخذ من مصادر تاريخية إسلامية، وقد تتبعنا سيرته فيها، فلم نحصل إلا على النزر القليل، وهي: تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي، والتكملة لابن الآبار، والمقتبس لابن حيان. إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي، وبغية الملتمس للضبي.

ـ يعتبر غالبية المؤرخين المستشرقين ابن مسرة فيلسوفا ناقلا، وليس متصوفا، هذا الاعتبار يظهر في كتاباتهم منهج "الأثر والتأثر" المستعمل ليس للمعرفة التاريخية للفكر المسرّي، بل لإبراز تراث الآخر فيه، خاصة اليوناني من خلال القول: " بالأفلاطونية الحديثة"، والمسيحي واليهودي من خلال وسمه بـ "الغنوصي" والفارسي من خلال وصفه بـ "الباطني" وبيان استمداد الفلسفة الإسلامية أو التصوف الإسلامي من هذه الروافد وجعلها أصلا، ولم يجدوا سبيلا للفيلولوجيا لتعضيد منهج "الأثر والتأثر"، لقلة الوثائق عن حياة ابن مسرة.

ـ نسجل من خلال دراسة المستشرقين لعَلَم مسلم بعينه كابن مسرة، محاولة لهدم التراث الصوفي الإسلامي، وقول كثير منهم بتأثره هو عملية إفراغه من محتواه الثّري، ومن

---

1 ـ يقصد الأندلس.

2 ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ص 329.

3 ـ **فيليب حتّي (P.K. Hitti)**: "مولود عام 1886م، لبناني الأصل، أمريكي الجنسية، تخرج من الجامعة الأمريكية، في بيروت ونال الدكتوراه من جامعة كولومبيا، وعين معيدا في قسمها الشرقي، وأستاذا لتاريخ العرب في الجامعة الأمريكية ببيروت، وأستاذا مساعدا للآداب السامية في جامعة برينستون، من آثاره: "أصول الدولة الإسلامية"، "مختصر الفرق بين الفرق"، "تاريخ العرب" = [المستشرقون، نجيب العقيقي، ص ص: 1010، 1011].

4 ـ موجز تاريخ العرب، فليب حتي، ص 195.

كل إبداع إسلامي.

ـ إن نتيجة هذا التطبيق الممنهج الذي رأيناه عند المستشرقين لا تخرج عن أمرين اثنين:

أولهما: زرع التشكيك في قلب المسلم من ناحية تاريخه وأصالة دينه، وبالتالي بلوغ القطيعة مع التراث الإسلامي، ومن ثم ربطه بتراث آخر فارسي أو هرمسي أو يوناني ...

ثانيهما: نفي صناعة الإسلام للحضارة.

ـ إن وجود التشابه لنفس الأفكار والآراء منذ مئات السنين إلى اليوم في كتب المستشرقين وتابعيهم، هو عملية تكرار واجترار تدل قطعا على إفلاس منظومة الاستشراق والحداثة معا. وعجز عقول مفكريها عن نقد التراث بجديد الأفكار وجديد الحجة.

ـ من اللامنطقي القول بخلوص تصوف ابن مسرة من العرفان والفلسفة، من ألوان التراث الإغريقي أو الفارسي أو اليوناني أو المسيحي أو اليهودي أو الغنوصي أو الهرمسي ولكن لا يجعل ذلك أصلا ينسف زهده ومشيخته وطريقته.

ـ وأما أهم **التوصيات** من هذه الدراسة:

ـ ـ القيام بالدراسات التاريخية الجادة من أجل معرفة فكر "ابن مسرة" وأمثاله من المتصوفة معرفة علمية ذاتية، وليست معرفة لتراثنا بأقلام غيرنا.

ـ تحيين المكتبة بأقلام منافحة تبين غثّ الكتابات الاستشراقية حول أعلام التصوف في الأندلس، وترد على أباطيلها بالحجة العلمية والدليل القاطع، والدعوة أيضا إلى ملتقيات برؤى نقدية، ومناظرات علمية علنية في هذا الشأن.

قائمة المصادر والمراجع:

1 ـ ابن مسرة الفيلسوف الزاهد، كامل عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1414هـ 1993م.

2 ـ إخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال الدين علي بن يوسف القفطي، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1426هـ 2005م.

3 ـ الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، زقزوق، محمود حمدي زقزوق، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د، ط)، (د، ت).

4 ـ الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين، الشاهد، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت، لبنان، العدد: 22، شتاء سنة:1414هـ ـ 1994م.

5 ـ بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، أحمد بن يحي بن عميرة الضبي، تحت رقم 164، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1: 1410 هـ 1989م.

6 ـ تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط5: تموز 1968م.

7 ـ تاريخ العرب، فليب حتي، ص 195. دار العلم للملايين، بيروت، ط6: يوليو 1991م.

8 ـ تاريخ الفكر الأندلسي، آنخل جنثالث بالنثيا، ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، طبعة سنة 1955م.

9 ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط2: 1998م.

10 ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. ج. دي بور، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية،

ط5: (د، ت).
11 ـ تاريخ علماء الأندلس، عبد الله بن محمد ابن الفارض، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1: 1429هـ 2008م.
12 ـ التكملة لكتاب الصلة، محمد بن عبد الله بن أبي بكر ابن الآبار، تحقيق: عبد السلام الهراس، دار الفكر، بيروت، طبعة سنة: 1415هـ 1995م.
13 ـ تهافت الفلاسفة، أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط8: (د، ت).
14 ـ الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، رودي بارت، ترجمة: مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، (د، ط): 2011م.
15 ـ الزندقة والبدع في الأندلس، ماريا إيزابيل فييرو، ترجمة: يعقوب دواني، من كتاب: الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحرير: سلمى الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1: ديسمبر 1998م.
16 ـ سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2: 1404هـ 1984م.
17 ـ الفتوحات المكية، محي الدين محمد بن علي ابن عربي، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتيب العلمية، بيروت، (د، ط)، (د، ت).
18 ـ الفكر الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية، ميغيل كروز هيرنانديس، ترجمة: رشيد الحور، من كتاب: الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحرير: سلمى الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1: ديسمبر 1998م.
19 ـ في التصوف الإسلامي وتاريخه، رينولد نيكلسون، ترجمة: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1366هـ 1947م.
20 ـ قاموس فرنسي عربي، مركز الدراسات والأبحاث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2: 1424هـ ـ 2004م.
21 ـ لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1: 1997م.
22 ـ مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، تدقيق، عصام فارس الحرستاني، دار عمار، عمان الأردن، ط9: 1425هـ ـ 2005م.
23 ـ مدخل للتصوف الفلسفي، إبراهيم إبراهيم يس، ط2: 2002م. من موقع: منتدى سور الأزبكية: www.books4all.net
24 ـ المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف، مصر، ط3: 1964م.
25 ـ المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، طبعة: 1403هـ 1983م.
26 ـ معجم اللغة العربية المعاصرة، عمر أحمد، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1: 1429هـ 2008م.
27 ـ معجم المصطلحات الألسنية، مبارك، مبارك، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1: 1995م.
28 ـ الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2: 1413هـ 1992م.
29 ـ موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، يوليو 1993م.
30 ـ هل كان ابن مسرة القرطبي فيلسوفا؟ بيلار غاريدو كليمنتي، ترجمة الحسن أسويق، 01 أكتوبر 2020م، موقع: مؤمنون بلا حدود: www.mominoun.com

الإسهامات الفكرية للمتصوف أحمد زروق الفاسي
في الغرب الإسلامي (846 – 899 هـ/ 1442ـ 1499م)

بقلم
د. نهيان هواوي
كلية الآداب واللغات - جامعة الوادي - الجزائر
houaouinahyane@gmail.com



مقدمة

لقد ظهرت في المغرب الإسلامي العديد من الشخصيات التاريخية، إذ لا تكاد تجد صوفيا من صوفية هذه المنطقة، إلا وأسهم بقسط وافر في تقرير هذا العلم وضبط أحكامه، كما هو الحال بالنسبة لأبي الحسن الشاذلي الغُماري، ومحمدِ ابنِ عَبّاد الرُّنْدي النَّفْزي، وأبي عبد الله محمدِ بنِ يوسفَ السنوسي، والشيخِ أحمدَ زَروقٍ الفاسي، فهؤلاء . المعتبَرون من كبار رجال التصوف في العالم الإسلامي . جميعُهم تكلموا في علم التوحيد؛ تأصيلا وشرحا لقواعده أحيانا، وإشارة لمقاصده وأبعاده في كثير من الأحيان، ومن بينهم . الشيخ زروق . رحمه الله . المعروف بين أهل العلم وطلبته، بكونه من كبار شيوخ التصوف الذين أنجبتهم منطقة الغرب الإسلامي، والذين وصل إشعاعهم إلى مختلف بقاع العالم، الذي عمل على إثراء الساحة العلمية بفكره وعلمه وظلت آراءه محور لكثير من التيارات الفكرية ببلاد المغرب الإسلامي، واختيارنا للموضوع، يرجع لمجموعة من الأسباب نذكر منها :التعرف علي شخصية أحمد زروق وعصره وأهم انجازاته، ودورها في إثراء الحركة الفكرية.

دراسة آرائه وتوجهاته الفكرية خاصة، الجانب المتعلق بالعقيدة في فكر الرجل، لأنه لم يأخذ بعد حظه من العناية والاهتمام، وإن كانت قد حُققت وطبعت مؤلفاته المباشرة في علم التوحيد، والتي لم يتجاوز فيها المحققون ضبطَ النص وإخراجَه إلى حيز المطبوعات، مع بعض التعليقات المختصرة المفيدة بلا شك، مما أبقى المنهج الزَّرُّوقيَّ العقديَّ غيرَ واضح بما فيه الكفاية، لذلك كان العملُ على بيانه والتفصيلُ في خصائصه من الأسباب الأخرى التي دفعتنا إلى اختيار الشيخِ زروق نموذجا تطبيقيا لهذه الدراسة، خاصة وأنه من أكثر الصوفية اعتدالا في اعتماد الكشف الإلهي واستعمال النظر العقلي في فهم وتقرير علم التوحيد.

وحددنا إشكالية الدراسة فيما يلي: كيف ساهم أحمد زروق في الجانب الفكري ببلاد المغرب الإسلامي؟

الذي تفرعت منه عدة تساؤلات أهمها :

من هو الشيخ زروق؟، وكيف أثرت بيئته على مساره الفكري؟

ما هي أهم انجازاته وإنتاجه الفكري ؟

كيف تحول فكره الصوفي من التصوف الزهدي إلى الطريقة؟

فيما تمثلت الطريقة الزروقية و ما هي فروعها؟

أهم مناهج الدراسة نجد:

المنهج التاريخي، المناسب لمثل هذه الدراسة لتتبع الأحداث والوقائع الملائم لدراسة الجانب الفكري من شخصية زروق مع الاستعانة مناهج أخرى واكبت هذه الدراسة .

وقد سلكت في إنجاز هذا البحث خطةً تنبني على الأسس الآتية:مقدمة تتضمن الإحاطة بجوانب الموضوع مع طرح الإشكال للإجابة علية من خلال الدراسة، كما تصمن بحثنا هذا فضلين الأول تضمن نشأته وتكوينه العلمي والثاني إنتاجه الفكري وإسهاماته، مع دراسة بعض نماذج في نظرته للتصوف وثم انتقلنا إلى دراسة نمو وتطور الطريق الزروقية وختمنا بحثنا هذا بمجموعة النتائج المستخلصة من الدراسة، ولقد اعتمدنا في بحثنا هذا على مجموعة من المصادر والمراجع أهمها :

كتاب الكناش لأحمد زروق ويعتبر مصدر مهم عن حياة الشيخ، فقد ترجم فيه الشيخ لنفسه وحققه علي فهمي خشيم ويتضمن مجموعة من المعلومات القيمة والدقيقة، وفيه اكتفينا على ترجمة جزء من حياة مرحلة الصبا والشباب .

عده الموريد الصادق كذلك لأحمد زروق ويعتبر هو أخر مصدر مهم فقد ترجم لحياته وركز فيه علي إنتاجه العلمي ورحلاته وأورد فيه بعض القضايا التي تناولها، وكتابه كذلك أصول المتصوفه الذي اعتمدنا عليه في تناوله المنهج الصوفي والعقادي، كذلك لا ننس كتاب نيل الابتهاج، لأحمد بابا التنبكتي الذي ساعدنا في تعرف على بعض من جوانب حياته، وكذا دوحة الناشر، لابن عساكر الذي اعتمد عليه في شيوخه التي أخذ عنهم في التصوف واستفدنا علي تتبع حياته في المغرب الأقصى وظروف انتقاله، وكتاب الضوء اللامع للسخاوي عندما كان الشيخ في المشرق.

نقد المراجع : الدراسات عن هذه الشخصية قليلة جدا ولذلك اعتمدنا بكثرة علي كتاب: أحمد زروق والزروقية، لعلي فهمي خشيم الذي رسم لنا ملامح شخصية أحمد زروق من حياته وتعليمه ودوره الفكري، حيث هنا الكاتب كان موضوعيا في كثير من الجوانب التي درسها واعتمد على الدقة وأخذ جل معلوماته من كناشة أحمد زروق، كما استعنا بموسوعة أعلام مشاهير رجال المغرب لعبد لله كنون.أما من ناحية الدراسات الأكاديمية فقد كانت قليلة جدا فقد استفدنا من رسالة دكتوراه لطاهر بونابي الموسومة بالحركة الصوفية في الجزائر مابين القرنيين التاسع والعاشر هجري، وفيها أورد بتفصيل الحركة

الصوفية وما يتعلق بها واستفدنا منها في دراسة الطريقة الزروقيية.

وقد اعترضتنا مجموعة من المصاعب تخص البحث العلمي نذكر منها :

أنه موضوع جديد لم يكتب فيه كثيرا .

أولاّ: **مولده**:

يقول على فهمي خشيم في كتابه أحمد زروق و الزر قوية أنه عند مطلع يوم الخميس الثاني والعشرين من محرم[1]، عام 846هالموافق ل1442م[2]، ولد أبو الفضل شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي[3] واتفق معظم من ترجم له أنه ولد بالمغرب الأقصى، من بينهم السخاوي في كتابه الضوء اللامع [4]يقول انه مات أبواه قبل تمام أسبوعه، فنشأ يتيما وحفظ القرآن وكتب وأخذ عن محمد بن القسم أحمد الغورى، كما اختلف في مولده كل من البريفكاني الذي يقول أنه ولد بفاس سنة840ه/1436م[5]، أما عبد لله كنون فيري في موسوعته مشاهير رجال المغرب أنه ولد في 18محرم 846هالموافق ل1442م[6]، لكنها ثبتها ولادته مما ذكره هو عن نفسه في كناشته حيث قال :"ولدت يوم الخميس عند طلوع الشمس في 22 محرم 846ه/07جوان 1442م"[7].

2-1نشأته: فقد عاش يتيم توفي والده في أسبوع واحد حيث يقول فهمي خشيم أنه لم يستمتع بهيما وأنهما توفيا في الأسبوع نفسه الذي تلى ميلاده نتيجة للطاعون الذي ضرب فاس[8]، في العام الذي ولد فيه[9]، وعرف بوباء عزونة[10]، ولم تذكر المصادر أن له إخوة [1]،

---

[1] علي فهمي خشيم : **أحمد زروق والزروقية دراسة حياة وفكر ومذهب وطرقيتة**، ط03، دار المدار الإسلامي، د، م، ن، 2002م، ص27.

[2] عبد لله كنون :**النبوع المغربي في الاب العربي**، ط، 02، د، د، ن، د، م، ن، 1960م، ج01، ص207.

[3] ويكني بزروق لان عيناه زرقاء. انظر: علي فهمي خشيم: المرجع السابق، ص27.

[4] شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي :**الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ط01، دار الجيل، بيروت، 1992م، ج01، ص 222،

[5] نور الدين البريفكاني :**شرح الحكم العطائية المسمى بتلخيص الحكم**، الناشر العربي، القاهرة، د، ت، ن، ص37.

[6] عبد الله كنون :**موسوعة مشاهير رجال المغرب**، دار الكتاب المصري، بيروت، د، ت، ن، ، ج03، ص06.

[7] أحمد زروق :**الكناش صور من الذكريات الأولى**، تق، تح، علي فهمي خشيم المنشأة اوالده أن ترعاه لشعبية للنشر والتوزيع والإعلان مصراته، 1980، ص11.

[8] فاس :فقد اختلاف حول نشأة مدينة فاس فبعض يري أنها أنشأت في عهد إدريس بن إدريس بن عبد لله الثاني عام 192ه، وبعض الآخر يقول أنها تأسست علي يد إدريس الأول عام 172ه، وكانت أول إشارة وردت تذكر مدينة فاس مدينة جبلية يشقها نهر الذي هو غزير الماء عليه وهي مدينة خصبة مفروشة بالحجارة. انظر أبن حوقل :**صورة الأرض**، تح، دي غويا، ط01، مكتبة الحياة، بيروت، 1996م، ص89.كما ذكرها أبو عبيد البكري: المغرب في بلاد افريقية والمغرب، المطبعة الحكومية، الجزائر، 1957م، ص118.ابن زرع :**الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، تح، محمد الهاشمي الفيلالى، دار المنصور للطباعة، المغرب، 1972م، ص48، 51.

[9] علي فهمي خشيم: **المرجع السابق**، ص29.

[10] وباء عزونه: الذي اجتاح المغرب الأقصى في نفس عام الذي ولد فيه الشيخ أحمد زروق الذي كان عام 846ه/1442م. انظر :أبو العباس أحمد بن خالد الناصري: **الاستقصاء للإخبار دول المغرب الأقصى-الدولة**

وكان وصية والده أن ترعاه أمه(جدة زروق لأبيه)إلا أنه ربته جدته لامه وتعرف بأم البنين[2]، الذي يقول فيها عبد الله كنون في كتابه النبوغ المغربي الفقيهة الصالحة جدة زروق [3]، وكانت حريصة علي أن يشب حفيدها علي خير وجه وأن ينال أفضل تربية وتعليم[4]، حيث يسرد زروق عن ما كانت تعلمه جدته له بقوله:"...وعلمتني الصلاة وأمرتني بها وأنا أبن خمس سنين، فكنت أصلي إذا ذاك وأدخلتني الكتّاب في هذا السن، فكانت تعلمني التوحيد والتوكل والإيمان والديانة بطريق عجيب، ...تعال نشكر لله قبل أن نأكله لأجل أن يزيدنا مولانا، فنمد أيدينا ونأخذ في الحمد والشكر له ساعة ثم نتناوله ونفعل ذلك المرة بعد المرة حني عقلت"[5]، وبقى عندها إلى أن بلغ العاشرة من عمره، وتحملت تربيته من الناحية التربوية والمادية لان أبيه لم يترك ثروة يعيش منها، وبتالي نشأ في عائلة علم وأخلاق وكان متأثرا كذلك بالفقيهتين أم هاني وفاطمة العبدوسية التي ذكرهما عبد الله كنون في النبوع[6]، علمته الصلاة وعمره خمسة سنوات حيث يتحدث فيها ويقول: "كانت تأمرني بالصلاة بلا وضوء فتقول لها خالتي في ذلك فتقول لها :دعيه يصلى بلا وضوء حني يصلي بالوضوء..."[7]، وكانت تخاف عليه من العين حيث في كثير من الأوقات لا يحلق رأسه ولا يغسل ثيابه إلا بعد مدة من الزمن[8]، حيث يقول في هذا:"...وكانت تتركني كثيرا لا أحلق رأسي ولا أغسل ثيابي إلا بعد مدة طويلة، وتقول :الصغير إذا تنظيف تبعته العيون فانفسد، وسمعت خالها يقول لها :لا ترديه خياطا لأنها تستدعي النظافة وهي داعية الفساد"[9]، وأمور كثيرة ذكرها علي فهمي خشيم في كتابه أحمد زروق و الزروقية، منها انه تعلم علي الكثير من أحبوه ووجهوه في التصرف في الحياة وتغير سلوكه في أمور كثيرة تعرض لها أحمد زروق في صغيره منها انه مرة كان جالس مع الصبيان في سوق المدينة يستمع إلى القصاص بشغف وإذا به مرّ به عم جدته وغضب منه، ونهره، قائلا: "إنما يجلس هنا من لا خير فيه "ولم يعد زروق لفعلته تلك أبداّ، موقف أخر حدث له مع أم هاني العبدوسية التي سبق وقولنا أنه كان متأثرا كثيرا بها أنها رأته مصبوغ اليدين والقدمين بالحناء فقامت بتنبيه لأنه ارتضى لنفسه شيئا خاضا

المرينية-، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1955م، ص 101.

[1] علي فهمي خشيم: **المرجع السابق**، ص29.

[2] أم البنين :هذا اللقب كان يلقونه إلى كل نساء المغرب التي تسمى فاطمة والتي تتميز بالفقه وصلاح والخير والورع نسبة إلى فاطمة بن عبد الله الفهري. انظر: **نيل الابتهاج بتطريز الدباج**، اش وتق، عبد الحميد عبد الله الهرامة، ط01، منشورات كلية الدعوى الإسلامية، طرابلس، 1989م، ص ص131.

[3] عبد الله كنون :**النبوع المغربي ...، مرجع سابق**، ص207.

[4] علي فهمي خشيم: **مرجع سابق**، ص30.

[5] أبو العباس أحمد زروق الفاسي: **الكناش** ...، مصدر سابق، ص13.

[6] عبد الله كنون :**النبوع المغربي** ...، المرجع السابق، ص202.

[7] أبو العباس أحمد زروق :**الكناش**...، المصدر السابق، ص14.

[8] علي فهمي خشيم :مرجع سابق، ص31.

[9] أبو العباس أحمد زروق :**الكناش**...، المصدر السابق، ص16.

بنساء، ولم يصبغ بعد ذللك[1]، أما في الكتاب كان زروق تلميذ مواظبا، شديد الهدوء حني أنه لم يلعب قط في ساحة الجامع إلا مرة واحدة وذكرها في كناشته ذلك فقال:"...ما لعبت قط في المسجد ولا جريت فيه، إلا يوما واحد، فأصابتني حبة في إبهام رجلي، فلم تزل بي حتى تدودت ونتنت، ثم جرى من سنة لله في شأني أني وقعت في ذنب قط، أول مرة إلا وعوقبت في الحال ثم لا أعالج بالعقوبة بعد فيه إذا تكررت "[2]وحفظ القرآن وتعلم صناعة الخرز وعندما بلغ السادسة عشر وأشتد عوده ولمع شبابه قرر أن يغير مجرى حياته من صبي خراز إلى طالب علم فانتظم في سلك طلبة القرويين والمدرسة العنانية التي بناها السلطان أبو عنان المريني، معا وصار يتردد عليها لدراسة المذهب المالكي والحديث والأصول والقواعد العربية، كما درس بعض كتب التصوف في فترة مبكرة من عمره وهذا أمر عادي ومتوقع نظرا لما كانت عليه فاس في تلك الفترة من إشعاع فكري وثقافي وديني [3].حيث يدرس يدرس علي أيدي كبار الفقهاء وأجلة العلماء و**تلقينه العلوم الدنية** وبدا في تلقين القراءة فقرأ على الشيخين محمد بن علي البسطي وعبد لله الفخار[4] قراءة بحث وتحقيق والقران علي جماعة منهم :القوري و الزرهوني و المجاصى. والأستاذ الصغير(ت887ه) بحرف نافع [5]، واشتغل بالتصوف[6]والتوحيد فأخذ الرسالة القدسية، وعقائد الطوسي علي الشيخ عبد عبد الرحمن المجدولي، وبعض التنوير عبد لله بن محمد بن قاسم القوري(ت872ه)، وسمع عليه البخاري كثيرا، وتفقه عليه كل أحكام عبد الحق الصغرى، جامع الترميذي، وصحب جماعة من المباركين لا تحصى كثيرة بين فقير وفقيه[7].

شيوخه:

منذ صغره إلى غاية اشتداد عواده تتلمذ أحمد زروق علي الكثير من مشايخ فاس وعلمائها وفقهائها وما حولها من البلاد والتقي برجالها الذين أعانوه في دراسته لكتب اللغة والدين ومن بين شيوخه نذكر منهم[8]

من بلاد المغرب: والذين كانوا أزيد عن ثلاثين فقيها ومحدث[9]، منهم:عبد الرحمن الثعالبي، (ت:872)، أبوعبد لله محمد بن القاسم المشذالي، (ت:866)، احمد بن سعيد

---

[1] علي فهمي خشيم: **المرجع السابق**، ص32.

[2] أبو العباس أحمد زروق : **الكناش**...، المصدر السابق، ص15.

[3] علي فهمي خشيم :مرجع سابق، ص33.

[4] أبو عباس أحمد زروق: **الاعانة**، تح وتق، علي فهمي خشيم، دار العربية للكتاب، لبيا-تونس، 1979م، ص ص03، 04.

[5] أحمد بابا التنبكتي: **نيل الابتهاج** ...، مصدر سابق، ص ص130، 131.

[6] التصوف: ماسينيون ومصطفي عبد الرازق: **التصوف**، تر، إبراهيم بخورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، ط01، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1984م، .ص ص18-19.

[7] أبو العباس أحمد زروق: **قواعد التصوف**، مصدر سابق، ص09.

[8] علي فهمي خشيم :مرجع سابق، ص33.

[9] أبو العباس أحمد زروق: **قواعد التصوف**...، صدر سابق، ص09.

الحباك المكناسي، (ت:870)، أم هاني العبدوسية، (ت:860)، محمد الزيتوني، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن المعروف بالسخاوي، (ت:902)، أحمد بن عبد الرحمن بن موسي الزليتني المعروف بحلولو، (ت:898)، [1]، وكذلك أحمد التونسي (ت:878ه)، عندما كان في تونس، وعن الخروبي الطرابلسي، وكانا من كبار أئمة المالكية[2]، والوالى أبو سالم إبراهيم التازي، (ت:866ه)، والخدري السنوسي محمد بن يوسف، (ت:899ه)، [3]، وأحمد بن عبد لله الزواوي الجزائري، (ت:884ه)، الذي كان يشير علي زروق في كثير من القضايا [4].

شيوخ المشرق: من الشيوخ التي أخذ عليهم نذكر منهم :محمد السخاوي، (ت:913ه)، شمس الدين اللجوجري، (ت:896ه)، نور الدين التنسي، أحمد الشوابطي، عبد الرحمن القباني، عبد الرحمن ابن حجر، أحمد بن حجر، محي الدين الدمشقي، محمد القريشي، التاج عبد لله بن محمد المؤقت، أبو المجد، أبو زكريا بن سعد، أبو إسحاق التنوخي، نور الدين السنهوري، (ت:889ه)، شهاب الدين الإبشيهي، إبراهيم الدميري أحمد بن عقبة الحضرمي، (ت:895ه).[5]

تلاميذه : فقد تتلمذ علي يد الشيخ أحمد زروق الكثير من التلاميذ في المغرب والمشرق خاصة بعد استقراره بالقاهرة نذكر منهم العارف ابن زكريا، والحافظ التنسي و الخروبي الكبير والصغير، ومحمد بن علي الخروبي الطرابلسي أو السفاقصي الجزائري المالكي، أبو عبد لله، وعبد الوهاب الزقاق، (ت:961ه)وأبو عبد لله محمد بن أبي جمعة الهبطي، (ت:930ه)، ومحمد أبو الفضل خروف التونسي، (ت:956ه)، أحمد المنجور، (ت:955ه)، زين طاهر القسنطيني، (ت:899)، [6]

وفاته: توفي رحمة لله عليه بخلوته بمصراتة بعد صلاة العصر من، يوم18صفر899ه[7]، يوم18صفر899ه[7]، 28نوفمبر عام1493م[8]، بقرية تدعى بتكين و يكتفي صاحب المنهل العذب انه توفى بطرابلس الغرب، في حين يذكره ابن القاضى انه توفي أبزلتين الواقعة بطرابلس عن عمر يناهز 54عاما[9]، ودفن في الجابية[10]، علي الرغم انه ذكر في كراسته انه

---

[1] أبو عباس أحمد زروق: **عدة المريد**...، مصدر سابق، ص ص11-12.

[2] أ]و عباس أحمد زروق: **الاعانة**، مصدر سابق، ص08.

[3] علي فهمي خشيم: **المرجع السابق**، ص33.

[4] أحمد بابا التنبكتي: **نيل الابتهاج**...، مصدر سابق، ص127.

[5] نفسه: ص131.علي فهمي خشيم، **المرجع السابق**، ص ص43-44.

[6] أبو عباس أحمد زروق: **قواعد التصوف**، مصدر سابق، ص 10.

[7] أبي العباس أحمد زروق الفاسي :**تأسيس القواعد والأصول وتحصيل الفوائد لذوي الوصول في أمور أعمها التصوف وما فيه من وجوه التعرف –المسمى اختصاراّ قواعد التصوف وشواهد التعرف-**. تق، تح، نزار حمادي، المركز العربي للكتاب، الشارقة، د، ت، ن، ص06.

[8] عبد السلام أنويكة: "**الشيخ أحمد زروق البرنسي نموذج تصوف ومتصوف مغربي مهاجر زمن العصر الوسيط**"دورية كان التاريخية، السنة الثالثة عشر، العدد، الخامس والأربعين، سبتمبر 2019، ص156.

[9] ابن القاضى المكناسي:**جذوة الاقتباس في ذكر من حلّ من أعلام مدينة فاس**، دار المنصور، 1973م، ج1، ص 91. 91.

[10] محمد بن عثمان الحشاشي التونسي :**رحلة الحشاشي إلى لبيا سنة1895جلاء الكرب عن طرابلس الغرب**، تق،

تزوج خمس نساء[1]، إلا انه عندما توفي ترك علي ثمنه زوجتين واحد من مصراته والتي توفي أبنائها الواحد تلوى الأخر أما الزوجة الأخرى فكانت مغربية وكان له معها أربعة أسماء كل واحد اسمه أحمد يتميزون فيما بينهم بكنيتهم أحمد الأكبر وأحمد الأصغر(الطالب) الذين غادروا مصراته نحو المغرب ثم استقروا فيما بعد في قسنطينة ولم يعودا إلى عندما أراد أحمد الطالب ليأخذ نصيبه ونصيب أمه من ميراث والده [2]، أما أحمد الأكبر فقد كان له شأن كبير حيث تحصل في وسمعة والده وأصبح يكني بأحمد الفقيه، كما أصبح له شهرة وصيت واسعة وأباع له من الطريقة الزروقية بالجزائر، وهذا ما أكده العياشي رحلته أنه عندما توفي أحمد بن الشيخ الفقيه أبي علي منصور بن أحمد بن محمد البجاوي لا غيره[3]، وترك بنت واحد اسمها عائشة، أما من الناحية المادية فلم تكن لشيخ أشياء ثمينة حيث يسردها لنا في موسوعته مشاهير رجال المغرب أنه ترك فرس مشاركة مع الغير وبرنسا أبيض وجبة صوف وثوبا أخر وسبحة كانت لشيخه الحضرمي وأربعة عشرا سفرا وكناشه، ومجموعة الكتب وبالتالي فقد ولد وعاش فقيرا ومات كذلك[4].

رحلاته:

أولا بلاد المغرب: حيث عاش زروق البرنسي متنقلا بالبلاد الإسلامية بين فاس وتلمسان وتونس وطرابلس [5]، وقد غادر الشيخ زروق المغرب لأول دون أهله تاركا زوجته وابنيه بفاس وكانت الوجة الأولى عاصمة الزيانيين تلمسان لزيارة قبر الشيخ أبو مدين شعيب ذاكرا في كناشته فيقول:"ثم مضيت إلى تلمسان فوصلت يوم تاسع وثلاثين تاريخ الخروج من فاس"[6] وقد سافر إليها احمد الزروق مضطر وذلك اثر فتنة فاس عندما رفض الزروق ما صدر عن أستاذه أبو فارس الورياغلي، حول خلع السلطان عبد الحق المريني وهذا يعني، سبب رحلاته لأول مرة كان مستعجلا، ولم يتمكن من لم شمل عائلته إلا عام 892ه، مقتصرا علي انتظار عائلته في الجزائر دون دخوله للمغرب إلى غاية وفاته [7]، ثم وهران، الجزائر و بجاية هذه الأخير التي ختم به رحلته في المغرب الأوسط حيث تبادل الكثير من علمائها، كما أخذ عن بعضهم وسكن في قرية تموقر أين يوجد معهد الشيخ يحي العبدلي الذي أقطع له أرض فلاحية، وألف هناك كتابة الجامع لجمل من الفوائد بجامعه، وفي نفس المعهد ذاع صيته

تح، علي مصطفي المصراتي، ط01، دار لبنان، بيروت، 1965م، ص105.

[1] أبو عباس أحمد زروق: **الكناش**...، مصدر سابق، ص11.

[2] السابق، ص58.

[3] أبو سالم عبد الله بن محمد العياشي: **الرحلة العياشية**، ، دار السويدي، الامارات، ط12006م، ج01، ص190.

[4] عبد الله كنون :**ذكريات مشاهير رجال المغرب**، مرجع سابق، ص ص558-559.

[5] بن شقرون محمد :**مظاهر الثقافية المغربية –دراسة في الأدب المغربي في العصر المريني**، دار الثقافة، المغرب، 1985، ص131.

[6] أبو عباس أحمد زروق، **الكناش**...، مصدر سابق، ص31.

[7] عبد السلام أنويكة: "**الشيخ أحمد زروق البرنسي**...، مرجع سابق، ص156.

حيث انهال عليه طلبة العلم و به ألف مؤلفات كثيرة كقواعد التصوف، وعيوب النفس، كما عمل علي محاربة البدع ورسم خطه الصوفي الإصلاحي وتصحيح صورته[1]، ثم غادرها متوجها إلى مصر[2] .ثم كانت له **رحلة إلى تونس** أخذ خلالها العلم عن علمائها وشيوخها من بينهم عبد الرحمن الثعالبي والحافظ التنسي والإمام السنوسي والشيخ الحلو المشذالي[3].

نزوله بمصراته: حيث نزل فيها الشيخ زروق في عام 886هـ، وطاب له المقام بعد طوافه الطويل بين أقطار المغرب ولبيا ومصر والحجاز[4] ولقي من أهلها كل الاحترام والتقدير وترحيب، وفيها تزوج زوجته أم الجليل بنت أحمد زكريا الغلباوي، ولذكر أن الشيخ تزوج خمس مرات كما ذكره في كناشته[5]، واجتمع حوله الناس للاستفادة من علمه ودروسه ونصائحه وتوجهاته في مقابل أحيط منهم بالرعاية والعناية، ليرجع لها مرة ثانية بعد أداء فريضة الحج قام بها زروق علم 894هـ، وقضى بها أربعة سنوات من عمره إلى غاية وفاته في 18صفر 899هـ[6].

رحلته إلى المشرق: يربط من ترجم للشيخ أحمد زروق رحلته نحو المشرق بخلاف حدث بينه وبين شيخه أبي عبد لله محمد الزيتوني الذي صاحبه في بالمغرب، كانت أول رحلاته إلى مكة المكرمة وذلك باستشارة من شيخه أحمد بن الحسن الغماري أذن له[7] وذلك في عام 873هـ الموافق ل1468م، وفي طريقه إلى العودة عرج علي القاهرة [8].التي تعتبر مركز حضاري مهم للدراسات الإسلامية والعربية يلتقي فيه طلاب وشيوخ العلم ليأخذ كل منهما علي الأخر، كذلك جامع الأزهر الذي أدى دورا كبيرا في نشر المعرفة الدنية، عن طريق شيوخه الذائعي الصيت[9]، هذا ما جاء في كتاب الضوء اللامع للسخاوي وصفا تلك الرحلة حيث قال: "ارتحل إلى ديار المصرية فحج وجاور بالمدينة وأقام بالقاهرة نحو سنة ميما للاشتغال"[10]، في العلم حيث تتلمذ خلالها علي العديد من أعلام الشيوخ متميزين في الحديث والفقه والتصوف، أمثال نور الدين السنهوري، وأبو العباس الحضرمي، الذي يقال أنه اتصل به فور دخوله مصر الذي بشر أصحابه بقدومه قائلا لهم :"قوموا تلتقوا أخاكم "[11] والحافظ السخاوي الذي

---

[1] عبد المنعم القاسمي الحسيني: **أعلام التصوف في الجزائر**، د، د، ن، د، م، د، ت، ص10.

[2] أبو العباس أحمد زروق: **عدة المريد**...، مصدر سابق، ص10.

[3] الطاهر الزاوي: أعلام ليبيا، ط03، ليبيا، 2004م، ص

[4] أبو العباس أحمد زروق: **الكناش**...، مصدر سابق، ص08.

[5] نفسه، ص12.

[6] أبو العباس أحمد زروق: **عدة المريد** ...، مصدر سابق، ص ص10-11.

[7] علي فهمي خشيم: مرجع سابق، ص42.

[8] عبد السلام أنويكة:"**الشيخ أحمد زروق البرنسي ...، مرجع سابق** 2019، ص156.

[9] علي فهمي خشيم: **المرجع السابق**، 43.

[10] شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي :**الضوء اللامع ...، مصدر سابق**، ص ص222، 223..

[11] عبد الله بن عبد القادر التليدي :**المطرب بمشاهير أولياء المغرب**، ط04، دار الأمان للنشر والتوزيع، د، م، ن، 2003م، ص ص147-178.

يقول في كتابه الضوء اللامع:".. عند الجوهري وغيره في العربية والأصول وغيرها وقرأ علّى بلوغ المرام وبحث في الاصطلاح بقراءته ولازمني في أشياء وأفادني جماعة من أهل بلاده والغالب عليه التصوف والميل فيما يقال إلى ابن عربي ونحوه، وقد تجرد وساح وورد القاهرة أيضا بعيد الثمانيين ثم تكرر دخوله إليها ولقيني بمكة في سنة أربع وتسعين وصار له أتباع ومحبوب وكتب علي حكم ابن عطا ء الله وعلي الفقه وعمل فصول العلمي أرجوزة"[1]، وللإشارة أن الشيخ الزروق زار مصر مرتين حيث في زيارته الثانية استقر فيها لمدة عام وكانت ذلك في عام 876هـ الموافق ل1471م، وكان عام خصيب كما يقول عليه فهمي خشيم في كتابه أحمد زروق و زروقية "حيث اتصل فيه بشيوخ التصوف وطرقه وكذلك شغل نفسه بالإطلاع ومن الكتب التي قراءها في الحديث والفقه نذكر منها :الأحكام الصغرى لعبد الحق، كتب ابن أبي جمرة، صحيح البخاري، المدخل لابن الحاج، وقرأ في التصوف: إحياء علوم الدين، الرسالة القشيرية وكتب عن ابن عطاء لله السكندري وحضور الدروس التي كانت تلقي في الأزهر وتقوية علاقاته بمن عرف من الشيوخ [2].

والإشارة هنا أن رحلته للمشرق قد استفاد منها أحمد زروق الكثير منها بعد عودته إلى فاس متمسكا بآرائه في الإصلاح تجاه الفقهاء والمجتمع، وذلك أثناء لقائه بفقهاء مدينته ومجادلتهم ومناظرتهم حول اعتمادهم في عيشهم علي الوقف المحبس على الموتى، إلا دليلا علي ذلك عندما قال لهم أنهم يعيشون من لحوم الموتى وعليه فقد نعت بمحتسب الأولياء والعلماء الصفة التي لم يظفر بها غيره لا من قبله أو بعده[3].

وفي الأخير نقول ان الشيخ أحمد زروق استفاد من هذه الرحلات وأصبح له شأن كبير في العلم وقدم راسخة في التربية والسلوك، وألتف حوله طلبة العلم والمريدون[4].

كراماته: لقد ظهر له عدة كرامات أغلبها كانت تدور حول مشاق الطريق وصعوباتها ومواجهة المرض أو الحصول علي البركة في الطعام وذكرت معظمها كتبه من حققوا له نذكر منها: أنه في إحدى الليالي طلب الشيخ ابن غازي المكناسي من أحمد زروق أن يحضر مع أصحابه للعشاء عنده وجهز كمية معتبرة من الطعام ففوجي بمجيئه بمفرده وخاف علي فساد طعامه وحين شكا الأمر للزروق قال له يصلح إن شاء لله ولا يفسد، وأمره أن يخرج خدامه ثم أخذ يجعل الطعام خلفه، وكان ابن غازي يسمع ضجة ورائه فنظر إذا بخلق كثير وراءه فلما سأل عنهم أجابه :أنهم ضعفاء مدينة تونس مستهم الحاجة فتعجب ابن غازي وقال له :يا سيدي هذه كرامة من كرامات الأولياء، قال له الشيخ أحمد الله أراك

[1] شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي :**الضوء اللامع ....، المصدر السابق**، ص ص223، 222.

[2] علي فهمي خشيم :**مرجع سابق**، ص43.

[3] عبد السلام أنويكة: "**الشيخ أحمد زروق البرنسي...، المرجع السابق**، ص156.

[4] أبو العباس أحمد زروق: **عدّة المريد**...، مصدر سابق، ص10

إياها[1]، ومنها أن قبيلة من قبائل عرب طرابلس كانوا أهلها قطاع طرق فمر عليهم فنبه تلاميذه، فنظر بعض المريدين للشيخ فوجدوه لم يتغير، وتعجب الرجال الذين نهوا الشيخ فازدادوا جرأة عليه وأراد أن يخلع ملابسه فقال له الإعرابي اخلع و إلا قتلتك، قال الشيخ كدت اخلعها لولا ستر الصورة، فقال له الإعرابي، أخلع و إلا قتلك، فنظر الشيخ إلى السماء وتجمد الإعرابي كأنه التصق بالأرض، ولم يتحرك فترجّي الشيخ أن يعفو عنه وصاروا مع الشيخ والزاوية، وأصبحوا إلى حد الآن من خدام الزاوية الزروقية [2].

مؤلفاته: رغم المدة القصيرة التي عاشها الشيخ إلا انه كان له رصيد كبير من المؤلفات حيث تعددت كتاباته وتنوعت مضامينها بعد احتكاكه بالعلم والعلماء وتنوع رحلاته بين المشرق والمغرب هذه الأخيرة التي أسهمت بشكل كبير في إنتاجه الفكري، حيث قدرها وأحصاها الأستاذ علي فهمي خشيم مابين 130الى 180مؤلفا، التي ارتكزت بالدرجة الأولي هما التصوف والفقه[3].

أولاّ: **التصوف**: حيث ترك كتب ورسائل في التصوف أكثر من تحصى ويقول فيها ابن عساكر في دوحة الناشر أنها جليلة القدر كبيرة الشأن[4] والتي تتناول جانب من الحياة الصوفية أو دراسة المؤلفات الصوفية السابقة نذكر منها :أرجوزة في عيوب النفس، الأصول البديعية والجوامع الرفيعة، أصول الطريقة وأسس الحقيقة، الأنيس، إعانة المتوجه المسكين إلى طريق الفتح والتمكين، إعراب "إن لم أجد" إلهي، تأسيس القواعد والأصول وفيه وضع أحمد زروق ضوابط وأصول يحتاجها كل من المتكلم والفقيه والصوفي للجمع بين أركان الدين الثلاثة من الإيمان والإسلام والإحسان علي أكمل الوجوه وأحسنها [5]، وبعد كتاب عدة المريد الصادق، وقواعد التصوف من أهم كتب الشيخ الزروق في التصوف[6]،

الجامع لجمل من الفوائد والمنافع، الجنة للمعتصم من البدع بالسنّة، تفسير القرآن العظيم، ثلاثة شروح على متن القرطبية، ستة وثلاثون، شرحاً على الحكم العطائية (لابن عطاء الله السكندري)، عام 870ه وهذا الكتاب من أنفس الكتب في بابه ..."لغة وتعبير وصياغة وأفكارا ويقولوا الكثيرون الذين ترجموا لزروق أنه كتب ما يزيد عن ثلاثين شرحا

---

[1] محمد بن بن عسكر الحسيني الشفشاوني: **دوحة الناضر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر**، تح، محمد حجى، ط02، مطبوعات دار المعز لتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1977، ص50..

[2] الفاتح علي حسنين: **لمعان البروق في سيرة مولانا أحمد الزروق**، مرا و إع، يوسف فضل حسن، عبد الله حميدة الأمين، جامعة الخرطوم، الخرطوم، 1970م، ص17.

[3] علي فهمي خشيم :**مرجع سابق**، ص281.

[4] محمد بن عسكر الحسنى الشفشاوني:دوحة الناشر...، **مصدر سابق**، ص50.

[5] أبي العباس أحمد زروق الفاسي :**تأسيس القواعد والأصول وتحصيل الفوائد لذوي الوصول في أمور أعمها التصوف وما فيه من وجوه التعرف –المسمي اختصاراّ قواعد التصوف وشواهد التعرف-**، تق، تح، نزار حمادي، المركز العربي للكتاب، الشارقة، د، ت، ن، ص06.

[6] أبو العباس أخمد زروق: **عدّه المريد**...، **مصدر سابق**، ص12.

للحكم، لكن الثابت منه سبعة عشر شرحا مختلفة يقع بعضها في خمسمائة صفحة، منها ما يختص بالغة ومنها ما يهتم بالرمز الصوفي، ومنها ما يعني بحكايات الصوفية [1]، من كتب الطر نذكر منها: الحفظية، دعاء، شرح أسماء الحسنى، الوظيفة، شرح لكتاب دلائل الخيرات، شرح حزب البحر للإمام الشاذلي شرح حزب البر، شرح مغمضات حزبي الشاذلي، منهاج حزب البحر، فتح المقام الاسمي[2]

ثانيا: في الحديث و الفقه: يعد كتابة شرح رسالة أبو زيد القيرواني من أهم مؤلفاته: تعليق على صحيح البخاري، وحاشية علي صحيح مسلم ورسالة في تحديد مصطلح الحديث، وشرحان على رسالة ابن أبي زيد، كبير وصغير، أحدهما مطبوع، ومناسك الحج، وشرح قواعد عياض، وشرح القرطبية وشرح الوغليسية، وشرح الإرشاد لابن عساكر، وشرح علي مواضع من مختصر خليل[3]، شرح العقيدة القدسية للغزالي، وشرح الغافقية[4].

الرحلات: الرحلة، الكناش، ويعرفه بعض الكتاب مؤلف الشيخ أحمد زروق، حيث سرد فيه زروق سيرته الذاتية وهي أهم جزء مهم في هذا لكتاب[5].

التصوف عند أحمد زروق: التصوف عند أحمد زروق على أنه ملازمة الكتاب والسنة، وترك الأهواء والبدع، وتعظيم حرمات الشرع، ورؤية العذر للخلائق، والمداومة علي الأوراد، وترك الرخص والتأويلات، وذكر أن هذه الأصول، ومن ضيعها حرم الوصول، وقال: أكثر متصوفة الزمان على ذلك الحرمان إلا معصم ربك، ولذا فهو يردد قوله الجنيد في أكثر من موضع في كتابته: "علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، فلم يسمع الحديث ويجالس الفقهاء، ويأخذ أدبه من المتأدبين أفسد من اتبعه"[6]، ولابد لسالك عند المؤلف من أربعة أشياء إذا تركها تعثر في حياته وان كان من أهل علم وهي مجانبة الظلمة وإيثار أهل الآخرة ومساواة ذي الفاقة ومواظبة الخمس في الجماعة[7]، والصوفي[8]، الذي يكون السؤال أكثر من غيره علي إتباع إتباع شعائر العقيدة الإسلامية، بدقة وذلك من أجل توجيه غيره وتحذيره وإبعاده من الوقوع في الخطأ، وكانت حجته أبي زروق في هذا هو أن كبار الصوفية وغيرهم كانوا أتباع لفقهاء،

---

[1] أبو العباس أحمد زروق:.**الإعانة، مصدر سابق**، ص05.

[2] علي فهمي خشيم، **مرجع سابق**، ص ص 95-96.

[3] أبو العباس أحمد زروق :**عدة المريد**...، **مصدر سابق**، ص13.

[4] أعتبر أن التعرف بشيء وفائدته مقدم علي الخوض فيه. انظر: أحمد بابا التنبكتي: نيل الابتهاج...، **مصدر سابق**، ص131.

[5] أبو العباس أحمد زروق: **الكناش**...، **مصدر سابق**، ص06.

[6] أبو العباس أحمد زروق: **عدّه المريد**...، **المصدر السابق**، ص20.

[7] نفسه:ص21.

[8] **الصوفي** :لفظ أشتهر في القرن الثالث، وأول من سمي ببغداد بهذا الاسم عبدك الصوفي، هو من كبار المشايخ وقدمائهم، وكان قبل بشير بن الحارث الحافي والسري ابن المفلس السقطي. انظر: ماسينيون ومصطفي عبد الرازق: **التصوف**، تر، إبراهيم بخورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، ط01، دار الكتاب اللبنانية، لبنان، 1984م، ص 53.

حيث يقول :كيف يجرؤ أيا كان علي قطع الرابطة الوثقى بين المتصوف والفقه دون أن يحدث خطأ يمس بالناس أو علاقته بالله عز وجلّ[1]، فالتصوف مهما حاولنا أن نعبر عليه فلن نستطيع الوصول إلى ذلك التعبير الذي يجسد كل الحياة الصوفية في كلمة وحسبنا أن ننهل من هذا العالم اللانهائي ما استطعنا إلى ذلك فمقصد الصوفي في حياته هو تحرير روحه من قيد المادية ورغباتها[2]، كما يعرفها علي فهمي خشيم في كتابه أحمد زروق وزروقيته بأنه ليس تعاليم نظرية مجردة تشتغل فكر الإنسان وتصبح جزء منه وأكد علي أهمية الجانب العملي الذي يوصف من خلاله الصوفي بحيث لا يجرده من فكره إذا أن كل عمل يتصل بالحياة الروحية من هناك كون النظرية والتطبيق متساويين في القيمة والأهمية[3]

علاقة التصوف بالفقه: شهد القرنين الأخيرين من العصر الوسيط انتهاء صراع بين الفقهاء والمتصوفة، حيث حاول فيه كل من طرفين بذل مجهود الاقتناع والفهم حول القضايا التي بقيت عالقة بينهما، حيث نجحوا في صياغة أطروحات صوفية في صوب الشريعة وسلم الفقهاء للصوفية في كثير من القضايا [4]، حيث يؤكد زروق علاقة التصوف بالفقه في كتابه قواعد التصوف، انه لا تصوف إلا بفقه، إذا تعرف أحكام لله الظاهرة إلا منه، ولا فقه إلا بتصوف، إذا لا عمل إلا بصدق وتوجه، ولا هما إلا بإيمان، إذا لا يصح واحد منهما بدونه، فلزم الجميع لتلازمهما في الحكم، كتلازم الأرواح والأجساد، إذا لا وجود لها إلا فيها، كما لا كمال له إلا بها فافهم، ومنه فول مالك رحمه لله "من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن جمع بينهما فقد تحقق"[5]، كما فسرها فهمي خشيم علي إنها علاقة تكامل وتلازم واعتبر مذهب التصوف هو مذهب سلفي على حد قول زروق في الاعتقاد من التنزيه ونفي التشبيه وقبول ما ورد كما هو من غير تأويلات الأخذ بالأمر الثابت[6]، ويقول إن مذهب الصوفية في الأحكام مذهب الفقهاء[7].

السماع: ويقصد به الغناء والموسيقى وإنشاد الشعر والمنظومات والغناء والرقص والتمايل، لأنه يهدف إلى العب بالغرائز والشهوات فهو منهي عنه من طرف العلماء والفقهاء، حيث يري فيه أبو حنيفة النعمان رضي لله عنه انه يجعله من الذنوب كذلك الشافعي رضي

---

[1] أبو العباس أحمد زروق :**عدّه المريدين....، المصدر السابق**، ص20.

[2] حيث يعرفه صهيب سعران في مقدمة كتابه "أنه تلك الأرض الخصبة التي تنمو فيها بذور الشعور وتكبر لتنطلق إلى إلى عالم اللامحدود...فالتصوف عالم من الإشراق...".انظر: صهيب سعران :**مقدمة في التصوف**، ط01، دار المعرفة، د، م، ن، 1989م، ص 21.

[3] علي فهمي خشيم :**مرجع سابق**، ص213.

[4] الطاهر بونابي :**الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين 14-15م**، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه العلوم في التاريخ الإسلامي، قسم، التاريخ، جامعة، الجزائر، 2009م، ص686.

[5] أبو العباس أحمد الفاسي: **قواعد التصوف، مصدر سابق**، ص22.

[6] علي فهمي خشيم :**المرجع السابق**، ص283.

[7] أبو عباس أحمد زروق: **عدّه المريد**...، مصدر **سابق**، ص21.

لله عنه إنكاره وكراهيته ويجعله يسقط المروءة والإمام ابن حنبل ينهي عنه من الورع[1]، حيث أحمد زروق أن يرى التصدي للسماع وتعاطيه اختيارا، بحيث يجلس الإنسان ويستجلب به الحال، من الضلالة والبطالة، وانه من شبه الدين التي يتعين علي من استبرأ لدينه وعرضه والتبرؤ منها ويقول: من حيث صورته يشبه الباطل فيتعين تركه، حيث حذر منه الشيخ زروق ونقل علي بعض الأئمة الذين حذروا منه من بينهم أقوال الحسن الشاذلي حين سأله أستاذه عنه فأجابه بقوله تعالى: ﴿ **إنهم ألفوا أباءهم ضالين فهم على آثارهم يهرعون**﴾[2]، وقال الشيخ الزروق في كتابه عدّه المريد قال:" وعبر بعض الصحابة علي اليهود فسمعوهم يقرؤون التوراة، فتخشعوا، فلما دخلوا على رسول لله (ص) قرأ عليهم ﴿**أولم يكفيهم أنا أنزلنا عليك الكتب يتلى عليهم**﴾[3]، فعوتبوا إذا تخشعوا من التوراة، وهي كلام الله، فما ظنك بهذا، اعرض اعرض من كتاب لله وتخشع من الملاهي والغناء[4].

الطريقة الزروقية : نشأتها وتطورها وأصولها

1-1نشأتها: بلغ التصوف في القرنين الثالث والرابع الهجري ازدهارا كبيرا ونمو لم يقف علي حد التأسيس مذاهبه وكثرة مشايخه الذين أعانوا علي هذا التأسيس بل تجاوزه إلى شيء آخر، ذلك أن الصوفية آخذوا منذ النصف الثاني للقرن الثالث هـ، ينظمون أنفسهم طوائف يخفها لنظم خاصة وكانت لكل طريق، وكان قوام هذه الطريقة طائفة من المريدين يتلفون حول الشيخ ، مرشد يسلكهم ويوجههم ويبصرهم علي الوجه الذي يحقق لهم كمال العلم وكمال العمل وكان من هذه الطرق[5] القادرية[6] والشاذلية[7] والزروقية[8]، طريقة صوفية صوفية سنية مغربية، يتفق مؤرخو الطرق الصوفية جميعا بلا استثناء علي إلحاقها

---

[1] عامر النجار :**الطرق الصوفية في مصر نشأتها ونظمها وروادها** –الرفاعى، الجيلاني، البدوي، الشاذلي، الدسوقي، ط05، دار المعارف، د، م، ن، د، ت، ص40.

[2] **الصافات**: الآية 69، 70.

[3] **العنكبوت**: 51 .

[4] أبو العباس أحمد زروق: **عدّه المريد**...:**مصدر سابق** ص22.

[5] الفاتح علي حسنين: **لمعان البروق في سيرة مولانا أحمد الزروق**، مرا وإع، يوسف فضل حسن، عبد لله حميدة الأمين، جامعة الخرطوم، الخرطوم، 1970م، ص117.

[6] **الطريقة القادرية** :تنسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني بن محي الدين(470-561هـ)، (1087-1160م) متصلة بنسب الشريف بالسيدة فاطمة بنت الرسول عليه أفضل الصلاة وسلام، أما بالنسبة لتعاليم الطريقة القادرية فنجد الأفعال وليست الأقوال فيها العطش والجوع وقطع المألوفات والمستحسنات التي ينبغي الصوفي بنفسه .انظر :سعيد القحطاني :**الشيخ عبد القادر الجيلاني وآراؤها الإعتقادية و الصوفية**، ط01، فهرسة مكتبة فهد الوطنية إثناء النشر، الرياض، 1997م، ص ص27-30.

[7] **الطريقة الشاذلية**: تنسب إلى مؤسسها إلى الشيخ علي أبي الحسن الشاذلي ولد بالمغرب الأقصى عام(593هـ/1196م)، وتتلمذ علي العديد من المشايخ واخذ عليهم تعاليم التصوف، ونهجها يقوم على الصبر واليقين .انظر :محمد أحمد ورنيق: **الطريقة الشاذلية وأعلامها**، ط01، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1990، ص ص 14-15.

[8] الفاتح علي حسنين: **لمعان البروق**...، مرجع سابق، 117.

بالطريقة الشاذلية وعلي إنها فرع منها، وعلي أن الشيخ أحمد زروق كان شاذليا محضا وشرح الكثير من نصوصها وكان يعتبرها أقرب الطرق إلى الله[1]، ولقد بشيخه أبي محمد بن قاسم القوري (ت:872هـ/1467م)، والشيخ الحضرمي (ت:895هـ/1479)، واستشهد بأقوالهم ومواقفهم في مؤلفاته وكتبه[2]، وأخذ عن الشاذلية عناصر التوحيد[3]، والتزام بأوامر لله ونواهيه[4]، ثمة أن خمسة أصول كذلك هي الأخرى، من الأصول الشاذلية، الطريقة الزروقية، هي أصول قادرية [5] وصلته بالقادرية ظهرت في سندين يوصلانه بعبد القادر الجيلاني عن طريق التبرك الذي تلقنه من الشيخ الحضرمي، والثاني لبسها عن شيخه محمد الزيتوني الذي قيل عنه انه قادري الطريقة[6]، وأصبح له إتباع وشيوخ كثيرة في المغرب المغرب العربي أمثال، عبد الكريم الفكون، عبد الرحمان الأخضري[7] التي ربط بهم الطريقة الزروقية في الجزائر، أما في المغرب الأقصى فلقد لقيت هذه الطريقة صعوبة نشر فكرتها إلا عند قل قليلة[8]، أما أتباعه بطرابلس الغرب فقد زادوا منذ استقراره بمصراته، هذا ما أشار أشار إليه في كناشته[9]، أما في المشرق وخاصة عند مكوثه في القاهرة حيث عمل علي التدريس وبالتالي احتكاكه بمشايخها كما كانت مكة المكرمة محطة علم ومعرفة التقى فيها الشيخ الزروق مع كثير من طلبة العلم[10]، وبعد وفاته ترك أفكاره راسخة بين تلاميذه وأتباعه الذين قاموا بتأسيس الطريق الزروقية التي بنوها علي عمودين الشريعة والحقيقة أي العلم بقواعد الدين وفروعه ومنهجه وإتباع المنهج الروحي التي تعتبر من أول الطرق الصوفية ظهورا في ليبيا[11] .

أصولها:

وقد أوردها أحمد زروق في كتاب عرف بأصول الطريقة بقوله:فأصل كل خير وبلوغه وبلوغه: اتباع الحق ومجانبة الباطل، وأن الاعتناء بالأصول يوقف على الطائل والمحصول،

---

[1] علي فهمي خشيم :**مرجع سابق،** ص156..

[2] منال عبد المنعم جاد لله :**التصوف في مصر والمغرب**، منشأة المعارف، الإسكندرية، د، ت، ص123.

[3] عناصر **توحيد الشاذلية** يذكرها علي فهمي خشيم أنها تقوى لله في السر والعلانية، إتباع السنة في القول والفعل، الإعراض عن الخلق والإقبال والإدبار، الرضا عن لهفي القليل والإدبار، الرجوع إلى لله تعالى في السراء والضراء .انظر: علي فهمي خشيم : **المرجع السابق،** ص157.

[4] الطاهر بونابي، **مرجع سابق،** ص526.

[5] علو الهمة، حفظ الحرمة، حسن الخدمة، نفوذ العزيمة، تعظيم النعمة. انظر: علي فهمي خشيم: **المرجع السابق،** ص ص 157-158.

[6] أبو قاسم سعد لله: **تاريخ الجزائر الثقافي 1500-1830،** ط04، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د، ت، ج01، ص78.

[7] للاستزادة ومعرفة شخصية كل من **عبد الكريم الفكون، عبد الرحمان الجيلاني** .انظر :عادل نويهض: **معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتي العصر الحاضر،** مؤسسة نويهض، بيروت1980م، ، 245، 14.

[8] علي فهمي خشيم :**المرجع السابق،** ص167.

[9] أبو العباس أحمد زروق:الكناش...، مصدر سابق، ص

[10] علي فهمي خشيم :مرجع سابق، ص169.

[11] أبو قاسم سعد لله :مرجع سابق، ج04، ص78.

وأصول طريقة الحق سبحانه أربعة :

أولا : حفظ الحرمة: وتكون بالله ورسوله والمسلمين، حيث تكون حرمة لله بأربعة أشياء منها اعتقاد الحق في وصفه بغير إلحاد و تعظيم ذكره بما يليق به من غير إيهام ولا إبهام، وامتثال أمره من غير توقف والاستسلام لقهره من غير اعتراض[1]، أما حرمة رسوله فتكون بأربعة هي الأخرى اعتقاد الحق وصفا من غير تنقيص، وتوقيره قولا وفعلا من غير إخلال وإجابة دعوته فيما أمر به ونهى من غير تراخ ورضي بأحكامه بدءا وعودا من غير حرج ولا تردد[2]، وحفظ حرمة المسلمين خصها بأربعة مراتب منها رتبة الولادة والواجب لها منها خفض الجناح ولزوم البر وترك العقوق ودوام الإحسان، أما رتبة الولاية ليختمه في الحرمة برتبة العلماء والمشايخ ولكل رتبة تحتوى هي الأخرى أربعة[3]، مراتب هي و رتبة المشايخ الذي نتج منها الأذى، الإكرام، الإساءة الإحسان حيث يقابل الشيخ زروق، الأذى بالصبر لا بالجزع والإكرام بالثناء دون مخالفة للحق من زيادة أو نقص، والإساءة بالعذر من غير اتباع، والإحسان بالموافقة من غير توفيق[4]، علو الهمة[5]، حسن الخدمة التي تكون بإتباع بلا إبداع، إبداع، وورع بلا تخطيط والإخلاص بلا رياء ومجاري التشهير الذي يكون إعطاء كل وقت حقه وهي بمبادرة الأمر ومجانية الوزر ومصاحبة الخوف.[6]، و كذلك من أصولها شكر النعمة النعمة التي تكون بمعرفة القلب بقدر النعمة[7].

فروع الزروقية:

عند تأسيس هذه الطريقة عمل تلاميذ الشيخ زروق علي نقل أصول طريقتهم ونشرها وعلي إثرها نشأت طرق أخرى كثيرة تشرك مع الطريقة الزروقية في فرع من فروعها من سند أو سلسلة يوثق الصلة بها ويثبت الانتساب لها كما أن هذه الطرق هي الأخرى تنتمي إلى الطريقة الشاذلية من خلال أحمد زروق[8]منها: (الطريقة البكرية، الطريقة العيساوية،

---

[1] أبو العباس أحمد زروق الفاسي : **أصول الطريقة**، بعناية، نزار حمادي، دار الإمام بن عرفه، تونس، د، ت، ص ص 04-05.

[2] تكون بسمع وطاعة وترك الخلاف عليهم إن كانوا عصاة مذنبين والإعراض عن مساويهم إن كانت ظاهرة والوقوف عند أمرهم وإن ضربوك. انظر: نفسه، ص05.

[3] فرتبة العلماء تكون بالرجوع إليهم في الأحكام ومقابلتهم بالإكرام والأخذ ما يشيرون به بالاهتمام ومعاملتهم بالاستسلام، ورتبة المشايخ هي الأخرى أربعة فتكون بإتباع المرسوم وترك الاعتراض ودوام الملازمة والسعي في الأغراض، وقد تصدر من مراتب انظر: نفسه: 06-07.

[4] أبو العباس أحمد زروق، أصول الصوفية، مصدر سابق، ص ص06-07

[5] التضرع لطلب. معالي دنيا ودينا والإعراض عن خلق في الممات والمحيى والاكتفاء بعلمه تعالى في الجهر والإخفاء والثقة به تعالى في المنع والعطاء، والزهد في دنيا وإيثار الآخرة والنهوض للعمل ومجاملة العباد، هذه الأخيرة يخرج منها أربعة، ترك المطامع، الإنصاف مع النفس، ترك الانتصاف وترك التكليف. انظر: أبو العباس أحمد زروق: **أحمد زروق أصول الطريقة**، المصدر **السابق**، ص ص07-08.

[6] أبو العباس أحمد زروق:... **أصول الطريقة**، **المصدر السابق**، ص ص10-11.

[7] نفسه: ص ص11-12.

[8] علي فهمي خشيم: **المرجع السابق**، ص175.

الطريقة إلى اليوسفية[1]، الحمدية والغازية، والشيخية، الناصرية والزيانية والدرقاوية[2]، المدية، الشرطية، السنوسية)، هذه الأخيرة أنشأها الشيخ محمد بن علي السنوسي الخطاب الحسن الإدريسي (1201هـ)ولد في مستغانم وحفظ القران علي يد شيوخها، ثم لتلقي العلوم هـ إلي فاس لتلقي العلوم الشرعية واللغة ودرس بالقرويين[3]، وأخذ التصوف علي يد العربي بن أحمد الدرقاوي وأسس زاويته بمكة المكرمة[4]، تلتقي بالطريقة الزروقية بأحمد الرشيدي، أحمد زروق[5]

خاتمة

-فقد تبين لي من خلال التأمل في منهجه العام، أنه ذو قدرة فائقة على التقيُّد بلغة العلم الذي يحرر مادته؛ مضمونا ومصطلحا وأسلوبا؛ فحينما تقرأ له عقديّاً، تجده واضحا في عباراته، خبيرا بعلم الكلام الأشعري ومدلولاته، وإذا قرأت له صوفيا، تراه سابحا في عالم الفتوحات الربانية، والمواهب الإلهية الدنية، إلى درجة تنسيك أنه من كبار رجال العقيدة الأشعرية، وكذلك الأمر حينما تقرأ له فقهيا.

أما منهجه الخاص في تقرير علم التوحيد . من طريق العلوم الوهبية . فقد خلا من المبهمات العقدية الغامضة، التي طفحت بها مصنفات المدرسة الصوفية الفلسفية، بل جاء منهجه قائما على وحدة الشهود المجمَعِ عليها بين مشايخ التصوف السني.

والتوحيد الشهودي الذي يؤمن به الشيخ زروق ويدعو إليه، هو الذي يصير فيه العبد أقربَ إلى مولاه، فيراه متجليا وظاهرا في كل شيء من مخلوقاته، أي موجدا لها، ومدبرا لشؤونها، ومتفضلا عليها بالنعم التي لا تعد ولا تحصى، وليس بالمعنى الآخر الذي يفهمه منتقدو القوم من تجلي الله تعالى وظهورِه في الأشياء ظهورا ذاتيا عينيا، فذلك محض اتحاد وحلول، لا يقول بهما إلا مرضى القلوب والعقول.

---

[1] تنسب إلى أحمد بن يوسف الهواري الملياني، تخرج من مدرسة الأماميين محمد بن يوسف السنوسي وأحمد زروق، انتشرت في الجزائر والمغرب الأقصى تربطها السلسلة مباشرة بالشيخ زروق الذي تعلم شيخها علي يده.انظر: نفسه: ص223. عادل نويهض: **مرجع سابق**، ص315.

[2] تنتسب الي الشيخ محمد العربي بن أحمد الدرقاوي الإدريسي، (1150)، ترتبط بالزروقية بسلسلة، العربي الدرقاوي، علي الجمل، العربي بن عبد الله، أحمد بن عبد الله نقاسم الخصامي، عبد الرحمان الفاسي أبو المحاسن، عبد الرحمان المجذوب، علي الصنهاجي الدوار، ابراهيم الفحام ظاهر القسنطيني، أحمد زروق. انظر: علي فهمي غشيم:مرجع سابق، ص 178.صلاح المؤيد العقبي: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشأتها، دار البراق، بيروت، 2002، ص ص230-231.

[3] صالح عوض : معركة الإسلام والصليبية في الجزائر، الزيتونة للإعلام والنشر، الجزائر، 1989م، ص210.

[4] عبد الرزاق حمادوش الجزائري : رحلة حمادوش الجزائري، تح، أبو القاسم سعد الله، د، د، ن، د، م، ن، 2007م، ص273.

[5] وتكون علي النحو التالي محمد بن علي السنوسي، محمد بن الناصر الناصري، محمد الناصري الناصري، محمد البناني، أبو البركات الفاسي، أحمد بن الصادق، أبو الحسن الكومي، عبد العزيز بن حليم، أبو الطيب الحفناوي الخياط الزرهوني، إبراهيم الفحام، أحمد الراشدي، أحمد زروق. انظر: علي فهمي خشيم: المرجع السابق، ص124.

قائمة المصادر و المراجع:

القران الكريم:

المصادر:

1. أبو العباس أحمد بن خالد الناصري: الاستقصاء للإخبار دول المغرب الأقصى-الدولة المرينية-، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1955م.
2. أبو العباس أحمد زروق: الإعانة، تح وتق، علي فهمي خشيم، دار العربية للكتاب، لبيا-تونس، 1979م.
3. أبي العباس أحمد زروق الفاسي : أصول الطريقة، بعناية، نزار حمادي، دار الإمام بن عرفه، تونس، د، ت.
4. أبي العباس أحمد زروق الفاسي : تأسيس القواعد والأصول وتحصيل الفوائد لذوي الوصول في أمور أعمها التصوف وما فيه من وجوه التعرف –المسمى اختصاراً قواعد التصوف وشواهد التعرف-، تق، تح، نزار حمادي، المركز العربي للكتاب، الشارقة، د، ت، ن
5. أحمد بابا التنبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الدباج، اش وتق، عبد الحميد عبد الله الهرامة، ط01، منشورات كلية الدعوى الإسلامية، طرابلس، 1989م.
6. أحمد زروق : الكناش صور من الذكريات الأولى، تق، تح، علي فهمي خشيم المنشأة والده أن ترعاه الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان مصراته، 1980
7. عبد الرزاق حمادوش الجزائري : رحلة حمادوش الجزائري، تح، أبو القاسم سعد لله، د، د، ن، د، م، ن، 2007م.
8. علي فهمي خشيم : أحمد زروق والزروقية دراسة حياة وفكر ومذهب وطرقية، ط03، دار المدار الإسلامي، د، م، ن، 2002م.
9. ابن حوقل : صورة الأرض، تح، دي غويا، ط01، مكتبة الحياة، بيروت، 1996م.
10. عبد الله بن عبد القادر التليدي : المطرب بمشاهير أولياء المغرب، ط04، دار الأمان للنشر والتوزيع، د، م، ن، 2003م.
11. أبو عبيد البكري: المغرب في بلاد افريقية والمغرب، المطبعة الحكومية، الجزائر، 1957م.
12. أبو سالم عبد لله بن محمد العياشي :الرحلة العياشية، ط01، دار السويدي، الإمارات، 2006م، ج01.
13. نور الدين البريفكاني : شرح الحكم العطائية المسمى بتلخيص الحكم، الناشر العربي، القاهرة، د، ت، ن.
14. .شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي : الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ط01، دار الجيل، بيروت، 1992م، ج01.
15. .ابن زرع :الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، تح، محمد الهاشمي الفيلالي، دار المنصور للطباعة، المغرب، 1972م.
16. محمد بن عسكر الحسيني الشفشاوني: دوحة الناضر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، تح، محمد حجى، ط02، مطبوعات دار المعز لتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1977.
17. محمد بن عثمان الحشاشي التونسي: رحلة الحشاشي إلى لبيا سنة1895جلاء الكرب عن

طرابلس الغرب، تق، تح، علي مصطفي المصراتي، ط01، دار لبنان، بيروت، 1965م.
18. ابن القاضي المكناسي أحمد :جذوة الاقتباس في ذكر من حلّ من أعلام مدينة فاس، دار المنصور، 1973م، ج01.

المراجع:

19. ماسينيون ومصطفي عبد الرازق: التصوف، تر، إبراهيم بخورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، ط01، دار الكتاب اللبناني لبنان، 1984م.
20. محمد أحمد ورنيق: الطريقة الشاذلية وأعلامها، ط01، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1990.
21. سعيد القحطاني : الشيخ عبد القادر الجيلاني وآراؤها الاعتقادية والصوفية، ط01، فهرسة مكتبة فهد الوطنية أثناء النشر، الرياض، 1997م.
22. الفاتح علي حسنين: لمعان البروق في سيرة مولانا أحمد الزروق، مرا وإعداد، يوسف فضل حسن، عبد لله حميدة الأمين، جامعة الخرطوم، الخرطوم، 1970م.
23. صهيب سعران :مقدمة في التصوف، ط01، دار المعرفة، د، م، ن، 1989م.
24.. صالح عوض :معركة الإسلام والصليبية في الجزائر، الزيتونة للإعلام والنشر، الجزائر، 1989م.
25. عامر النجار :الطرق الصوفية في مصر نشأتها ونظمها وروادها –الرفاعي، الجيلاني، البدوي، الشاذلي، الدسوقي، ط05، دار المعارف، د، م، ن، د، ت.ل
26. رسائل الجامعية
27. الطاهر بونابي: الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين 14-15م، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه العلوم في التاريخ الإسلامي، قسم، التاريخ، جامعة، الجزائر، 2009م
28. عبد الله كنون: موسوعة مشاهير رجال المغرب، دار الكتاب المصري، بيروت، د، ت، ن، ، ج03.
29. عبد المنعم ألقاسمي الحسيني:أعلام التصوف في الجزائر، د، د، ن، د، م، ن، د، ت.
30. عبد لله كنون : النبوغ المغربي في الأدب العربي، ط، 02، د، د، ن، د، م، ن، 1960م، ج01.
31. منال عبد المنعم جاد لله :التصوف في مصر والمغرب، منشأة المعارف، الإسكندرية، د، ت.
32. أبو القاسم سعد لله: تاريخ الجزائر الثقافي 1500-1830، ط04، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د، ت، ج01.
33. لفاتح علي حسنين: لمعان البروق في سيرة مولانا أحمد الزروق، مراوإع، يوسف فضل حسن، عبد لله حميدة الأمين، جامعة الخرطوم، الخرطوم، 1970م، 17.
34. المقالات والدوريات
35. عبد السلام أنويكة: "الشيخ أحمد زروق البرنسي نموذج تصوف ومتصوف مغربي مهاجر زمن العصر الوسيط"دورية كان التاريخية، السنة الثالثة عشر، العدد، الخامس والأربعين، سبتمبر 2019.
36. المعاجم
37. عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض، بيروت1980م

الشيخ زروق ومنهجه في التصوف من خلال كتابه قواعد التصوف

بقلم

د. إبراهيم عبدالسلام الفرد

عضو هيئة التدريس بقسم الشريعة الإسلامية بكلية القانون. جامعة المرقب. ليبيا

iaelfared@elmergib.edu.ly



مقدمة

الشيخ الزروق عاش حياته متنقلاً، فبعد طلب العلوم في مدينته فاس؛ خرج للحج وطلب العلم في البلاد التي كانت تمر بها قوافل الحج، فتنوعت ثقافته وتجدر علمه، وتكررت تلك الرحلات، وكانت حياته بين طلب للعلم مستمعاً، وبين شيخاً يشرح ويوضح المسائل المشكلات لأبناء البلاد التي يمر بها، حتى استقر به المقام في مدينة مصراتة بليبيا، وكان من بين العلوم التي نهل منها علم الأخلاق والتصوف، وقد اعتمد منهجاً وطريقاً خاصاً به في مجال التصوف، فكانت مدرسته الزروقية من بين مدارس التصوف في ذلك العصر، وكتابه قواعد التصوف يبين ذلك المنهج، ورأي الباحث أنه من الواجب دراسة هذا المؤلف وبيانه لطلاب العلم ولو بصورة ميسرة، ليتضح لنا ذلك المنهج والنضوج العلمي لمؤلفه، ومدى مؤامته بين الفقه والتصوف المنضبط، المبني على قواعد توافق الشرع الحكيم، وتنهل من الينبوع الصافي لأحكام الإسلام، مع السمو في تربية النفوس بما يوافق ذلك، وعمل الباحث لإيضاح ذلك باتباع منهج استقصائي تحليلي لما كتبه الزروق في مؤلفه، لتوضيح عقيدة وايضاح منهجه السليم المتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية، وعمل الباحث على تقسيمه إلى مقدمة وهي ما نحن بصدده، ومبحثين: الأول: التعريف بالشيخ وكتبه، وشيوخه، وعصره.

الثاني: التعريف بعقيدته ومنهجه الصوفي من خلال كتابه قواعد التصوف.، وخاتمة، واذيل البحث بالمصادر والمراجع.

المبحث الأول: التعريف بالشيخ وكتبه، وشيوخه، وعصره.

أولاً: اسم المؤلف ونسبه:

هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أحمد بن عيسى البُرنُسي[1] الفاسي، اشتهر **بزَرُّوق**[2]. وهو أحد أكابر فقهاء الصوفية المشهورين في العالم الإسلامي[3].

---

1 - البرانس: قبيلة بربرية تعيش في المنطقة ما بين فاس وتازا . ينظر أحمد زروق والزروقية 22.

2 - ينظر نيل الابتهاج 131

3 - ينظر أحمد زروق، آراؤه الإصلاحية 36.

وبُرْنُسي نسبة إلى عرب بالمغرب. جاء في مطلع قصيدة الشيخ زروق "أرجوزة في عيوب النفس":

يقول راجي رحمة الغفار أحمد بن أحمد الحضار

البرنسي الأصل ثم الفاسي المشهور زروق بين الناس

وأما لقبه **زَرُّوق**- بفتح الزاي وراء مشددة مضمومة- فقد ورثه عن جدّه الذي كان أزرق العينين؛ قال زروق- في كنَّاشه[1]-: "إنما جاءني من جهة الجدّ، كان أزرق العينين، واكتسبه ذلك من أمه... قال: كان الوالد قد سماني محمدا، فلما توفي نقلوني لاسمه أحمد، فجمع الله لي بين الاسمين الشريفين".

ثانيا: مولده ونشأته:

أ- مولده:

ولد الشيخ زروق- رحمه الله تعالى- يوم الخميس 22 محرم عام 846 من الهجرة، الموافق لليوم السابع من الشهر السادس لسنة 1442م[2].

ب- نشأته:

عاش المؤلف يتيماً في كنف جدته أم أبيه، ويروي المؤلف دور جدته في تربيته فيقول: "وعلمتني الصلاة، وأمرتني بها وأنا ابن خمس سنين، فكنت أصلي إذ ذاك، وأدخلتني الكتَّاب في هذه السنّ، وكانت تعلمني التوحيد والتوكل والإيمان والديانة بطريق عجيب، وذلك أنّها كانت- في بعض الأيام- تهيئ لي طعاماً، فإذا جئت من الكتَّاب للفطور تقول: ما عندي شيء، ولكن الرزق في خزائن مولانا- عز وجل- فاجلس نطلب الله فتمدّ يديها وأمدّ يدي إلى السماء داعِيَيْنِ ساعة، ثم تقول: انظر لعلّ الله جعل في أركان البيت شيئا، فإنّ الرزق خفي، فنقوم نفتّش- أنا وهي- فإذا عثرت على ذلك الطعام يعظم فرحي به وبالله الذي فتح به، فتقول: تعال نشكر الله قبل أنّ نأكله لأجل أن يزيدنا مولانا، فنمدّ أيدينا ونأخذ في الحمد والشكر لله ساعة، ثم نتناوله، وتفعل ذلك المرة بعد المرة، ولم تزل كذلك حتى عقلت"[3]، إلى جانب ما تذكره من معجزات الرسول محمد- صلى الله عليه وسلم- وسيرته الطاهرة العطرة، وسيرة السلف الصالح؛ لتكون له مثلاً في الاقتداء بهم والتأسي بسيرتهم، وكانت تكثر من ترداد قولتها التي تجسد نظرة الإسلام للعمل: "لابد من تعلّم القراءة للدين، والصناعة للمعاش"[4]، كما كانت تحثّه على قراءة الكتب، وتحذره من الشعر، وتقول له: "من يترك العلم ويشتغل بالشعر كمن يبدل القمح بالشعير"[5].

---

1 - ص 13. وينظر: شذرات الذهب 363/7، وشجرة النور 267، وأحمد زروق والزروقية 23.

2 - ينظر: الكنّاش ص 11، وأحمد زروق والزروقية 23، وعدّة المريد 5.

3 - الكنّاش ص 13 و14. وينظر: أحمد زروق والزروقية ص 25، وأحمد زروق، آراؤه الإصلاحية ص 41.

4 - الكنّاش ص 15.

5 - المصدر السابق ص 14.

أما في الكُتَّاب، فكان زروق تلميذا هادئا مهذبا مواظبا، فلم يكن كثير اللعب والجري في ساحة الجامع، كما يفعل باقي الأطفال، كما أنه لم يتهاون في واجبه اليومي المرتّب له من السور حتى أتم حفظ القرآن قبل أن يبلغ العاشرة من عمره[1].

ثالثا: حياته العلمية ونتاجه العلمي:

أراد الله- سبحانه- بأحمد زروق خيراً حين أهَّله لطلب العلم، وهو في سن السادسة عشرة، كما قال: "ثم نقلني الله بعد بلوغي السادس عشر إلى القراءة، فقرأت رسالة ابن أبي زيد على الشيخين على السطي وعبد الله الفخار قراءة بحث وتحقيق والقرآن على جماعة منهم القوري والزرهوني- وكان رجلاً صالحاً- والمجاصي والأستاذ الصغير بحرف نافع، واشتغلت بالتصوف والتوحيد، فأخذت الرسالة القدسية وعقائد الطوسي على الشيخ عبد الرحمن المجدولي- وهو من تلاميذ الأُبي- وبعض التنوير على القوري، وسمعت البخاري عليه كثيراً، وتفقهت عليه في كلّ أحكام عبد الحق الصغرى، وجامع الترمذي، وصحبت جماعة من المباركين لا تحصى كثرة بين فقيه وفقير"[2].

ثم التحق بالمدرسة **العنانية** لطلب العلم، وقصد **جامع القرويين** الذي كان آنذاك منارة العلوم الإسلامية بفاس، فدرس به بعض أمهات كتب الفقه المالكي وعلوم القرآن والحديث والتوحيد والتصوف والعربية[3]، غير أن الاتجاه الصوفي الذي كان سائداً يومها ما لبث أن شدّه إليه، وجعله ينحو منحاه، وإن لم تتضح معالمه إلا بعد مدّة من الزمان[4]، في نتاجه العلمي؛ قال عنه شيخه السخاوي- في كتابه الضوء اللامع[5]-: "والغالب عليه التصوف"، وغادر فاس ويمّم وجهه نحو المشرق عام 875هـ، فشدّ رحله عازماً على أداء المناسك، وفي الطريق التقى بأعلام تونس والقيروان وطرابلس، ثم وصل القاهرة فجالس مشاهير علمائها في ذاك العصر، وعند عودته من أداء فريضة الحج أقام بها عاماً تتلمذ خلاله على عدد من الشيوخ، ودرس عليهم كتبا في الحديث والفقه والتصوف.

وفي سنة 877هـ رجع من مصر متوجهاً إلى المغرب، فأقام ببجاية في الجزائر، ثم رجع إلى وطنه فاس سنة 880 هـ، وكانت شهرته قد سبقته إليها[6]، ثم حدثت له جفوة مع شيوخها فغادرها بعد سنوات أربع متجهاً إلى مدينة بجاية التي لم يستقر فيها طويلاً، إذ سرعان ما غادرها في رحلته الثانية إلى مصر.

وبمصر توافد عليه طلبة العلم، وبها جددّ صلته القديمة بينه وبين مشايخه وعلى رأسهم العلامة عبد الرحمن السخاوي وأبو العباس الحضرمي الذي تأثّر به كثيراً في السلوك

1 - ينظر أحمد زروق والزروقية ص 27، وأحمد زروق، آراؤه الإصلاحية ص 43.
2 - الكناش ص 63. وينظر: نيل الابتهاج ص 131، وعدّة المريد ص 6، وأحمد زروق، آراؤه الإصلاحية ص 48.
3 - ينظر: أحمد زروق، والزروقية ص 28.
4 - ينظر: أحمد زروق، آراؤه الإصلاحية ص 44.
5 - 222/1.
6 - ينظر: أحمد زروق والزروقية ص 49، وعدّة المريد ص 7.

والتصوف المبني على أساس من الشريعة[1].

وبعد هذه الرحلة في طلب العلم غادر الشيخ زروق مصر متوجهاً نحو ليبيا واستقر عدّة أيام بمدينة أوجلة، ثم غادرها إلى مدينة مصراتة، فطاب له فيها المقام ولقي من أهلها كلّ تقدير واحترام، واجتمع عليه الناس للأخذ من علمه، وللاستفادة من توجيهاته التربوية، ولقد أحاطه أهل مصراته بكلّ رعاية وعناية، فأسّس بها زاوية لازالت قائمة لوقتنا الحاضر. وأخذ ينشر العلم، ويؤلّف الكتب، ويلقى الدروس والمحاضرات على طلبته الذين أحاطوا به، ووفدوا عليه من كلّ مكان[2].

وفي عام 894 هـ توجّه لأداء فريضة الحج، والتقى علماء مكة، وأخذ عنهم وكان قد مرّ بالقاهرة وألقى بعض الدروس بالجامع الأزهر، ثم رجع بعد أداء المناسك إلى مصراتة، وقضى بها السنوات الباقية من عمره، ولم يزل داعيا للخير والإصلاح ناشرا للعلم، متمسكاً بالسنة قولاً وفعلاً وحالا واعتقاداً إلى أن توفي- رحمه الله تعالى- في شهر صفر من سنة 899هـ، عن عمر يناهز الأربعة والخمسين عاماً. ودفن بقرية دكيران بمصراتة، وقبره معروف بها[3].

رابعا: شيوخه وتلاميذه:

أ- شيوخه:

إنّ نشأة الشيخ زروق- رحمه الله تعالى- بفاس، وحياته العامرة بالحلّ والترحال مكّنته من أن يلتقي كثيرا من شيوخ وعلماء عصره.

فمن شيوخه المغاربة:

1. عبد الله بن محمد بن موسى العبدوسي، (ت: 849هـ)[4].
2. أبو العباس أحمد بن العجل الوزروالي، (ت: 856 هـ)[5].
3. أحمد بن محمد الفشتالي، نور الله، (ت: 856هـ)[6].
4. علي بن أحمد الأنفاسي، (ت: 860هـ)[7].
5. أم هاني العبدوسيّة، (ت: 860هـ)[8].
6. أبو الحسن علي بن منديل المغيلي، (ت: 866هـ)[9].
7. إبراهيم بن محمد بن علي التازي، (ت: 866هـ)[10].
8. أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم المشدَّالي، (ت: 866 هـ)[1].

---

1 - ينظر: أحمد زروق والزروقية ص 53، وعدّة المريد الصادق ص 8، وأحمد زروق، آراؤه الإصلاحية ص 61.

2 - ينظر أحمد زروق، آراؤه الإصلاحية ص 76، وعدّة المريد الصدق ص 8.

3 - ينظر: نيل الابتهاج ص 132، وأحمد زروق والزروقية ص 57 - 62.

4 - ينظر: نيل الابتهاج ص 131، وشجرة النور 255/1.

5 - ينظر: الضوء اللامع 260/2، ونيل الابتهاج ص 122.

6 - ينظر الكناش ص 17 و18.

7 - ينظر الكناش ص 63، وأحمد زروق، آراؤه الإصلاحية ص 46.

8 - ينظر الكناش ص 16.

9 - ينظر الكناش ص 21، وشجرة النور 263/1.

10 - ينظر شجرة النور 263/1.

9. أبوالعباس أحمد بن سعيد المكناسي، الحباك، (ت:870هـ)[2].
10. أبو عبد الله محمد بن قاسم القوري، (ت: 872هـ)[3].
11. عبد الرحمن بن محمد الثعالبي (ت: 875 هـ)[4].
12. أحمد بن عبد الرحمن اليزلتني، حلولو، (ت: 875هـ)[5].
13. محمد بن قاسم الأنصاري، الرصاع، (ت: 890هـ)[6].
14. أحمد بن محمد بن زكري التلمساني، (ت: 899هـ)[7].

ومن شيوخه المشارقة:

1. أحمد بن حجر، (ت: 852هـ)[8].
2. محمد بن عبد المنعم بن محمد الجوجري، (ت: 889هـ)[9].
3. نور الدين على بن عبد الله السنهوري، (ت: 889هـ)[10].
4. أحمد بن عقبة الحضرمي، (ت: 895هـ)[11].
5. محمد بن عبد الرحمن السخاوي، (ت: 902 هـ)[12].
6. برهان الدين إبراهيم بن عمر الدميري، (ت: 923هـ)[13].

ب- تلاميذه[14]: ومن أشهر من أخذ عنه العلم:

1. أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني، (ت:923 هـ)[15].
2. أبو عبد الله محمد بن أبي جمعة الهبطي، (ت: 930هـ)[16].
3. شمس الدين أبو عبد الله محمد بن حسن اللقاني، (ت: 935هـ)[17].
4. طاهر بن زيّان الزواوي، زروق الصغير، (ت: 940هـ)[18].
5. محمد بن عبد الرحمن الرعيني، الحطاب الكبير، (ت:945هـ)[1].

---

1 - ينظر نيل الابتهاج ص 538.
2 - ينظر الكناش 20، وشجرة النور 264/1.
3 - ينظر: الضوء اللامع 280/8، ونيل الابتهاج ص 548.
4 - ينظر شجرة النور 264/1، ونيل الابتهاج ص 257.
5 - ينظر: شجرة النور 259/1، ونيل الابتهاج ص 127.
6 - ينظر شجرة النور 259/1، ونيل الابتهاج ص 560.
7 - ينظر شجرة النور 267/1.
8 - ينظر أحمد زروق والزروقية ص 39، وأحمد زروق، آراؤه الإصلاحية، المقدمة ص 59.
9 - ينظر شذرات الذهب 348/7
10 - ينظر: الضوء اللامع 249/5، ونيل الابتهاج 337، وشجرة النور ص 337.
11 - ينظر الضوء اللامع 5/2، ونيل الابتهاج ص 131.
12 - الضوء اللامع 2/5. وينظر شذرات الذهب 15/8.
13 - ينظر: شذرات الذهب 60/8، والضوء اللامع 111/1، نيل الابتهاج ص 67، وشجرة النور 270/1.
14 - ينظر أحمد زروق، آراؤه الإصلاحية ص 73.
15 - ينظر الضوء اللامع 103/2.
16 - ينظر نيل الابتهاج ص 586.
17 - ينظر: الضوء اللامع 227/7، ونيل الابتهاج 586، وشجرة النور 271/1.
18 - ينظر: نيل الابتهاج 204، وشجرة النور 278/1.

6. عبد الرحمن بن علي بن أحمد القصري، (ت:956هـ)[2].
7. ناصر الدين اللقاني، (ت: 958 هـ)[3].
8. أبو عبد الله محمد بن علي الخروبي، (ت: 963هـ)[4].

آثاره العلمية ومكانته بين العلماء:

ونقسمها إلى قسمين: القسم الأول آثاره العلمية. والقسم الثاني مكانته بين العلماء.

أ- آثاره العلمية:

ترك الشيخ زروق كثيرا من المؤلفات انتفعت بها الأجيال من بعده، فلم يكن نشاطه مقتصراً على الدرس والوعظ والتربية والتوجيه، بل تعداه إلى التأليف والتصنيف، ومن مؤلفاته ورسائله في مختلف فنون الفقه والحديث والتصوف[5]- يدلّ على مكانته العلميّة وعلو كعبه بين علماء عصره، ومن أهمها:

1. تفسير للقرآن العظيم.
2. شرح القرطبية.
3. شرح مختصر للقرطبية.
4. شرحان لرسالة ابن أبي زيد القيرواني.
5. شرح الوغليسية.
6. شرح مواضع من مختصر خليل.
7. مناسك الحج.
8. شرح الإرشاد الفقهي.
9. مختصر النصيحة الكافية.
10. عدة المريد الصادق.
11. سفينة النجا لمن إلى الله التجا.
12. النصح الأنفع والجنة للمعتصم من البدع بالسنة.
13. إعانة المتوجه المسكين إلى طريق الفتح والتمكين.
14. شرح نظم الرقعي.
15. قواعد التصوف.
16. النصيحة وحث القريحة.
17. النصيحة الكافية لمن خصه الله بالعافية.
18. شروح الحكم العطائية.

---

1 - ينظر: كفاية المحتاج 224/2، ونيل الابتهاج 588، وشجرة النور269/1.
2 - ينظر: نيل الابتهاج 264، وشجرة النور 279/1.
3 - ينظر: نيل الابتهاج 590، وشجرة النور 271/1.
4 - ينظر دليل المؤلفين العرب الليبيين ص 386.
5 - ينظر نيل الابتهاج ص 131، وأحمد زروق والزروقية ص 91.

19. شرح الحقائق والدقائق.
20. شرح حزب البحر الشاذلي.
21. الكناش.
22. شرح الغافقية.
23. شرح حقائق الإمام المغربي.
24. تعليق على مواضع من صحيح البخاري.
25. شرح الأربعين حديثاً.
26. رسالة في تحديد مصطلح الحديث.
27. شرح عقيدة الغزالي.
28. شرح المرشدة.
29. العرف في تحديد الحرف.
30. رسالة في العد بالأصابع.
31. الأنس في شرح عيوب النفس.
32. مناقب الحضرمي.
33. شرح قطع الششتري.
34. حاشية على صحيح مسلم.
35. الأصول في الفصول.
36. شرح الأسماء الحسنى.

ب- مكانته بين العلماء وثناؤهم عليه:

طلب الشيخ زروق مختلف العلوم واجتهد في تحصيلها، فسعى بين البلدان وسمع من علمائها، مجتهدا في التمكّن منها حتى صار في مصاف علماء زمانه، وتبوّأ مكانة مرموقة بينهم، شهد له بها كلّ من ترجم له؛ فقال- عنه- صاحب المنهل العذب[1]: "وبالجملة فقدره فوق ما يذكر، فهو آخر الأئمة الصوفية المحققين، الجامعين للحقيقة والشريعة". وقال- عنه- الحجوي[2]: "كان من الطبقة العالية في المؤلفين، بل والمصنفين والمرشدين، ذاباً عن السنة، قوالاً للحق وهو آخر المحققين الجامعين بين الفقه والتصوف". وقال- عنه- ابن غلبون: "كان زاهدا فاضلا منقطعا إلى الله- سبحانه وتعالى- عارفا به، دالاً عليه، له همّة عالية تخرَّج عليه جماعة، وانتفع الناس به شرقا وغربا"[3]. وقال- عنه- المناوي: "عابد من بحر العبر يغترف، وعالم بالولاية متصف، تحلّى بعقود القناعة والعفاف، وبرع في معرفة الفقه والتصوف والخلاف، خطبته الدنيا فخطب سواها، وعرضت عليه المناصب فردها وأباها"[4]. ويقول- عنه-

1 - ص 195.
2 - ينظر الفكر السامي 264/2.
3 - ينظر التذكار 171.
4 - ينظر شذرات الذهب 363/7.

الكتاني[1]: "وكلامه- في تصانيفه كلّها- كلام من حرّر وضبط العلم، وعرف مقاصده، ومدار التشريع، بحيث يعتبر قلمه وعلمه وملكته قليلي النظير في المغاربة". وقال صاحب نيل الابتهاج[2]: "وبالجملة فقدره فوق ما يذكر، ومن تفرغ فذكر حاله وفوائده وحكمه ورسائله جمع منها مجلدًا، وهو آخر أئمة الصوفية الجامعين لعلمي الحقيقة والشريعة".

ولحرصه على الإصلاح، والدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف، ومحاربة البدع أطلق عليه العلماء: محتسب العلماء والأولياء[3]. جزاه الله تعالى عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء.

المبحث الثاني : التعريف بعقيدته ومنهجه الصوفي من خلال كتابه قواعد التصوف

فمن خلال كتابه قواعد التصوف يتبين لنا عقيدة الشيخ الزروق ومنهجه في التصوف. ولتسهيل الدراسة نقسمها إلى قسمين:

أ- عقيدته: إن عقيدة الشيخ زروق تتجلى بقوله- في قواعد التصوّف[4]-: "ومذهب الصوفي في الاعتقاد تابع لمذاهب السلف في الإثبات والنفي".

فهو يرى أن مذهب المتصوفة في الاعتقاد هو مذهب السلف من نفي التشبيه والتنزيه، وقبول ما ورد كما ورد من غير تعرّض لتكييف أو تشبيه أو تأويل.

ولقد قسم الشيخ زروق الاعتقاد إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يعتقد في جانب الربوبية، وليس عند الصوفيّة- في هذا الجانب- إلا اعتقاد التنزيه ونفي التشبيه والمثال.

الثاني: ما يعتقد في جانب النبوة، وليس للصوفيّة إلا إثباتها وتنزيهها عن كلّ علم وعمل وحال لا يليق بكمالها، مع تفويض ما أشكل بعد نفي الوجه المنقص.

الثالث: ما يعتقد في جانب الدار الآخرة وما يجري مجراها من الخبريات، وليس عند الصوفيّة إلا اعتقاد صدق ما جاء من ذلك على الوجه الذي جاء عليه من غير خوض في تفاصيله إلا بما صحّ واتضح.

ثمّ أرشد الشيخ زروق[5] إلى أن القول الفصل في اعتقاد الصوفية يتجلّى بوضوح في كلام الإمام الشافعي حيث قال: "آمنا بما جاء عن الله على مراد الله، وبما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله[6]، وفي كلام الإمام مالك: الاستواء معلوم، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة"[7].

---

1 - فهرس الفهارس 455/1 .

2 - ص 132.

3 - ينظر ذكريات مشاهير المغرب العربي ص 13، وأحمد زروق، آراؤه الإصلاحية ص 181.

4 - ص 28.

5 - قواعد التصوّف ص 24. وينظر أحمد زروق والزروقية ص 301.

6 - ينظر منازل الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، لأبي زكريا يحيى بن إبراهيم الأزدي السجلماسي، تحقيق: محمود بن عبد الرحمن قدح، مكتبة الملك فهد الوطنية، الطبعة: الأولى، 1422هـ/2002م. ص 146.

7 - ينظر سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، 171/1، الأثر رقم 198.

والشيخ يرى أن التصوف الحق لا يخرج عن مقتضى أحكام الشرع، فبين أن من الجهل بأصول الطريقة؛ الاعتقاد أن الشريعة خلاف الحقيقة، وأن هذا أصل الزندقة، وهو مصدر البعد بين أهل التصوف، الفقهاء[1].

وفي هذا يرى الشيخ زروق وجوب البعد في العقيدة عن كلّ مواضع الشبه والخلاف، والأخذ بالأمر الثابت، فهو يرى- مثلا- عدم التكلّم في الاسم والمسمى، وفي التلاوة والمتلو، وفي الصفة والموصوف، وفي مشكلات الآيات والأحاديث إلا من حيث إخراجها عن ظاهرها المحال فقط[2]. وبالتالي فهو يرى أنّ من تكلّم في علم الكلام من الأئمة فإنّما كان قصده دفع ما أحدثه أهل الأهواء من الشبه والتخيلات[3].

وأما عن نظرية الاتحاد والحلول فيقول الشيخ زروق: "ومن ذلك ما وقع لبعض الصوفية من قولهم: أنا هو، وهو أنا، مما يوهم الاتحاد والحلول، وهذا لا يجوز لأحد أن يتبعهم فيه، ولا يجوز لأحد أن يسلم لقائله حالة سماعه، وإن ساغ له تأويله بعد وقوعه وانقراضه بما يوافق الحق مع إقامة رسم الشرع فيه، وإن صح له اعتقاد قائله مسلماً ونحوه، فقد قتل الحلاج بإجماع أهل زمانه، وأُخرج بسببه جماعة من بلدانهم، ولم يكن ذلك قادحاً فيهم ولا في مخرجهم والمنكر عليهم، وقد وقع كثير من هذا النوع لابن الفارض وابن عربي والششتري مع إمامتهم في العلم، فليتق المؤمن ذلك كله"[4].

فهذه أمثلة من مذهبه في العقيدة، توضح بجلاء لا ريب فيه أن مذهبه في الاعتقاد هو مذهب السلف الصالح من اعتقاد التنزيه ونفي التشبيه، وقبول ما ورد كما ورد، من غير تعرّض لتكييف أو تأويل أو تشبيه أو تعطيل[5].

ب- رأيه في التصوف:

عرف الشيخ زروق- رحمه الله تعالى- في أواسط الصوفية والفقهاء بأنه محتسب الصوفية، وهذه الوظيفة المتميزة التي استطاع بلوغها لم يكن ليحصل عليها لولا جهاده ومكابدته في سلوك الطريق الصوفي، ولا شك أن الصوفي الكامل الذي شارف نهاية الطريق يكون أتم علما وعملا وحالا، وهو بهذا يكون قد استجمع مكونات مذهب صوفي متكامل[6].

ولذا نجد لدى الشيخ زروق كثيرا من الآراء والمواقف التي تُعنى بمواضيع صوفية، وترتبط بنظام الخلق والطبيعة من جهة، وبنظام السلوك والعمل والأخلاق من جهة أخرى، مما يكوِّن مذهبا صوفيا، متكاملا، يستند أساسا على مصدرين اثنين هما: الكتاب الكريم والسنة الشريفة.

فالتصوف- عند الشيخ زروق- ملازمة الكتاب والسنة، وترك الأهواء والبدع، وتعظيم

1 - ينظر عدة المريدين ص34.

2 - ينظر عدة المريد الصادق ص 229، ومختصر النصيحة الكافية ص 29.

3 - ينظر عدة المريد الصادق ص 230.

4 - مختصر النصيحة الكافية ص 31.

5 - ينظر عدة المريد الصادق ص 39.

6 - ينظر أحمد زروق آراؤه الإصلاحية ص 95.

حرمات الشرع، والمداومة على الأوراد، وترك الرخص والتأويلات، ولهذا نراه يردّد ما قاله شيخ الطائفة الجنيد- رحمه الله-: "علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، فمن لم يسمع الحديث، ويجالس الفقهاء، ويأخذ أدبه عن المتأدبين، أفسد من اتبعه"[1].

"ولا تصوف عنده إلا بفقه، إذ لا تعرف أحكام الله الظاهرة إلا منه، ولا فقه إلا بتصوف، إذ لا عمل إلا بصدق وتوجه"[2].

ويستند في تصوفه على أنه مقام الإحسان، الذي قال عنه النبي -صلى الله عليه وسلم-: « بأن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[3].

وعنده أن التصوف يقتضي أن يكون للعارف عباده، وإلا فلا عبرة بمعرفته إذا لم يكن عابد عارفاً لمعبوده[4]. فالتصوف عنده علم يقصد به إصلاح القلوب، وإفرادها للتعلق بالله تعالى.

وله أيضاً أن الفقه أعم وأشمل، ومقصده إقامة معالم الدين ورسومه، ورفع مناره، وإظهار كلمته، وأما التصوف فحكمه خاص، لأنه معاملة بين العبد وربه.

فهو يحكم الفقيه في الصوفي، وله أن ينكر عليه، ولا ينكر الصوفي على الفقيه بأي حال من الأحوال[5].

وكان الشيخ- رحمه الله تعالى- ينكر بعض الأمور والتصرفات التي يقوم بها بعض المتصوفة، والتي لا أساس لها من الشرع، ومن هذه الأمور على سبيل المثال:

أ- السماع، إذ يقول فيه: "وهو من شبه الدين التي يتعيّن على من استبرأ لدينه وعرضه التبرؤ منها، وهو من حيث صورته يشبه الباطل، فيترجح تركه، والعلماء لم يختلفوا في فساده إذا اقترنت به أمور فاسدة كحضور النساء، وسماعهن أصوات الرجال، وحضور الآلات والشبَّان الحسان، وإن أُمنت الفتنة؛ لأنه يحرك ما في القلوب وفي هذا يقول الشاطبي: ليس السماع من التصوف بالأصالة ولا بالعرض"[6].

ب- التشييخ وأخذ العهد: يرى الشيخ أن تشييخ الطريقة وأخذ العهد له أصل في الشرع ولكنّه ليس شرطًا في سلوك طريق الصوفية؛ إذ لم يكن للأوائل هذا الترتيب المعروف في المشيخة، وإنّما كان عندهم الصحبة واللقاء، فيستفيد الأدنى من الأعلى إذا لقيه ورآه. ومع أنه يقرُّ أصل هذه المسألة- وهو نفسه شيخ طريقة- فهو ينتقد بشدّة تعصّب كلّ أهل طريقة

1 - ينظر: أحمد زِروق والزروقية ص 282 و283، وعدة المريد الصادق ص 26.

2 - ينظر قواعد التصوف ص 4.

3 - أخرجه الشيخان، في صحيح، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم تحمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ 19/1، حديث رقم 50، وفي صحيح، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت 39/1 حديث رقم 5 .(9) .

4 ـ ينظر قواعد التصوف ص 7.

5 ـ ينظر قواعد التصوف ص 13.

6 - ينظر عدة المريد الصادق ص 208.

لأنفسهم، وإكراههم الناس على أخذ العهد[1].

ج- كما أنكر الشيخ كذلك **لبس المرقَّعات واتخاذ العكاكيز**؛ إذ قال: "وصوفية صوف بأغراض الدنيا موسومون، عظمت الدنيا في قلوبهم فلا يرون فوقها مطلباً، وصغر الحق في أعينهم فأعجلوا عنه هربًا، حافظوا على السجَّادات والمرقّعات والمشهّرات والعكاكيز والسبحات المزينات"[2].

د- وأنكر عليهم- أيضا- أمورا تتجلّى في تركهم السنن، وإحداثهم للبدع وهجرانهم للعلم وتلاوة القرآن، والصلاة على النبيء- صلى الله عليه وسلم- واقتصارهم على ذكر كلمة الشهادة دون إتمامها، وهجرانهم ما ورد عن الشارع من الأذكار، واستبدالها بأذكار ابتدعوها من عند أنفسهم[3].

وهكذا انطلق الشيخ زروق في دعوته إلى إصلاح المجتمع الصوفي بمحاربة بدع التصوف، وتصحيح أسس الطريقة، وكان همُّه التركيز على هذا الجانب ومحاربته وقد كان بحقّ أكبر مؤهل لذلك في عصره، فهو صاحب الاعتقاد السليم، والمعرفة الفقهية الواسعة، فكان محل تقدير وتبجيل، وصاحب مقام كبير بين طوائف الصوفية، حيث أقروا له بالإمامة، وأثنوا عليه، وتلقوا كلامه بالقبول، وسلموا له انتقاده إلا بعض الطوائف المنحرفة[4].

الخاتمة

من خلال البحث يتبين لنا الآتي:

أن الشيخ زروق . رحمه الله تعالى . كان من العلماء الفقهاء، وأهل التصوف الأتقياء، فنجد له مؤلفات فقهية تدرس لطلبة العلم في عصره و وما بعده، وكان أهمها شرحه لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، أما التصوف فكان إماماً فيه وقد حدد وبين في مؤلفاته أن التصوف لا يخرج عن مقام الإحسان الذي بينه نبينا . صلى الله عليه وسلم . في الحديث النبوي، ولقد كان الشيخ معلماً بارعاً انتقد أهل عصره من أهل التصوف في ما خالفوا فيه الأصول، وبين ذلك في عدد من المؤلفات أهمها قواعد التصوف، وعدة المريد الصادق، مختصر النصيحة الكافية لمن خصه الله . تعالى . بالعافية، وبين فيها منهجه واعتقاده فيما يجب أن يكون عليه الصوفي، وقد حد لذلك حداً، فجعل أحكام الشريعة هي الحاكمة في أفعال المتصوف فمن خالف تلك الأحكام خالف حقيقة التصوف، وخرج من باب الحقيقة إلى طريق الزندقة، وبين أن الأمر مرهون بما في القرآن الكريم وسنة النبي . صلى الله عليه وسلم . وما كان عليه عمل الصحابة . رضوان الله عليهم . وأن الإثبات ما اثبتوه، والنفي ما نفوه.

وأن الحمد لله رب العلمين، عليه توكلنا وبه نستعين.

---

1 - ينظر المصدر السابق ص 17 و18.

2 - ينظر المصدر السابق ص 218.

3 - ينظر أحمد زروق، آراؤه الإصلاحية ص 190.

4 - ينظر أحمد زروق، آراؤه الإصلاحية ص 181.

المصادر والمراجع:

1. أحمد زروق والزروقية، لعلي فهمي خشيم، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان، ط/ بلا تاريخ .
2. أحمد زروق، آراؤه الإصلاحية. اعداد إدريس عزوزي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب، سنة1998م.
3. التذكار فيمن ملك طرابلس وما كان بها من الأخبار، لأبي عبدالله محمد بن خليل بن غلبون الطرابلسي، تصحيح وتعليق الشيخ الطاهر أحمد الزاوي، المطبعة السلفية، القاهرة 1349هـ.
4. دليل المؤلفين العرب الليبيين، دار الكتب ليبيا، ط/ بلا رقم، سنة 1977م.
5. ذكريات مشاهير المغرب العربي ، لعبد اله بن كنون، مكتبة المدرسة، ودار الكتاب اللبناني، للطباعة والنشر، ط/ بلا رقم وتاريخ.
6. سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق:بشار عواد معروف، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1998م.
7. شجرة النور في طبقات المالكية، لمحمد بن محمد بن مخلوف، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط/ بلا رقم وتاريخ.
8. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط/ بلا رقم وتاريخ.
9. صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم تحمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى.
10. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
11. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، لشمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط/ بلا رقم وتاريخ.
12. عدّة المريد الصادق، لأحمد الزروق، تحقيق الصادق عبدالرحمن الغرياني، مكتبة طرابلس العلمية العالمية، ط/ الأولى، سنة1996م.
13. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة: الأولى 1416هـ- 1995م.
14. فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، لعبد الحي الكتاني، اعتناء إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط/ الثانية، 1982م.
15. قواعد التصوف مطبوع بجهد الأستاذ محمد زهري النجار سنة 1998م، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر.
16. الكنّاش، لأحمد زروق، تحقيق علي فهمي خشيم، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان.
17. مختصر النصيحة الكافية، لأحمد الزروق، مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا، ط/ بلا رقم وتاريخ.
18. منازل الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، لأبي زكريا يحيى بن إبراهيم بن أحمد بن محمد أبو بكر بن أبي طاهر الأزدي السلماسي، تحقيق: محمود بن عبد الرحمن قدح، مكتبة الملك فهد الوطنية، الطبعة: الأولى،1422هـ/2002م.
19. نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التمبكتي، نشر جمعية الدعوة الإسلامية ، طرابلس ليبيا، الطبعة الأولى 1989م.ر.

كلود عداس والشيخ الأكبر

بقلم

د. زهير بن كتفي

معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي - الجزائر

benketfi-zouhir@univ-eloued.dz



مقدمة

يشهد العالم المعاصر الذي نعيش فيه اليوم ثورة تكنولوجية وتقنية ومعلوماتية كبيرة جدا أُطلق فيها العنان للقيم المادية والنفعية ولغرائز الإنسان باستعمال العلم والتقنية المنفلتة التي لا تخضع لأي ضابط، والتي أفقدت هذا الإنسان وجهته الحقيقية. وفي ظل هذا الواقع الذي أصبح الإنسان منغمسا فيه، ظهر الحديث عن الظمأ والحاجة بل والاحتياجات الوجودية والروحية والأخلاقية لهذا الإنسان لأجل حمايته من هذه الانزلاقات الخطيرة، عن طريق إعادة الاعتبار للمكوّن المعنوي الوجودي والروحي والأخلاقي له؛ بانتزاعه من "التشيئية" وفقدان الوجهة، ومواجهة المادية الجارفة وإعادة الاعتبار للقيم الأخلاقية والتربوية. وهذا ما عجّل بالدعوة إلى البحث عن النموذج الكوني، إن صحّ التعبير، الذي يمكن أن يكون أفق استلهام للإجابة عن هذه الاحتياجات المصيرية.

وفي هذا الإطار انتشر الحديث عن التصوف وتزايد الإقبال عليه في العالم الإسلامي كما في العالم الغربي، يشهد لذلك الكم الهائل من الدراسات بشتى اللغات في العالم. ولعلّ من بين أبرز المتصوفة الذين نالوا حظا وافرا من هذه الدراسات الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، حيث عكف الكثير من المستشرقين والدارسين الغربيين على ترجمة آثاره ودراسة تصوفه. ولكن يبدو أن هذه الدراسات كانت بألوان مختلفة وبمستويات متعددة، وتأتي من ضمن هذه الدراسات ما كتبته الباحثة الفرنسية المسلمة "كلود عداس" التي خصصت لها هذا البحث المتواضع.

ويبدو أن أهمية هذا الموضوع تظهر في جانبين: فمن جانب، يأتي بحثي هذا لمحاولة تسليط بعض الضوء على هذه الباحثة المقتدرة، التي وإن تمّ ذكر اسمها والتنويه به في بعض الدراسات والأبحاث والمؤلفات هنا وهناك إلا أن هذا الذكر والتنويه لم يَعدُ إلا أن يكون على سبيل الإشارة العابرة، فهي في تصوري لم تأخذ بعد حظها من البحث ولم تنل ما تستحقه على جهودها الكبيرة في إطار عملها على إعادة كتابة سيرة ابن العربي. ومن جانب آخر، محاولتي الاشتغال على إبراز منظورها للشيخ الأكبر الذي دشن مرحلة جديدة في تناول الشيخ الأكبر في الدراسات الغربية.

ومن هذا المنطلق فإن إشكالية البحث تتمثل هنا في محاولة تسليط الضوء على رؤية كلود عداس للمسيرة الأرضية والروحية لابن العربي مع إبراز جهودها ومساهمتها في إعادة

اكتشاف الغرب وحتى العالم العربي الإسلامي له.

ويجب التأكيد، في هذا الإطار، أن من بين الأهداف المحورية التي يسعى هذا البحث إلى تحقيقها: التعريف بالباحثة كلود عداس وبمساهمتها المعتبرة إلى حد بعيد في مجال إعادة تصحيح صورة الشيخ الأكبر في الغرب وحتى في العالم الإسلامي، وإعادة بعثه حيا في الوعي الغربي. إضافة إلى ذلك التعرّف على ملامح رؤيتها للشيخ الأكبر، وتقدير أهمية هذه الرؤية وتثمينها في إطار البحث في تصوف ابن العربي.

أما عن منهج البحث فيمكن القول أنّني اشتغلت على توظيف منهج وصفي تحليلي إلى حدود قصوى. هذا التوظيف فرضته عليّ طبيعة الموضوع التي تقتضي الوصف خاصة والتحليل؛ بالعمل على محاولة تحليل رؤية كلود عداس في تناولها لابن العربي والتعريف بها ووصف جهودها. ومع ذلك فلم يعدم هذا البحث من نقد حتى وإن جاء بآلية وصفية عن طريق استثمار جملة من الملاحظات النقدية التي أبداها أحد أكبر المتخصصين في ابن العربي على أعمال الأستاذة الباحثة كلود عداس.

وقد قسمت هذا البحث إلى مقدمة، وخمسة مطالب، وخاتمة كما يأتي:

المقدمة: تضمنت أهمية البحث، وإشكاليته، وأهدافه، ومنهجه، وخطته العامة.

المطلب الأول: حاولت فيه تسليط الضوء بصفة عامة على حضور ابن العربي في الدراسات الغربية.

المطلب الثاني: تطرقت فيه إلى التعريف بالأستاذة الباحثة كلود عداس وأهم أعمالها عن الشيخ الأكبر.

المطلب الثالث: تناولت فيه أهم المميّزات التي تميّز بها البحث في ابن العربي عند كلود عداس.

المطلب الرابع: عملت فيه على تبيان رؤية كلود عداس للشيخ الأكبر، طبعا في حدود الصفحات الضيّقة لهذا البحث.

المطلب الخامس: وجاء مبينا عن أهم الملاحظات النقدية التي وجهها الأستاذ العارف والباحث الأكبري عبد الباقي مفتاح لأهم عملين من أعمال الأستاذة كلود عداس.

الخاتمة: حاولت فيها الإجابة عن إشكالية البحث واشتملت على أهم نتائجه.

أولا: الشيخ الأكبر في الدراسات الغربية:

حظي الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي (560-638هـ) باهتمام كبير من قبل الدارسين الغربيين للتصوف الإسلامي وأعلامه، نظرا لكونه يشكّل تجربة صوفية روحية كبيرة وفذة وفريدة من نوعها، وأيضا شخصية مركزية ليس في مجال التراث الحضاري الإسلامي فحسب بل في التراث الإنساني كله، فهو من أكبر المترجمين عن المعارف الإسلامية في عمقها ووسعها وشمولها، وهو أيضاً شخصية ترجمت بصدق ووضوح وعمق عن عالمية وسماحة دين الله تعالى الخاتم الجامع.

ويبدو أنّ الدراسات الغربية عن الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، كما أشرت إلى ذلك سلفا، جاءت مختلفة الألوان؛ من حيث اتجاهاتها وبواعثها ومقاصدها. ومتعددة المستويات؛ من حيث قوة طرحها ودقتها ووضوحها وموضوعيتها العلمية. وقد ساهم جيل من المستشرقين الغربيين الرواد مساهمة فعّالة في التعريف بالتصوف الإسلامي عموما، وبابن العربي على وجه الخصوص، من أمثال "نيكلسون" Reynold A.Nicholson (ت:1945) و"ماسينيون" Louis Massignon (ت:1962) و"هنري كوربان" Henry Corbin (ت:1978) وغيرهم. ثم ظهرت الكثير من الدراسات من بعدهم، وقد تنوعت هذه الدراسات، في إطار تصنيف منهجها عموما، كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين[1]، إلى دراسات وصفية عامة قد تقترب من التحليل والنقد، وقد تبتعد عنه. ودراسات تحليلية حاولت أن تشتغل في العمق على تحليل التجربة الروحية للشيخ الأكبر ومحيطه وسيرته.

ويظهر عموما أن نوع ما يمكن وصفه بالدراسات الوصفية هي تلك التي تهدف إلى التعريف بابن العربي عموما وإطلاع المثقف الغربي على إنتاجه وأعماله، وترجمة كتبه أو بعض نصوصه في سياقات محددة وتوضيحها عن طريق التوطئة والتمهيد لها بمقدمات وتمهيدات قد تطول أو تقصر. وبالإضافة إلى ذلك فإن ما يميّز هذه الدراسات أيضا هو إسهاماتها في تقديم وعرض تصوف الشيخ الأكبر. ويبقى أنها تتفاوت فيما بينها من حيث القرب أو البعد، المطابقة أو عدم المطابقة، الرصد الصادق أو المشوّه لتعاليم الشيخ الأكبر.

وأما نوع ما يمكن وصفه من هذه الدراسات بأنها دراسات تحليلية، فهي تلك التي تتميّز بنوع من سعة الاطلاع والعمق على التراث الأكبري، وهي دراسات في أغلبها جاءت في سياق أكاديمي علمي من طرف باحثين غربيين كرّسوا جهودهم وحياتهم العلمية لدراسة التصوف والتراث الأكبري على الخصوص على تفاوت فيما بينهم.

ومن بين الأسماء التي يمكن أن نذكرها في إطار هذين النوعين من الدراسات على سبيل المثال لا الحصر: "روجيه دولادريار" Roger Deladrière، و"آن ماري شيمال" Annemarie Schimmel، ومارتن لينغز Martin Lings، وتيتوس بوركارت Titus Burckhardt، ورنيه غينون René Guénon، و"ميشال فالسن" Michel Valsan، وميشال شودكيفيتش Michel Chodkiewcz، ودنيس غريل Denis Gril، وويليام شتيك William Chittick، وإيريك جيوفروى Eric Jeoffroy، وتشيهيكو إيزوتسو Tshihiko Izutsu، وستيفان رسبولي Stéphane Ruspoli، وستيفن هيرتنشتاين Stephen Hirtenstein وغيرهم.

وما يمكن أن يقال عموما عن هذه الدراسات الغربية في التصوف وعن الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي خصوصا، كوصف وليس كحكم معياري، هو أنها دراسات تتفاوت

1- انظر: محمد بن الطيب: "ابن عربي في الدراسات الاستشراقية"، مجلة "ألباب"، العدد 8، شتاء 2016، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. وينظر أيضا: ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، ط1، الجزائر-بيروت، منشورات الاختلاف-الدار العربية للعلوم ناشرون 2010، ص ص46-57.

فيما بينها في التأليف بين الوصف والتعريف والتحليل والنّقد والعمق والشمول وسوء الفهم والآراء المخلوطة والمغلوطة والصدق في البحث عن الحقيقة. وهي عموما دراسات ذات قيمة معتبرة؛ حيث مكّنت الباحثين العرب المسلمين من استكشاف الكثير من الإشكاليات المعرفية عن التصوف عموما وتصوف ابن العربي خصوصا، كما أنها أمدتهم بآليات وأدوات منهجية علمية متعددة ساعدتهم على البحث في هذا المجال، بالإضافة إلى أنها فتحت أمامهم آفاقا بحثية لا حصر لها [1].

ثانيا: من هي كلود عداس؟

1- ترجمة موجزة للأستاذة الباحثة كلود عداس:

كلود عداس Claude Addas (هند)، باحثة فرنسية مسلمة مولودة في 1957/12/19م [2]. تحصلت على ديبلوم اللغة العربية من مدرسة اللغات الشرقية سنة 1977م، وديبلوم اللغة الفارسية من المدرسة نفسها العام 1978م. كما تحصلت على شهادة الليسانس في اللغة العربية العام 1979م، والماستر في العربية سنة 1980م، وأيضا الماستر في الفارسية 1981م. ونالت شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون العام 1987م، والتي كان موضوعها عن الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي.

وما يمكن قوله بصفة عامة ومختصرة عن الباحثة كلود عداس أنها نشأت وترعرعت في بيئة عائلية مطبوعة بحب الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، وقد رسّخ هذا الحب في عقلها وقلبها والدها الباحث الأكبري بامتياز "ميشال (علي عبد الله) شودكيفيتش" Michel Chodkiewicz [3]، الذي جعلها كما تقول هي، في تمهيد أطروحتها عن ابن العربي، تكتشف عالم الشيخ الأكبر وهي طفلة وتحبه وهي مراهقة وتفهمه وهي راشدة [4].

ومما جاء على لسان قلمها في تقديمها للطبعة الثانية من ترجمة كتابها "ابن عربي سيرته وفكره" ويضيء بعضا من جوانب شخصية هذه الباحثة الفرنسية في لقائها مع الشيخ الأكبر قولها: "كنت في الخامسة أو السادسة من عُمري حين سمعت اسم ابن عربيّ أوَّل مرّة. كان أبي يحدِّثُنا عنه في ظلّ أشجار الكستناء في منطقة سيفين Cévenne، حيث كان يُعيد على مسامعنا إحياء المحطّات الكبرى لِمَوهبته الرّوحيّة، وذلك بالرجوع إلى النصوص الواردة في كتابيْ "روح القدس" و"الفتوحات المكية"، وكان يبذل كلّ ما في وسعه لينقل إلينا جوهر الرسالة الأكبرية بلغة يفهمها الأطفال. ومن البديهيّ أني لم أكن أُدرك كلَّ المعاني وما يترتَّب عليها ممّا كان يقوله لنا: إذ كان يفوتني كثيرٌ منها ولا سيَّما المعاني الدَّقيقة. ومع ذلك، أثَّرَتْ فيَّ

1- انظر: المرجعين السابقين.

2- يجب الإشارة إلى أن الباحثة لا تزال على قيد الحياة، حفظها الله تعالى ورعاها وأطال في عمرها وبارك لها فيه.

3- توفي في 31 مارس 2020م، رحمه الله تعالى وأحسن إليه.

4- كلود عداس، ابن عربي سيرته وفكره، ترجمة أحمد الصادقي، مراجعة وتقديم سعاد الحكيم ط1، بيروت، دار المدار الإسلامي 2014م، ص 20.

تلك المحادثات المتقطِّعة تأثيراً يَكفي لأشعرَ في نَحو سنّ الخامسة عشرة برغبة في الاستِزادَة مِن معرفة "محيي الدِّين" هذا الذي أَلِفْتُ اسمَه منذ طفولتي الأُولى. ولذلك، عزمتُ على أن أُعيد بنفسي تكوين مسيرته الأرضيَّة والروحيَّة".

ومنذ صدور كتابها عن ابن العربي تابعت الباحثة من خلال ثلاثين سنة عملها على تعميق عِلمها بمؤلفات الشيخ الأكبر، وقد ظهر ذلك في أبحاثها المختلفة التي سنشير إلى بعضها. وبذلك تكون الباحثة قد أسهمت بدراساتها عن ابن العربي مساهمة فعّالة في تقدّم الدراسات الصوفية الأكبرية في أوروبا والغرب خصوصا، وحتى في العالم الإسلامي.

2- عن منشورات كلود عداس؟

أما عن منشوراتها فيمكن أن نذكر أطروحتها للدكتوراه التي نشرتها بعنوان: "ابن عربي أو البحث عن الكبريت الأحمر" عن دار غاليمار الفرنسية سنة 1989م. وعنوانها الأصلي باللغة الفرنسية هو:

- ✓ *Ibn 'Arabî ou La Quête du Soufre Rouge*, Paris, Gallimard, 1989

وترجم هذا الكتاب إلى الإنكليزية سنة 1993م بعنوان:

- ✓ *Quest for the Red Sulfur* : *the Life of Ibn 'Arabî*, Cambridge, 1993

كما ترجم إلى اللغة التركية في سنة 2003م بعنوان:

- ✓ Ibn Arabi Kibrit-I Ahmer' in Peşinde, 2003.

وقام الأستاذ أحمد الصادقي[1]، الباحث والمترجم المغربي رحمه الله تعالى، بترجمة هذا الكتاب الذي أصبح مرجعًا رئيسيًا في الدراسات الصوفية إلى العربية وصدر في طبعته الأولى سنة 2014م عن دار المدار الإسلامي بعنوان: "ابن عربي سيرته وفكره". ومما تجب الإشارة إليه في هذا الإطار، أنّ عمل المترجم رحمه الله تعالى كان جيدا إلى أبعد الحدود، "وخاصة لجهة تتبعه للنصوص المترجمة وإثباتها من متونها العربية الأصلية، وأيضا لجهة توسعة دائرة الرؤية باستخدام الحواشي لإيراد النصوص الكاملة المشار إليها في المتن"[2]، وهو الأمر الذي لاحظته الأستاذة الباحثة الأكبرية المقتدرة سعاد الحكيم التي شاركت المترجم بمراجعة النص العربي على الأصل الفرنسي، وقدمت للكتاب ككل.

ومما يلاحظ عموما على عمل كلود عداس هذا، هو أنه وعلى الرغم من صدور العديد من الأعمال المماثلة لعملها عن ابن العربي في العالم الإسلامي في العقود الثلاثة الأخيرة[3]، إلا

1- الأستاذ أحمد الصادقي ترجم أيضا إلى العربية أحد أهم أعمال والدها "ميشال شودكيفيتش" بعنوان: "بحر بلا ساحل: ابن عربي، الكتاب والشريعة". وللإشارة فإن الأستاذ أحمد الصادقي توفي يوم 20 أوت 2021م، رحمه الله تعالى وأحسن إليه.

2- انظر: تقديم سعاد الحكيم في: كلود عداس، ابن عربي سيرته وفكره، ص06.

3- من أهم هذه الأعمال نجد مثلا: عبد الباقي مفتاح، ختم القرآن محيي الدين بن عربي، ط1، بيروت دار الكتب العلمية 2009. محمد علي حاج يوسف، شمس المغرب سيرة الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي ومذهبه، ط1، حلب، فصّلت للدراسات والترجمة والنشر 2006. ستيفن هيرتنشتاين، الرحمة اللامحدودة: فكر ابن عربي =

أنّ عملها يظل مطبوعا بخصوصية معرفية متميّزة لم يفقد من خلالها مكانته في الدراسات المرجعية عن الشيخ الأكبر.

وإضافة إلى هذا السِفر المهم، فقد صدر لها كتاب آخر عن ابن العربي بعنوان: "ابن عربي والسفر بلا عودة" في طبعته الأولى، عن دار لوساي الفرنسية سنة 1996م، وعنوانه الأصلي باللغة الفرنسية هو:

- ✓ Ibn 'Arabî et le voyage sans retour, paris, Seuil, 1996.

وترجم هذا الكتاب إلى الإنكليزية سنة 2000م بعنوان:

- ✓ *Ibn 'Arabî : The Voyage of no Return*, Cambridge, 2000.

كما ترجم إلى اللغة التركية في سنة 2015م بعنوان:

- ✓ Ibn Arabî : DönüşüOlmayan Yolculuk, 2015.

كما صدر لها أيضا كتاب بعنوان: "البيت المحمدي: نظرات على التفاني في محبة النبي صلى الله عليه وسلم في التصوف الإسلامي" عن دار غاليمار الفرنسية سنة 2015م. وعنوانه الأصلي باللغة الفرنسية هو:

✓ La Maison muhhammadienne. Aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane. Paris, Gallimard, 2015.

وللإشارة فقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية فريد الزاهي، وصدر عن دار توبقال للنشر سنة 2018م، تحت عنوان: "البيت المحمدي: نظرات على محبة النبي صلى الله عليه وسلم في التصوف الإسلامي". ويتعلق هذا الكتاب عموما بمحاولة بيان الدور الكوني "للروح المحمدي"، كما أنه ينصب على الخصوصية العالمية لرسالة "الخلاص" التي تميّز بينها النبي صلى الله عليه وسلم[1].

هذا إلى جانب العديد من المقالات العلمية، منها فيما يتعلق بابن العربي مثلا:

-"سفينة من حجر" Le vaisseau de Pierre. وقد حاولت من خلاله استكشاف الجانب الشعري في مؤلفات ابن العربي، حيث بيّنت الوظيفة المعرفية لابن العربي التي كان يسقطها على اللغة الشعرية. كما عملت أيضا في دراسة أخرى على إحصاء أشعاره التي نظمها خاصة في ديوانه "المعارف الإلهية".

=وحياته الروحية (بالإنكليزية 1999). ويليام شتيك، ابن عربي وارث الأنبياء (ترجمه إلى العربية ناصر ضميرية). وأيضا العمل الروائي الجميل والرائع حول سيرته للروائي المغربي عبد الإله بن عرفة بعنوان: "جبل قاف"، منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان 2003.

1- Mohammed Hocine Benkheira: « Claude Addas, La Maison muhammadienne. Aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane », Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 176 | octobre-décembre 2016, mis en ligne le 13 juillet 2017, URL: http:// journals.openedition.org/assr/28153; DOI : https://doi.org/10.4000/assr.28153.

- و"Ibn Arabî interprète d'Abou Madyan"[1]. حيث بينت فيه علاقة محيي الدين بن العربي بشيخ الشيوخ أبي مدين الغوث (ت:589هـ)، وسأعود لمحاولة تبيان هذه العلاقة لاحقا لما لها من أهمية في مسيرة ابن العربي الروحية كما أوضحتها الكاتبة.

ثالثا: مميّزات بحث كلود عداس في سيرة الشيخ الأكبر

ومما لا شك فيه، ومن خلال استقراء أعمال كلود عداس عن ابن العربي، وكما أشار إلى ذلك العديد من الدارسين لابن العربي، فإن من أهم مميزات نَفَسِها البحثي كما يظهر في أعمالها: الدقة والصرامة العلمية إضافة إلى الصبر والصلابة البحثية، ولا أدلّ على ذلك من أنّ الباحثة قرأت معظم أعمال الشيخ الأكبر التي توفرت لها ما بين مطبوع ومخطوط، ثم عمدت إلى إعادة بناء سيرته في إطارها الحقيقي من خلال نصوص ابن العربي نفسه[2]. ويمكننا في هذا الإطار أن نذكر بعض أهم هذه المميّزات.

1-تخليص الشيخ الأكبر من الهيمنة النمطية لبعض القراءات الاستشراقية:

ففي كتابها "ابن عربي: سيرته وفكره" عمدت الباحثة تخصيصا إلى إعادة تكوين مسيرة ابن العربي الأرضيَّة والروحيَّة: الأرضيَّة من خلال إعادته إلى سياقات عصره وبناء حقبات تاريخية ومدائن عربية وبيئات صوفية أتقنت استحضارها ببراعة في هذا الكتاب مع إضاءة البعد الذي تختزنه نصوصه. والروحيَّة: باعتبارها مسيرة حياة روحانية بامتياز ملهمة لأحد كبار أعلام التصوف في الإسلام. ويظهر أن عملها على إعادة تكوين مسيرة ابن العربي جاء لتخليصه من الهيمنة النمطية لبعض القراءات الاستشراقية، وهو ما أتاح بشكل لافت للنظر إعادة اكتشاف ابن العربي في الثقافة الغربية من جديد.

وتظهر خصيصة هذا التميّز البحثي في نهج الباحثة أثناء عرض مسيرة حياة ابن العربي خاصة، من حيث المقارنات التي عقدتها بين ما انتهت هي إليه في بحثها وما توصل إليها السابقون عليها من الدارسين الغربيين من أمثال "أسين بلاثيوس" M.Asin Palacios (ت:1944)، وهنري كوربان وغيرهم. فنراها مثلا تنتقد المستشرق الإسباني أسين بلاثيوس، وتبيّن أن الجرد البيوغرافي عن ابن العربي الذي يدين به الباحثون في أوروبا لهذا المستشرق الكبير، والذي ظل هو المنبع الرئيسي لأغلب الدراسات منذ ذلك الوقت، هو اليوم في رأي الباحثة باطل في أغلبه[3]؛ ذلك أن مواطن انعدام الدقة والخلط والأخطاء الكثيرة تظهر جليا من خلال الفحص الدقيق الذي أجرته لكتابه عن الشيخ الأكبر.

ويبدو أن الباحثة ترجع سبب ذلك إلى أمرين أساسيين هما: عدم معرفة بلاثيوس

1- ويمكن أن ينظر بخصوص مقالاتها عموما موقع النت الآتي: /http://www.ibnarabisociety.org ، إضافة إلى موقع: academia.edu. وفيما يتعلق بالمعلومات المذكورة في هذه الترجمة الموجزة عن الباحثة، والتي تتعلق خاصة بميلادها وتكوينها العلمي، فقد استقيتها من مراسلة خاصة مع الباحثة نفسها عن طريق البريد الالكتروني، جزاها الله تعالى خيرا، بتاريخ 2021/04/06.

2- كلود عداس، ابن عربي سيرته وفكره، ص 05.

3- كلود عداس، ابن عربي سيرته وفكره، ص22.

بعدد معتبر من مكتوبات ابن العربي من جهة، ومن جهة أخرى عدم معرفته أيضا بالعديد من المكتوبات التاريخية المتعلقة بترجمة سير الأولياء لعصر ابن العربي أو تلك التي جاءت بُعيْد عصره[1]. ومن هنا فهي ترى أن كتاب بلاثيوس عن ابن العربي لا يرقى إلى القيمة المعطاة له. بل إنها تجد أحيانا هذا الكتاب مشوب ومشوه بالعديد من الأحكام الدينية المسبقة لمؤلفه، وهو أمر، كما ترى، يعلن عنه حقيقة عنوان الكتاب "الإسلام المُنَصَرن" L'Islam Christianisé، الذي طبع بمدريد سنة 1931 وترجم إلى الفرنسية سنة 1982[2]. إضافة إلى أنها تعيب عليه العبارات الجافية التي استعملها مثل "خلل عقلي"، "حالة مرضية"، التي يلصقها غالبا بابن العربي[3].

وهي وإن وجدناها في بعض الأحيان تلتمس لبلاثيوس بعض العذر على النواقص والأخطاء التي شابت عمله من منظورات معينة، والتي من بينها أنه لم يسعفه الحظ في الاطلاع على العديد من الكتب حول ابن العربي والتي ظهرت من بعد وفاته خاصة كتاب عثمان يحي "مؤلفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها"[4]؛ فإننا لا نجدها تلتمس العذر للذين تصدوا لحياة ابن العربي من الغربيين في الوقت الراهن؛ من حيث إهمالهم للمصادر التي لم تكن مطبوعة في وقت بلاثيوس وطبعت في وقتهم. وكمثال على ذلك تذكر الباحثة أن رسائل ابن العربي تمّ طبعها سنة 1948 بحيدر آباد، وكتاب "التشوُّف" للتادلي(ت:627هـ) شكّل موضوع طبعة نقدية أولى سنة 1954، وأنّ أغلب كتب الطبقات تم نشرها ابتداء من سنة 1950. وقد رأت أن هؤلاء الغربيين الدراسين للشيخ الأكبر لم ينشغلوا بفحص إثباتات بلاثيوس بل كرروا الأخطاء نفسها الواردة في "الإسلام المنصرن" وأسوء من ذلك أنهم أضافوا عليها أخطاء أخرى[5].

وإلى حد كتابة أطروحتها للدكتوراه، نجد الباحثة كلود عداس تجزم أن الدراسات الغربية لا تتوفر على دراسة متينة وصلبة ومعمّقة عن حياة الشيخ الأكبر. وبناء عليه فقد ناقشت الكل وعملت على تصحيح المعلومات المتوافرة في كتب المصادر والمراجع، كما أنها وافقت على أشياء وأضافت من المعلومات ما يزيل بعض الغموض أحيانا، حتى استقام لها بناء سيرة الشيخ الأكبر تماما.

2- إعادة "تقليب النظر" في المدونات التاريخية وكتب الطبقات:

ومما يثير الانتباه في أعمال كلود عداس عن الشيخ الأكبر، وخاصة عملها في

1- كلود عداس، ابن عربي سيرته وفكره، ص22.

2- M. Assin Palacios,L'Islam christianisé:Etude sur le soufisme d'ibn Arabi de Murcie, traduit de l'espagnole par B.Dubont,Editeur:Guy Trédaniel, 1982.

وللإشارة فقد ترجمه إلى العربية المرحوم عبد الرحمن بدوي بعنوان: ابن عربي حياته ومذهبه، (الكويت، دار القلم 1979).

3- كلود عداس، ابن عربي سيرته وفكره، ص26.

4- المرجع نفسه، ص 21.

5- المرجع نفسه، ص 26-27.

أطروحتها للدكتوراه عنه، هو استنادها إلى عشرات المصادر والمراجع حتى تستطيع إعادة تكوين مسيرة حياة الشيخ الأكبر. وفي هذا الإطار يمكن القول بصفة عامة أنها قسّمت هذه المصادر والمراجع على قسمين: قسم هو مكتوبات ابن العربي نفسه التي تحدثت عن حياته وأحداثها وتنقلاته وخاصة رحلته الروحية بأحوالها ومقاماتها. وقد خصصت هذا القسم من المصادر لعرض السيرة الذاتية لابن العربي حتى تأتي سيرة حياته مطابقة لرواياته وكلامه[1]. وقسم آخر هي كتب التاريخ ومدونات الطبقات، وقد خصصت هذا القسم لإعادة بناء السياقات الثقافية والاجتماعية والسياسية لسيرة ابن العربي الذاتية.

وتذهب الباحثة إلى أن المعلومات التي تقدمها الملخصات التاريخية وكتب الطبقات غالبا ما تكون "مقتضبة وجافة وغير مشوقة"، إضافة إلى أن كتب الطبقات يتكلف أصحابها في الغالب الأعم لتلخيص حياة بأكملها في بضعة أسطر "curricula vitae "، ثم إن المعلومات الواردة فيما بينها تتكرر من كاتب إلى آخر ومن قرن إلى آخر. وتحيل الكاتبة مثلا إلى عمل أسين بلاثيوس الذي استند إلى "نَفْح الطِّيب" للمقري (ت:1041هـ)، الذي جمع فيه صاحبه بعناية، كما تقول، أغلب الملخصات السابقة المرتبطة بابن العربي، والتي تعتقد أنّ مصدرها الفيروزآبادي (ت:817هـ). والإشكال في نظر الباحثة أن المصنفين أصحاب الطبقات تجدهم أقل انشغالا بالحقيقة التاريخية، فهم وإن كانوا يعتمدون على وجود السند في تدوين الروايات ونقلها، لكنهم في الغالب الأعم لم يهتموا بإبراز الحقيقة التاريخية على الأقل بالعمل على المقارنة بين الروايات التي تجمعت عندهم وعدم تركها على تناقضها مما قد يوقع القارئ في حيرة[2].

ومن الأمثلة التي تعطيها الكاتبة، وهي متعددة، ما جاء ذكره عند الغُبريني (ت:704هـ) في كتابه "عنوان الدراية" حول ابن العربي من حيث أنه لا يذكر المصادر التي اعتمدها ولا الذين نقل عنهم، إضافة إلى أن معلوماته غير دقيقة في بعض الأمور: من ذلك أنه حدد وفاة الشيخ الأكبر في سنة 640هـ، وهو خطأ، كما ترى فيه تعسف كبير، من حيث أن هناك إجماع من رواة الأخبار على أن وفاته كانت في سنة 638هـ. ومن ذلك أيضا تنقل الباحثة أن الغبريني، في كتابه السالف الذكر، أورد في مناسبتين أن ابن العربي كان قد عرف باسم "ابن سراقة"، وهو إثبات تراه في غاية الغرابة. وهو، كما ترى، علامة على الخلط بين ابن العربي ومعاصر له هو الفقيه الصوفي ابن سراقة (ت:662هـ)، والذي يحمل نفس لقبه محيي الدين. إضافة إلى ما نقله الغبريني من أن الفقهاء عملوا على إراقة دم الشيخ الأكبر في مصر جرّاء ما صدر عنه من شطحات ومصادرات، كما حصل للحلاج قبل ثلاثة قرون خَلت. حيث ذهبت الباحثة إلى أن ما نقله الغبريني غير منطقي

1- وهو العمل الذي قام به مثلا الشيخ محمود الغراب في كتابه عن حياة ابن العربي بعنوان: "الشيخ محيي الدين بن العربي، ترجمة حياته من كلامه"، دمشق، دار المرتضى 1983.

2- كلود عداس، ابن عربي سيرته وفكره، ص29.

لأنه لم يذكر المصدر الذي نقل منه هذا الخبر، وأيضا إذا علمنا، في مستوى آخر، قساوة تلك الانتقادات التي صاغها ووجهها الشيخ الأكبر للمتصوفة الذين صدرت منهم بعض الشطحات، فإن هذا يدعو إلى عدم تصديق ما نقله الغبريني[1].

وبناء عليه فإن الباحثة تدعو إلى إعادة تقليب النظر في كتب التراجم وتوثيقها لما في ذلك من أهمية كبيرة في تصحيح المعلومات التاريخية وتقديمها في صورة سلسة إلى الباحثين.

3-القراءة المنصفة للتاريخ وللآراء والمواقف حول الشيخ الأكبر:

ويبدو بوضوح أن الباحثة كلود عداس تقف من الكتابات المتعلقة بترجمة سِير الأولياء موقفا موضوعيا منصفا، وهي تتحدث عن المعلومات التي يمكن أن تقدمها لنا، سواء تلك التي تظهر مناقب ابن العربي وتبدي له احتراما كبيرا، أو تلك الآراء التي صدرت عن خصومه والتي عملت على التنقيص منه والتعريض به. ومن الأمثلة التي تعطيها الباحثة أنّ أبا الحسن بن إبراهيم بن علي القاري البغدادي (من علماء القرن الثامن الهجري)، الذي يجلّ الشيخ الأكبر إجلالا كبيرا وصاحب كتاب "الدر الثمين في مناقب محيي الدين"، بيّض صفحات جميلة عن حياة ابن العربي بأسلوب طريف شبيه بأسلوب "تذكرة الأولياء" لفريد الدين العطّار (ت: 540هـ) ولكنه في المقابل، وهو يسعى لربط قارئه بقضية دفاعه عن الشيخ الأكبر، ذكر أن كبار العلماء غير المتهمين بالزندقة والبدعة قد قبلوا ولايته ونسب إليهم أقوالا عجيبة لم تثبت عنهم. والحاصل، كما ترى، أنه سوف يستمر هذا النمط من التراجم للشيخ الأكبر ذات البعد العجائبي في القرون اللاحقة[2].

كما تذهب الباحثة إلى أن ما يصدق على بعض مناصري الشيخ الأكبر يصدق أيضا على خصومه. ومن الأمثلة التي توردها في هذا الصدد أن شمس الدين الذهبي (ت:748هـ) في كتابه "ميزان الاعتدال" لم يتردد في أن يروي لنا أنّ ابن العربي قد تزوَّج بامرأة من الجن أوسعته ضربا. وهذا الاتهام، كما ترى كلود عداس، هو من قبيل الاتهامات التي توجه إلى كل شخص متَّهم بالزندقة في نظر الفقهاء[3].

ويبدو أن هذه الوضعية المفارقة كانت من بين البواعث المركزية التي دفعت بالباحثة إلى العمل على علاجها، وهي المهمّة التي قررت أن تقوم بها في إطار أطروحتها للدكتوراه. ومهما يكن من أمر فإن الدراسات المعاصرة عن ابن العربي، في تصوري، قد استثمرت في الكثير من المخطوطات التي لم تدرس من قبل وأخرجتها إلى النور مما يجعل الحالة تختلف نوعا ما عما كانت عليه في الثلاثة عقود الماضية أين كانت الباحثة تكتب أطروحتها.

ويظهر لنا هذا الإنصاف أيضا في اشتغالها على عرض وجرد المناخ الثقافي والاجتماعي والسياسي واستحضار العصر الذي ولد ومات فيه ابن العربي، هذا العصر الغني جدا

1- كلود عداس، ابن عربي سيرته وفكره، ص305-307.

2- المرجع نفسه، ص29-30.

3- المرجع نفسه، ص31.

والخطير جدا كما تقول. فهو عصر حروب الاسترداد حين بدأت الأندلس تستسلم للغزو الصليبي في القرن السابع الهجري، وأيضا في المشرق حين بدأ يتعرض له في نهايات القرن الخامس الهجري[1]. لقد تحركت كلود عداس في سردها للأحداث والتاريخ، كما وصفت ذلك بحق الباحثة الأكبرية سعاد الحكيم، في أرض مفخخة، ولكن تحركاتها في سردها للأحداث والوقائع التاريخية جاءت منصفة عادلة، وصفت بكل أمانة ودون انحياز كل الأحداث التاريخية ولم تطلق أحكاما معيارية[2].

إذاً هذه بعض الملامح والمعالم الخاصة التي تميّز بها النهج البحثي لكلود عداس في تعاطيها مع سيرة الشيخ الأكبر، فماذا عن الشيخ الأكبر في التحليل والسرد البحثي لها؟

رابعاً: الشيخ الأكبر في التحليل والسرد البحثي لكلود عداس:

سأحاول أن أركز في هذا الإطار على بعض القضايا التي بدت لي ذات أهمية في تحليل الأستاذة كلود وهي: علاقة الشيخ الأكبر مع أبي مدين، وتجربة وعقيدة الحب عند الشيخ الأكبر، وولاية الشيخ الأكبر، والسفر بلا عودة عند الشيخ الأكبر.

1- الشيخ الأكبر في علاقته مع أبي مدين الغوث:

بدءا يمكن القول أنّ من بين الأسئلة الأساسية التي واجهت الباحثة كلود عداس، في سياق اشتغالها على سيرة الشيخ الأكبر، والتي يبدو أن الإجابة عنها من الأهمية بمكان لأنها تلقي الضوء على مسيرة ابن العربي وعلى تطور التصوف في القرن السابع الهجري، لماذا كان للشيخ أبي مدين الغوث، الذي لم يلتق قط في عالم الحس بابن العربي، أهمية كبيرة لابن العربي من حيث أنه يشير إليه باستمرار في مكتوباته، كما أنه يضيف عبارات الاحترام والإجلال والتعظيم له وغالبًا ما يمنحه لقب "شيخ الشيوخ"؟[3]

تنطلق الباحثة كلود عداس في محاولتها الإجابة عن هذا السؤال ببيان أن جميع الذين تصدوا بالترجمة أو الحديث عن أبي مدين، من مؤلفي القرن الثامن الهجري لم يكن بحثهم مثمرا بشكل متساوٍ، إضافة إلى أنهم لم يقدموا معلومات تختلف عمّا قدمه التادلي عنه. وبذلك فإن الرواية الطويلة في "التشوُّف" تشكل النسخة الأصلية، أول قل النسخة "الجنينية"، إذا جاز التعبير، لسيرة أبي مدين. ولكن، في نهاية المطاف ما هي الصورة، تتساءل كلود عداس، التي رسمها التادلي عن الشيخ أبي مدين؟ ما الذي نعرفه عن مساره، وعن رحلته الداخلية، عن تجربته مع الله الواحد، عن أبي مدين المريد، عن

1- كلود عداس، ابن عربي سيرته وفكره، ص31-32.

2- تقديم سعاد الحكيم، في: كلود عداس، ابن عربي سيرته وفكره، ص13.

3- Claude Addas: “Abu Madyan and Ibn 'Arabi”; (This article first appeared in Muhyiddin Ibn 'Arabi - A Commemorative Volume, 1993.) http: www.ibnarabisociety.org/articles/abumadyan.html.

وفي السياق نفسه، أي عن علاقة ابن العربي مع أبي مدين، يمكن للتوسع والمقارنة مراجعة دراسة الأستاذ ساعد خميسي، بعنوان: "تأثير أبي مدين في فكر وتصوف محيي الدين بن عربي" في مجلة العلوم الإنسانية، عدد 13، ص 141-158.

أبي مدين المرشد؟ ماذا نعرف عن تعاليمه الصوفية، عن أحواله أو مقاماته؟ تجيب الباحثة: لا شيء مطلقا، كاتب واحد فقط يقدم إجابات عن هذه الأسئلة: إنه مؤلف كتاب "الفتوحات المكية" الشيخ الأكبر ابن العربي، الذي كان على عاتقه أن يكون المترجم المبين عن التجربة الداخلية الروحية لأبي مدين.

تذهب كلود عداس إلى أن تعليقات الشيخ الأكبر ابن العربي على كلام سيدي أبي مدين حتى وإن كانت موجزة فإنها تبدو "خارقة" وحاسمة. وترى أنه لم يتخلّف إطلاقا عن دراسة أقوال الشيخ أبي مدين وتفسيرها سواء كان ذلك تصريحا أو ضمنا، حيث نجده في كل مرة وفي كل مناسبة يلقي ضوء جديدا عليها. كما أنها تؤكد أنّ ما يميز منهج ابن العربي عن غيره جوهريًا هو أنه قد تغلغل في طبيعة "النعم الروحانية" التي خُصّ بها شيخ الشيوخ، الأحوال التي اجتازها، المحطات، المقامات التي فتحها، الأسرار والمعارف التي وردها. فالرؤية الثاقبة التي يمتلكها ابن العربي عن روحانية أبي مدين، ودقة ملاحظاته، كما ترى الباحثة، لا تفاجئ القارئ عندما يعلم هذا الأخير أن ابن العربي لا يعبّر عن آرائه إلا باليقين الذي لا يتزعزع والذي مردّه إلى الذوق والخبرة الروحية؛ فالشيخ الأكبر يعلن باستمرار أنه لم يصف أبدًا أي شيء لم "يتذوقه" هو نفسه. لكن إذا كان هذا يفسر ويبرر النبرة القطعية، كما ترى عداس، التي يمتلكها ابن العربي عندما يصف التجربة الداخلية لأبي مدين، فهو لا يخبرنا عن سبب تفضيله وتبجيله العميق والواضح لمُعلّم لم يلتق به إطلاقا في عالم الحس[1].

حاولت كلود عداس أن تفسّر هذا الأمر من خلال تتبع المصير الروحي لابن العربي ابتداء من سن الخامسة عشرة، على الطريق الطويل الذي سيقوده إلى ختمية الولاية المحمدية، والذي سيكون عبر المرورّ بعدد كبير من شيوخ التصوف الذين سيلتقي بهم ويأخذ عنهم، والذين أتاحوا له، من خلال نصحهم وإرشادهم له وبركاتهم، أن يتجنب الكثير من المزالق والشعاب الوعرة التي يجدها السالك إلى الله تعالى في طريقه. وتذهب إلى أن ممن التقى بهم ابن العربي من تلاميذ الشيخ أبي مدين، "يوسف بن خلف الكومي" في إشبيلية، والذي قال عنه ابن العربي إنه زاهد كبير ملاماتي. ومن أشهر من قابلهم ابن العربي من تلاميذ الشيخ أبي مدين الشيخ عبد العزيز المهداوي بتونس، ومحمد بن قاسم التميمي بفاس، كما قام شيوخ معلمون آخرون ممن التقى بهم ابن العربي لاحقًا بدور الوسيط بينه وبين أبي مدين[2].

وتذهب كلود عداس إلى أنّ العام 586هـ الذي حصلت فيه لابن العربي رؤية اجتماعه بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام كان حاسما في مسيرة حياته، حيث حدث تغير هائل في المصير الروحي له، على ما ترى عداس. وأنّه بعدما كان مرتبطا بالتيار الأندلسي

1- Ibidem.

2- Ibidem.

الصوفي والذي تظهر فيه "مدرسة ألميرية" أكثر تمثيلا، فإن ابن العربي وقع بطريقة ما تحت السلطة الروحية المغاربية، وبشكل أدق تحت سلطة أبي مدين من خلال وساطة العديد من تلاميذه الأندلسيين والمغاربة. وترى الباحثة أنّ مسألة ارتباط ابن العربي بالعديد من تلاميذ أبي مدين يكون قد ساعد بلا شك في تقريب ابن العربي من أبي مدين، ومع ذلك، كما تؤكد، لا يمكن لهذه العوامل البشرية وحدها أن تفسر نوع الحميمية الروحية التي تربط بين الشيخين معًا، والتي بدونها لا يمكن لابن عربي أن يكون ما كان عليه بالنسبة لأبي مدين – ترجمانه[1].

وتعتقد الباحثة أنها وجدت تفسير هذا التواصل الخفي الحميمي في الباب 270 من الفتوحات المكية، المخصص للقطب والإمامين، حيث يروي فيه ابن العربي للحديث الذي دار بينه وبين الإمام الذي هو عن يسار القطب، فقد أخبره هذا الإمام بأخبار سارّة عن حالته، ومنعه بالإضافة إلى ذلك من الانتساب إلى الشيوخ الذين التقى بهم أو قابلهم في الطريق، وأوصاه وشدّد عليه بالانتماء إلى الله فقط، لأن أيًا منهم ليس له أي سلطة عليه؛ فالله تعالى نفسه هو الذي أخذ بيده ورعاه بفضله. فإذا كان ولابد فعليه بذكر فضائل أولئك الشيوخ الذين التقى بهم. وتشير كلود عداس من خلال رواية ابن العربي، أن حال هذا الإمام كانت مساوية لحالة ابن العربي، فلم يكن لأحد من الذين التقى بهم سلطة عليه. وتستفيد عداس هنا من إشارة ابن العربي أنّ حالتهم المشتركة تتمثل في أن كلاهما ينتميان إلى فئة "الأفراد" من الأولياء الذين لا ينتسبون إلى أي شيخ[2].

وبهذا الاعتبار ترى كلود عداس أن كلاهما اضطلع بدور مشابه بعد وفاته من نواحٍ عدة؛ حيث يشترك ابن العربي وأبو مدين في حقيقة أن تعاليمهما قد عرفت انتشارا واسعًا للغاية في كل من الغرب والشرق. ففي حالة ابن العربي، كانت كتاباته هي من حمل شعلة مذهبه عبر الزمان والمكان. وفي حالة أبي مدين، كان الكثير من تلاميذه، الذين هاجر بعضهم إلى الشرق، بشكل أساسي إلى مصر، ولكن أيضًا إلى سوريا واليمن، هم الذين نشروا تعاليمه وجعلوه يضطلع بدور حاسم في تطور التصوف في القرن السابع الهجري. وبالإضافة إلى ذلك فإن تعاليم أبي مدين، مثل تعليم ابن العربي، لم تصل فقط إلى طبقة من العلماء الصوفية، بل امتدت أيضًا إلى عامة الناس في العالم الإسلامي[3].

2-تجربة وعقيدة الحب عند الشيخ الأكبر:

اعتبر المستشرق الفرنسي "ماسينيون" منذ شبابه، في حكم يبدو أنه لم يتراجع عنه فيما بعد، أنّ كتاب "الفتوحات المكية" هو كتاب عديم العاطفة و"جامد كالجليد"، وأنّ

1- Ibidem.

2- Ibidem.

3- Ibidem.

الشيخ الأكبر مجرد مجادل متعجرف وجاف[1]. هذا الرأي أو الحكم تجده الأستاذة كلود جاف وجامد بدوره وفي غير محله. فمؤلف "الفتوحات المكية" و"فصوص الحكم"، كما ترى، هو نفسه مؤلف المجموعة الشعرية الموسومة بـ"ترجمان الأشواق". فهل يمكن النظر، تتساءل كلود، إلى هذه المجموعة من القصائد في العشق والحب على أنها هي أيضا تمثل الامتداد القاحل لـ"جسم عملاق من التجريدات"؟ تجيب لقد حاول المستشرق الفرنسي "كوربان" التنبيه إلى أن الأمر ليس كذلك، فهل من مستمع لكلامه؟[2]

تلاحظ الباحثة أنه، وعلى أي حال، فإن ابن العربي يُقدم دائمًا في الأعمال الحديثة في الغرب كممثل في الإسلام للتصوف التأملي العقلي الذي يتعارض في مجمله مع التصوف الأكثر شهرة وهو تصوف مولانا جلال الدين الرومي. حتى أن أحد مترجمي ابن العربي وهو الباحث الفرنسي "ستيفان روسبولي" Stéphane Ruspoli، والذي تأمل عداس أنه ربما كان يمكن يكون أكثر دراية وحكمة، اتهمه بما أسماه "الإمبريالية الميتافيزيقية"[3]. وكذلك الباحث الأمريكي "ويليام شيتيك" William Chittick الذي كرّس دراسات علمية ممتازة عن الرومي وابن العربي، ومع ذلك فقد خصّ ابن العربي بـ"طريق تصوف المعرفة"، بينما خصّ جلال الدين الرومي بدراسة بـ"طريق تصوف الحب"، وكأنه بذلك يكرّس مفهوم التضاد بين تصوف ابن العربي الذي رآه مبني على المعرفة وبين تصوف الرومي الذي رآه مبني على الحب. وبناء عليه فإن تصوف الشيخ الأكبر يبدو وكأنه مجرّد من تجربة وعقيدة الحب[4].

كلود عداس لا تنكر وجود اختلافات كبيرة، في التركيز سواء على جانب الحب أو على جانب المعرفة، بين "المثنوي" و"الفتوحات المكية" إلا أنها تؤكد في المقابل أن مجموع كتابات الشيخ الأكبر لا تدع مجالاً للشك في أن التعارض بين طريق الحب وطريق المعرفة غير ذي صلة على الإطلاق مع ابن العربي. وفي الواقع فإن الاقتراب من السيرة الروحية للشيخ الأكبر، كما ترى، وفحص كتاباته في هذا الموضوع يكشف أن مفهوم "الاعتدال والوسطية" له أهمية قصوى في عقيدة الحب في أعلى مستوياتها عنده. ذلك أنه لا ينبغي إطلاقا، كما تؤكد، أن ننسى أنه في إطار الملّة الإسلامية، فإن النبي محمد صلى الله عليه وسلم هو وحده الذي يشكل النموذج المعصوم الذي يجب على القاصد والسالك إلى الله تعالى تقليده واتباعه إلى أعلى درجة. إن هذه المسلّمة المركزية هي التي نجدها توجه رحلة ابن العربي الروحية، كما توجه عقيدة الحب في تجربته الصوفية وأيضا تؤسس وتبني

1- Louis Massignon, La Passion de Hallâj, Paris, 1975, II, p.414.

2-Claude Addas: « Expérience et doctrine de l'amour chez Ibn Arabi » ; https://ibnarabisociety.org/amour-experience-doctrine-claude-addas/.

3- Stéphane Ruspoli, Le Livre des théophanies d'IbnArabî, Paris, 2000, p. 12.

4- Claude Addas: « Expérience et doctrine de l'amour chez Ibn Arabi » ; Op.Cit.

مفهوم الولاية عنده[1].

ولا أدلّ على ذلك، كما ترى عداس، أن الشيخ الأكبر وهو يتحدث عن الحب عنده أخبرنا أن الله عزّ وجلّ أعطاه منه الحظ الوافر إلّا أنه قوّاه عليه، وهو يجد من الحب ما لو وضع في ظنه على السماء لانفطرت وعلى النجوم لانكدرت وعلى الجبال لسيّرت. هذا ذوقه له، لكن الحق قوّاه فيه قوة من ورثه وهو رأس المحبين، يقصد بذلك النبي صلى الله عليه وسلم. فالله تعالى أعطاه قدرا كبيرا ووفيرا من الحب، ووهبه أيضا في مقابل ذلك السيطرة على هذا الحب. بعبارة أخرى، فمهما كانت نعمة الحب التي تغمره قوية، فإنه مع ذلك يحتفظ بالسيطرة على الحالات الروحية التي من المحتمل أن يوَّلِدها السكر بالحب، فهو واع صاح على الرغم من كل شيء[2].

وتذهب كلود عداس إلى أن الشيخ الأكبر عبّر عن نفسه في موضوع الحب مرات لا تحصى، أحيانًا في نصوص "غنائية" شعرية، وأحيانًا في عروض استطرادية. هذه النصوص نجدها في ديوانه "ترجمان الأشواق"، ونجدها أيضا في جزء كبير من "ديوان المعارف"، كما نجدها أيضًا في "التجليات" وفي "الفتوحات المكية"، وفي غيرها من مكتوباته، حيث تشهد هذه النصوص بعبارات تلميحية في كثير من الأحيان على التجربة الشخصية للمؤلف في هذا المجال[3].

وبالجملة تذهب كلود عداس في بيانها لتجربة وعقيدة الحب عند ابن العربي من خلال نصوص الشيخ الأكبر ذاته، إلى أن الحب يولد من الغياب، وعندما يصبح هذا الغياب حضورا، يصبح الحب معرفة؛ وعندما تكون هذه المحبة هي محبة الله فهذه المعرفة هي معرفة الله، وعندما تكون هذه المعرفة كاملة، لا يكون هناك "عارف" لأن الله وحده يعرف الله وهو "العارف بالعلم والمعرفة". تلك هي باختصار تجربة وعقيدة الحب عند ابن العربي[4].

3- ولاية الشيخ الأكبر:

يمكن القول بأن الولاية في التصوف تمثل ثمرة الالتزام بالشريعة وهي التي تمنح صاحبها المعرفة بالحقائق والمعارف الإلهية التي يستمدها من الله تعالى، من خلال سلوكه في طريق المقامات وقطعها، وبذلك فهي مدار التصوف وغايته. ومن هذا الاعتبار أولى كبار المتصوفة الولاية اهتماما خاصا، حيث يذهب ميشال شودكيفيتش إلى القول: "إذا رجعنا إلى الولاية في الإسلام فإننا نجد ملامح هذا المفهوم وقسماته إنما تتحدد على يد ابن عربي، ومن خلال أنظاره وتصوراته"[5]، "فهي بمثابة حجر الزاوية في كل كتابات ابن عربي"[1].

1- Ibidem.

2- Ibidem.

3- Ibidem.

4- Ibidem.

5- ميشال شودكيفيتش، الولاية، ترجمة: أحمد الطيب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة 2000م، ص45.

وفي كتابها عن سيرة ابن العربي، نجد الباحثة كلود عداس تعطي قيمة كبرى لولاية ابن العربي لا من خلال البحث في الجانب النظري المفهومي المذهبي للولاية في التصوف، ولكن من جانب السرد التاريخي الذي يعرفنا بسيرة الشيخ الأكبر الإنسان الوليّ. إنّ ما يمكن ملاحظته بالفعل في كتابها هذا، ومن خلال ذلك السرد المتقن والبارع، هو عرضها لمسيرة ابن العربي على أساس أنها مسيرة لأحد كبار أهل الله تعالى وأوليائه المشهود لهم بهذه الولاية. يظهر ذلك جليا منذ اللحظة الأولى لدخول ابن العربي في خلوته الأولى، واستمرارا في سلوكه وقطعه لمقامات القرب والعبودية، ووصولا إلى مقام الختمية[2].

لقد بينت كلود عداس بلغة الأحداث والوقائع المعيشة والحياتية اليومية لابن العربي معنى كلمة الوليّ، وأنها كما تدل على الشخص القريب من الله عزّ وجلّ، فإنها تدلّ كذلك على الشخص القريب من الناس، فالشيخ الأكبر، "كما لاحظنا ذلك مرّات عديدة، تقول عداس، ينشغل أيضا بأمر آخر هو الأمة"[3].

ما يمكن قوله عموما فيما يخص هذا الجانب، هو أن الأستاذة كلود، من خلال إعادة تكوين مسيرة الشيخ الأكبر الأرضية والروحية دافعت دفاعا كبيرا وبكل قوة عن ولايته لا "بالعبارات ولا بأساليب الحجاج العقلي والجدل الفلسفي والديني بل بدفاعها على منفعة البشر، حيث أظهرت أن وجود أشخاص قريبين من الله عزّ وجلّ ينعكس إيجابا على حياة الجماعة"[4]. تقول الباحثة في هذا السياق أن الشيخ الأكبر: "خلّف تركة استثنائية هي في عين مريديه (=لا بد أن الباحثة كلود عداس واحدة منهم) ليس مجرد علامة على عبقرية خصبة، وإنما هي دليل على قدرة روحانية طُلب منه أن يمارسها على أولياء الأمة المحمدية. لكن هناك ما هو أكثر من ذلك، فالذي قرأ ابن عربي يعلم جيدا أن الأمة التي قال عنها محمد صلى الله عليه وسلم بأنه شفيعها عند الله يوم القيامة، هي أمة لا تنحصر في الجماعة الإسلامية المعروفة تاريخيا، وإنما تشمل جميع البشر؛ فممّا لا يقبل التصوُّر بالنسبة لابن عربي أن يتقلَّص شعاع بركته على المسلمين فقط. إن ابن عربي كوارثٍ أعلى لذاك الذي أُرسل رحمة للعالمين صلى الله عليه وسلم لا يكفيه أن يكون منبع إلهام للأولياء، ومنبع معرفة للعارفين، وإنما يريد أن يكون منبع أمل لجميع المخلوقات"[5].

4- الشيخ الأكبر والسفر بلا عودة[6]:

يبدو أن السفر، من خلال استقراء حياة العلماء، يشكّل قيمة وأهمية كبرى في وجودهم وحياتهم، فقد كان دائما يعبّر عن عدم الاستكفاء المعرفي عندهم، كما كان دائما

1- ميشال شودكيفيتش، الولاية، ترجمة: أحمد الطيب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة 2000م، ص79.

2- تقديم سعاد الحكيم، في: كلود عداس، ابن عربي سيرته وفكره، ص16.

3- كلود عداس، ابن عربي سيرته وفكره، ص423.

4- تقديم سعاد الحكيم، في: كلود عداس، ابن عربي سيرته وفكره، ص16.

5- كلود عداس، ابن عربي سيرته وفكره، ص444.

6- Claude Addas, Ibn Arabi et le voyage sans retour; Editions du seuil,1996.

طريقا إلى طلب العلم ومحاضرته بين الناس، ومن ثمة فهو يكشف لنا عن المراحل المصيرية في حياتهم ورؤاهم الوجودية والمعرفية. والقارئ لحياة الشيخ الأكبر لا يفوته أن يدرك أنها كانت سفرا في سفر في سفر. أسفار أرضية بالسياحة والتنقل والتجوال بين الحواضر والمدن تميّزت بمقابلة أهل الله، وأسفار في الكتابة بتأليف الأسفار ونشرها بين الناس في مختلف الحواضر، وأسفار جمع فيها، كما تقول سعاد الحكيم "حواضر الوجود الصوفي الإسلامي ونوائيه في مدينة واحدة هي مدينة الأولياء والعارفين"[1].

ففي جانب، تخبرنا الباحثة كلود عداس في حديثها عن ابن العربي سواء من خلال كتابها "ابن عربي سيرته وفكره" أو "ابن عربي والسفر بلا عودة" أنه أمضى سنوات عديدة قد تزيد على العشر في السياحة والسفر ببلاد الأندلس، بعد خروجه من خلوته الأولى، التي كانت في حقيقتها سفرا روحيا بامتياز. وأظهرت لنا أنه عمل في إطار هذه السياحة أو السفر على مسح الوجود الصوفي ببلاد الأندلس للتواصل مع جميع أهل الله من العارفين والأولياء، الذين تناقل الناس أخبارهم أو أشاروا إليهم. وبعمله هذا يكون قد أسهم في ربط الصلة بينهم حتى وإن كان ذلك عن بعد، وتحديد المكان والمكانة الروحية لكل منهم. وهو العمل نفسه الذي قام به من خلال أسفاره ببلاد المغرب طوال عشر سنوات أخرى تقريبا قضاها في السفر بين الأندلس ومدن المغرب والجزائر وتونس. وقد عمل على مسح حقل الوجود الصوفي بمقابلة الرجال من أهل الله من العارفين والأولياء وربطه بالوجود الصوفي في الأندلس. وقد أبرز سرد الباحثة، في إطار هذا الجانب، أن ابن العربي قبل سن الأربعين بقليل، ترك المغرب الإسلامي وسافر إلى الشرق، بلا عودة[2]، متجولا وسائحا في مدن تركية ومصرية وعراقية وسورية، وقام بزيارات إلى القدس، واستقر لفترة طويلة بمكة المكرّمة. لقد سافر إلى الشرق وهو يحمل معه مسؤولية ولايته الكبرى، ختم الولاية المحمدية، وتكاليفها في إسداء النصح للناس وإيصال المنفعة إليهم[3].

وبعد الستين من العمر، استقر الشيخ الأكبر في دمشق، وتوفي فيها، ورقد جسده في جبل قاسيون، تقول سعاد الحكيم، "ليظل شاهدا على الإنجاز الصوفي الذي يجمع ولا يفرق، يلملم الأجزاء ويؤلف المختلف، ويوسع مدارات الوجود البشري لتضم الكل في منظومة إنسانية متكاملة؛ شرقية وغربية معا"[4].

ومن جانب آخر، فإن السفر عند ابن العربي يخبرنا عن سفر الروح من عالم الكائنات الدنيوية إلى عالم الأنوار الإلهية، ليتحوّل الوجود كله سفر في سفر، فيصبح السفر حينئذٍ حقيقة إلهية. وهذا ما عبّر عنه الشيخ الأكبر في مؤلفه الموسوم بـ"رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار". هذا المؤلَّف كان جوابا عن سؤال وجه إلى ابن العربي عن

1- تقديم سعاد الحكيم، في: كلود عداس، ابن عربي سيرته وفكره، ص11.

2- Claude Addas, Ibn Arabi et le voyage sans retour; Op.cit, pp70-72.

3- انظر أيضا: تقديم سعاد الحكيم، في: كلود عداس، ابن عربي سيرته وفكره، ص11-12.

4- المرجع نفسه، ص12.

كيفية الوصول إلى الله تعالى، فعن هذه الرحلة يقول: "فأول ما أبيّنه وفقك الله: كيفية السلوك إليه، ثم كيفية الوصل، والوقوف بين يديه، والجلوس في بساط مشاهدته. وما يقوله لك. ثم الرجوع من عنده إلى حضرة أفعاله: به، وإليه، والاستهلاك فيه. وهو مقام دون الرجوع"[1]. فالسلوك الصوفي هو سفر دائم في الكلام الإلهي نفسه.

تلك هي إذن جملة من القضايا التي ترتبط بصورة الشيخ الأكبر كما بدت من خلال تحليل وسرد الأستاذة كلود، وهي في الواقع كثيرة، ولكنني التي اقتصرت على بعضها فقط.

خامساً: ملاحظات الأستاذ عبد الباقي مفتاح على بعض أعمال الأستاذة كلود عداس حول الشيخ الأكبر[2]

قبل أن أورد هنا جملة الملاحظات التي أبداها الشيخ عبد الباقي مفتاح على بعض أعمال الأستاذة كلود حول الشيخ الأكبر، يبدو لي أنه من المستحسن أولا، في هذا الإطار، أن أُعرّف به حتى تأتي هذه الملاحظات في صورة واضحة.

1- التعريف بالأستاذ الفاضل العارف عبد الباقي مفتاح[3]:

ولد يوم 9 أفريل 1952 بمدينة "أقْمَار" وهي مدينة صغيرة تقع في ولاية وادي سوف في صحراء الجهة الشرقية الجنوبية من القطر الجزائري، وفيها كان تعليمه القرآني والابتدائي والمتوسط. أمّا تعليمه الثانوي فكان في معهد تكوين المعلمين بقسنطينة، ودراسته الجامعية كانت في الجزائر العاصمة في مادة العلوم الفيزيائية، حيث تخرّج سنة 1975. ثم عمل مدرّسا للفيزياء والكيمياء والرّياضيات في المعهد الجزائري للبترول بمدينة حاسي مسعود مدة ست سنوات. ثم مدرّسا في ثانوية بلدته "أقْمَار" مدة عشرين سنة، وبعدها تقاعد.

أمّا في ميدان التصوف: فالأسلاف القدامى لأسرته كانوا ينتسبون للطريقة القادرية. ثمّ إنّ جدّ جدّه أخذ الطريقة عن الشيخ سيدي أحمد التجاني سنة 1221هـ وكان من أوائل أصحابه مع تسعة آخرين من بلدته، وأرشدهم إلى بناء زاوية في بلدته، فشيّدوها سنة 1224هـ وهي أوّل زاوية تجانية في العالم، كما فصّل ذلك في كتابه "أضواء على الشيخ أحمد التجاني وأتباعه". ومنذ عهد تشييدها إلى اليوم تقام يوميّا في هذه الزاوية حلق الذكر وغيرها من الأنشطة الروحية والعلمية والاجتماعية. ومنذ عهد جدّ جدّه المذكور توارثتْ الأسرة الطريقة التجانية، فأهله كلهم منخرطون فيها ملتزمون بأورادها.

1- ابن عربي: الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار، تقديم وتصحيح عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1986. ص 10. انظر: ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، ط1، الجزائر-بيروت، منشورات الاختلاف-الدار العربية للعلوم ناشرون 2010.

2- ورقة مخطوطة من 17 صفحة زودني بها الأستاذ الفاضل العارف عبد الباقي مفتاح، عن طريق البريد الالكتروني بتاريخ:29/03/ 2021.

3- ما ورد هنا من ترجمة للأستاذ الفاضل العارف عبد الباقي مفتاح، استقيته منه عن طريق مراسلة بالبريد الالكتروني في 2021/08/12، كان قد كتبها لمن سأله عن ترجمة لحياته.

ويشير العارف عبد الباقي مفتاح إلى أنه قد طالع وهو صبيّ أهمّ كتب الطريقة التجانية، ووجد فيها اقتباسات كثيرة من كلام الشيخ الأكبر سيدي محيي الدين بن العربي، قدّس الله سرّه الأعز ورضي عنه وأرضاه عنا. ويذكر أن والده، رحمه الله تعالى، كان إماما ومن أهل العلم ومحبّا له وقارئا لـ "الفتوحات المكية". وهو الذي أعلمه أنّ في مكتبة الزاوية التجانية التي يسكن بجوارها نسخة من الطبعات الأولى القديمة لـ"الفتوحات المكية" في أربعة مجلدات كبيرة. فشرع في استعارتها وقِرَاءتها مجلدا تلو مجلد، وكان عمره حينذاك تقريبا ما بين 14 و15 سنة. ومنذ ذلك الحين وهو مصاحب روحيّا للشيخ الأكبر. ويضيف أنه كان متيقنا أنّ الله تعالى اختصه، أي الشيخ الأكبر، بأنْ "يكون كاشفا لأعلى الحقائق العرفانية باللسان الأحمدي الأقدس". وفي تلك الأثناء قرأ أيضا كتاب "المواقف" للأمير عبد القادر الجزائري وكتب الطريقة العلوية الدرقاوية وغيرها.

ثمّ إنه لمّا واصل دراسته في ثانوية قسنطينة وجامعة الجزائر العاصمة طالع كثيرا جدا من كتب التصوف الأخرى ككتب الغزالي والشعراني وعبد الكريم الجيلي وغيرهم كثير، ومن بينها كتب أخرى للشيخ الأكبر وخليفته صدر الدين القونوي وأعلام مدرسته. وهو لا يزال إلى اليوم يطالع ما يستجدّ في الدراسات حولهم وتحقيق كتبهم.

ويذهب العارف عبد الباقي مفتاح إلى أن شيخه سيدي "محمد بلقائد التلمساني" (1911-1998م)، شيخ الطريقة الهِبْرِيّة الدرقاوية الشاذلية وهو شيخه الوحيد الذي أخذ عنه الطريق الروحي الصوفي سنة 1975م، هو الذي رسّخ الرابطة القديمة بينه وبين الشيخ الأكبر.

والعارف عبد الباقي مفتاح يقيم لحد الساعة في بلدته يشتغل بالذكر والمذاكرة والعلم وقراءة القرآن الكريم والتأليف، بعيدا عن ضوضاء المدن منعزلا في كثبان الصحراء حيث الخلوة والصفاء.

2- الأستاذ عبد الباقي مفتاح والشيخ الأكبر ابن العربي:

ويمكن القول عموما أنه عندما يتعلق الأمر بفهم العديد من الأسرار والمعاني العميقة في كتب الشيخ الأكبر ابن العربي، فإن كتابات العارف عبد الباقي مفتاح مفيدة للغاية للقرّاء المعاصرين. وقد عبّر الشيخ عبد الباقي في الكثير من المرّات عن أن أول كتاب تحسن قراءته من كتبه فيما يتعلق بدراساته الكثيرة عن الشيخ الأكبر هو كتابه الذي عنوانه في طبعته الأولى: "ختم القرآن محيي الدين بن العربي"، وعنوانه في طبعته الأردنية الأخيرة: "سيرة الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي". وذلك من منطلق توجيه القارئ للتعرف على سيرة الشيخ الأكبر، وأنه لم يكن، كما يزعم الكثير، رائد فلسفة وحدة الوجود أو غيرها من النظريات الفكرية، وإنما كان وارثا محمديّا كاملا، جملتُه وتفصيله وأنفاسه القرآن العظيم والفرقان الكريم، خصّه الله تعالى بمرتبة خاتم الولاية المحمدية. وهو بحق الصادق في قوله في بيت شعر مكتوب على جدار مدخل مقامه الشريف في دمشق:

لكل عصر واحد يسمو به *** وأنا لباقي العصر ذاك الواحد

وتاريخ التصوف شاهد على أنّه لم يأت بعد الشيخ الأكبر من زاد في بيان الحقائق أكثر ممّا ما أفاضه هو، رضي الله عنه، وإنما وقع من بعض العارفين تفصيل لبعض ما أجمله.

ثم إنه بعد التعرّف على سيرته، يرشد العارف عبد الباقي مفتاح إلى استحسان قراءة كتبه التي حاول فيها بيان المفاتيح القرآنية الخفيّة لكتب الشيخ الأكبر، وعناوينها دالة على مواضيعها.

ما يمكن قوله عموما عن الشيخ الأستاذ عبد الباقي مفتاح، في هذا الإطار، أنه من أبرز وأكبر الباحثين المعاصرين المتخصصين في ابن العربي بأتم ما تعنيه كلمة متخصص. ولذلك ارتأيت أن أنوّه بهذه الملاحظات التي أبداها على بعض كتابات الأستاذة كلود.

3- ملاحظات على كتابها: "ابن عربي أو البحث عن الكبريت الأحمر":

[طبعة أولى *Ibn 'Arabî ou La Quête du Soufre Rouge*, Paris, Gallimard, 1989 **]:**

ينوّه الشيخ الأستاذ عبد الباقي مفتاح تنوّيها كبيرا بأعمال الأستاذة كلود عداس (هند)، حفظها الله ورعاها، وبأبيها الأستاذ ميشال (علي عبد الله) شودكيفيتش رحمة الله تعالى عليه في الكثير من كتبه وأيضا في الكثير من المناسبات. ويؤكد بأنه لا شك عند كل منصف أنّ كتب ومقالات ميشال شودكيفيتش وابنته الأستاذة كلود عدّاس حول الشيخ الأكبر خصوصا والتصوف عموما، هي من أحسن البحوث موضوعية ووضوحا وعمقا ودقة. ويذهب إلى أن الأخطاء الطفيفة جدا والقليلة جدا التي شابت أعمالهما لا تنقص شيئا من قيمتها العلمية الممتازة. ويذكر في ورقته أنه راسل الأستاذ ميشال شودكيفيتش بشأن هذه الملاحظات فكان الأستاذ ميشال رحمه الله منصفا ومتواضعا جدا في الإقرار بها.

وهذه الملاحظات المذكورة هنا على أعمال الأستاذة كلود عداس هي ملاحظات على الطبعة الفرنسية الأولى لأعمالها. وقد رجعت إلى الترجمة العربية "ابن عربي سيرته وفكره"[يراجع العنصر الثاني من المطلب الثاني من هذا البحث] وقمت بتتبع الملاحظات التي أبداها الأستاذ العارف عبد الباقي مفتاح فوجدت أن بعضها فقط تمّ تصحيحه انطلاقا من رجوع المترجم أحمد الصادقي رحمه الله إلى النصوص الأصلية للشيخ الأكبر. وقد أشرت إلى مواضع هذه الملاحظات في الترجمة العربية ووضعتها بين قوسين. وهذه الملاحظات التي ذكرها الشيخ عبد الباقي مفتاح هي كالآتي:

- صفحة 89-سطر24: سنة 594 توفي الشيخ أبو مدين: هذا خطأ متفش قديما وحديثا عند غالب من تكلموا عن الشيخ أبي مدين. لكن ابن العربي أعطى في عنوان الباب 556 من "الفتوحات المكية" السنة الصحيحة لهذه الوفاة، وهي سنة 589هـ. (الترجمة العربية ص 113).

- ص91- سطور:5...19: هذا الكلام عن إمكانية تعدّد الشيوخ عند المريد لا يصحّ إلا بالنسبة لصحبة التبرّك، أمّا صحبة التربية والترقية فلا تكون إلا مع شيخ واحد. وهذا ما

صرّح به الشيخ في آخر الباب 181 من الفتوحات، وهو في معرفة مقام الشيوخ، فقال: [والأصل أنه كما لم يكن وجود العالم بين إلهين، ولا المكلف بين رسولين مختلفي الشرائع، ولا امرأة بين زوجين، كذلك لا يكون المريد بين شيخين إذا كان مريد تربية. فإن كانت صحبة بلا تربية فلا يبالي بصحبة الشيوخ كلهم، لأنه ليس تحت حكمهم، وهذه الصحبة تسمى "صحبة البركة"، غير أنه لا يجيء منه رجل في طريق الله]. (الترجمة العربية ص 117-118).

- ص102- سطور25....30: حول وجود ورثة محمديين كمّل بعد الشيخ الأكبر: القطبية التي قال الشيخ عنها أنّ بإمكان النساء نيلها، هي قطبية بعض المقامات، كالتوكّل أو الصبر، أو قطبية منطقة من جهات الأرض. أمّا مقام الخليفة قطب الزمان الواحد الفرد فهو مخصوص بالرجال وحدهم. (الترجمة العربية ص 134)

- ص105- التهميش الثالث: سنة وفاة الحكيم الترمذي هي 285هـ، هذا غير صحيح. وإنما توفي نحو سنة 320هـ والدليل على أنه كان حيا بعد سنة 317هـ، هو ذكره في كتابه "أسرار الحج" لنزع القرامطة الحجر الأسود من الكعبة وذهابهم به إلى بلادهم. وذكر ابن حجر العسقلاني في كتاب "لسان الميزان"(جزء5ص308) أنّ الأنباري سمع الحديث من الحكيم الترمذي سنة 318هـ (الترجمة العربية: ص 137)

- ص112: الكلام عن زوجات الشيخ: يمكن إضافة ما ذكره الشيخ في كتابه "الأجوبة العربية في شرح النصائح اليوسفية" (طبعة دار الكتب العلمية-لبنان-سنة 2010، ص 217). عن زواجه من أخت ملك كبير. لكنه لم يذكر من هو هذا الملك، ولا زمان ولا مكان هذا الزواج. ومن الرّاجح أن تكون هي التي سمّاها بـ"خاتون أمّ جنان" في المبشرة التي ذكرتها الكاتبة في صفحة 110. ويبدو من اسمها أنّها من عائلة ملوك السلاجقة، وتزوّجها خلال إقامته الطويلة في الأناضول. (الترجمة العربية: ص 147-148).

- ص113: الكلام عن إمكانية نيل المرأة مقام القطبية: نعم هذا صحيح بالنسبة لقطبية مقام من المقامات؛ أمّا مقام الخليفة القطب الغوث الفرد فلا يكون إلا للرجال. وهذا ما صرّح به العديد من أئمّة القوم. (الترجمة العربية: ص 148).

- ص113- سطر17: قول فاطمة بنت ابن المثنى للشيخ: "أنا أمّك الإلهية ونور أمك الترابية"، ترجتها الكاتبة هكذا: «Je suis ta mère spirituelle et la lumière ta mère charnelle». وهذه ترجمة غير صحيحة، لأنّ "نُور" هو اسم أمّ الشيخ. وهو نفس الخطأ الذي وقع فيه "هنري كوربان" لمّا ترجم هذه الجملة في كتابه "الخيال الخلاق عند ابن عربي". فالترجمة الصحيحة هي: « Je suis ta mère divine et "Nour" ta mère charnelle »

(الترجمة العربية: ص 148-149)

- ص137- سطر5:"بعض أهل الكفر": يوجد خطأ مطبعي لهذه الجملة. والصحيح هو: "بعض أهل الفكر". فالشيخ الأكبر لا يكفِّر أبدا أحدا منتسبا إلى الإسلام. (الترجمة العربية: ص183، لم يصحح هذا الخطأ)

- ص141- سطر 15: قول الشيخ في كتابه "روح القدس" عن ابن الصائغ أنه من "المحدّثين وهو صوفي، وهذا من الأعجوبات: محدّث صوفي، كبريت أحمر"، لا يعني أنه أنه بلغ في العرفان الصوفي درجة "الكبريت الأحمر" كما ظنّته المؤلفة، وإنما يعني أنّ من النادر أنْ تجد شخصا جامعا في نفس الوقت للتخصص في علم الحديث مع سلوك التصوّف. فعبارة "كبريت أحمر" تعني في الكلام الجاري: الحالة النادرة، أي كندرة الكبريت الأحمر. (الترجمة العربية: ص193)

- ص148: يبدو من كلام الكاتبة عدم التمييز الدقيق بين "أرض الحقيقة" التي خصص الشيخ لها الباب الثامن من الفتوحات (وقد شرحنا هذا الباب في آخر كتاب "الحقائق الوجودية الكبرى في رؤية ابن العربي)، و"الأرض الإلهية الواسعة" التي تكلم الشيخ عنها في الباب351 المتعلق بسورة الأحزاب، وتوسّع في بيانها في الباب355 المتعلق بسورة العنكبوت الذي عنوانه: "في معرفة منزل السبل المولدة وأرض العبادة واتساعها وقوله تعالى: {يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ}- العنكبوت:56-"، وفيه يقول:[إنّ أرض بدنك هي الأرض الحقيقية الواسعة التي أمرك الحق أن تعبده فيها....الخ]. فـ"أرض السمسمة"، أو "أرض الحقيقة" التي خصص لها الباب الثامن، هي بالأخص عبارة عن عالم الخيال الواسع المتصل والمنفصل. وهي شعبة من شُعَب الأرض الحقيقية الإلهية الأوسع التي هي أرض بدن الإنسان". (الترجمة العربية: ص201-202)

- ص172: منزل النور الذي دخله الشيخ، هو منزل سور "ص"، الذي خصص الشيخ له الباب346 المتعلق بمنزل سورة "ص" في فصل المنازل: "في معرفة منزل سرّ صدق فيه بعض العارفين فرأى نوره كيف ينبعث من جوانب ذلك المنزل". ويعني بالسرّ حرف "ص" الذي يعتبره الشيخ رمزا لعدّة أمور، من أهمّها الصدق. وفي تعريفه له في الباب الثاني قال:

"الصاد حرف شريف*** والصاد في الصاد أصدق".

وعنوان منازلة هذه السورة في كتاب "التراجم" عنوانها: "ترجمة انبعاث نور الصدق". وكلامه في الباب 346 عن الفرق بين الأجسام والأجساد مرجعه للآية 34من سورة "ص": {وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ}. (الترجمة العربية: ص233-234)

- ص308- سطر22: السورة التي تجلت له في حلب هي سورة "الإخلاص": هذا غير صحيح، وإنما هي سورة "الزمر" التي تكرّر فيها ذكر الإخلاص، لأنّ الباب الذي ذكر الشيخ فيه هذه الواقعة هو الباب345 من الفصل الرابع، فصل منازل السور من "الفتوحات المكية"، وهو الباب المتعلق بسورة الزمر. أمّا منزل سورة الإخلاص فله الباب272. لكن الكاتبة معذورة في هذا الخطأ، لأنها لمّا كتبت هذا الكتاب لم تكن تعلم أنّ أبواب الفصل الرابع -التي عددها 114- راجع إلى سور القرآن، لكل باب سورة، انطلاقا من الباب 270 المتعلق بسورة "الناس"، وصعودا حسب ترتيب السور في المصحف إلى الباب 383 المتعلق بالفاتحة. (الترجمة العربية: ص406)

- ص310: قول الكاتبة إنّ زينب بنت الشيخ كانت قادرة على إصدار الفتاوى وهي لا تزال رضيعة: في هذا الكلام مبالغة كبيرة. فالشيخ لم يذكر ما وقع لها بطريق خرق العادة إلا مرّة واحدة فقط. ولم يكن ذلك عادة لها بتاتا، ولهذا غشي على جدّتها لمّا سمعت كلامها الغريب. بل ربّما هي نفسها نطقت بما لم تكن واعية به. (الترجمة العربية: ص408)

- ص319- سطر20: قول الكاتبة إنّ الشيخ في آخر حياته فضّل ذكر "لا إله إلا الله" على ذكر الاسم الأعظم "الله": هذا غير صحيح. نعم بيّن الشيخ في الباب464 الخاص بحال قطب هجّيره "لا إله إلا الله"، ما تتميّز به كلمة التوحيد من معنى لا يوجد في الاسم المفرد "الله". لكن هذا لا يعني بتاتا أنّ ذكرها أفضل من ذكره. ونصوص الشيخ في أفضلية الذكر باسم الجلالة الجامع "الله" كثيرة جدا في الفتوحات، ورسالة الأنوار وغيرها. ينظر هذا مثلا في الأبواب التالية من "الفتوحات المكية": الباب 142 وفيه يقول:[وقال صلى الله عليه وسلم: "لا تقوم الساعة حتى لا يبق على وجه الأرض من يقول: الله الله"، فما قيّده بأمر زائد على هذا اللفظ، لأنه ذكر الخاصّة من عباده، الذين يحفظ الله بهم عالم الدنيا، وكل دار يكونون فيها، فإذا لم يبق في الدنيا منهم أحد لم يبق للدنيا سبب حافظ يحفظها الله من أجله، فتزول وتخرب]. وفي الباب 361: [... وما في فوائد الأذكار أعظم فائدة منه...]. وفي الفصل الرابع من الباب371: [وهو الذكر الأكبر الذي قال الله فيه: {وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ}- العنكبوت:45-. فما قال الرسول-صلى الله عليه وسلم- من يقول: "لا إله إلا الله". فهذا الاسم هو هِجّير هذا الإمام الذي يُقبَضُ آخرًا -أي: آخر قطب خليفة-، وتقوم السّاعة، فتنشق السماء. فإنّ هذا وأمثاله كان العَمَد، لأن الله ما أمسكها إلا من أجله أن تقع على الأرض]. وفي الباب 463 الذي خصصه لمعرفة الاثني عشر قطبا الذين يدور عليهم عالم زمانهم، يقول عنهم: [وهِجّيرهم - أي ذكرهم الدائم المتواصل- واحد وهو: "الله الله"، بسكون الهاء وتحقيق الهمزة، ما لهم هِجّير سواه]. (الترجمة العربية: ص418)

- ص335: قول الكاتبة أنّ السلطان نفى الشيخ عز الدّين إلى مصر مخالف لما قاله مؤرخون آخرون، وهو أنّ السلطان لم ينف عز الدّين، بل عزّ الدين هو الذي خرج مغاضبا عليه، واستعطفه السلطان، فلم يقبل منه عزّ الدين والتحق بمصر. (الترجمة العربية: ص436)

4- ملاحظات على كتابها: "ابن عربي والسفر بلا عودة":

[دار نشر لوساي Ibn ‘Arabî et le voyage sans retour, paris, Seuil, 1996 **]**

- ص45: قول الكاتبة أنّ الشيخ أكّد على أنّ أهل التصريف في ديوان الأولياء هم من الأفراد الملامية: لا أعرف نصا قال الشيخ فيه هذا الكلام. بل العكس هو الصحيح بالنسبة للأفراد الذين قال عنهم في الباب73: [ولا عدد يحصرهم...وهم رجال خارجون عن دائرة القطب]. بينما المنضوون ضمن دوائر القطب لهم طبقات محصورة العدد، وأهل كلّ طبقة أيضا لهم عدد لا يزيد ولا ينقص في كل زمان، حسبما فصّله الشيخ في هذا الباب 73.

ويمكن لبعضهم أن يكونوا من الملامية، كما يمكن أن لا يكونوا منهم.

- ص57- السطر قبل الأخير: "دخل الشيخ إلى أرض الله الواسعة سنة 1190": التاريخ الصحيح هو آخر سنة 1193، أو بدايات سنة 1194م/590هـ حسبما ذكره الشيخ في الباب351 من "الفتوحات المكية". وقد ناقضت الكاتبة نفسها، فعادت إلى ذكر هذه الواقعة في صفحة59 فجعلتها سنة 1193. وعن هذه الواقعة ووجوب التمييز بين أرض الخيال الواسعة وأرض البدن الأوسع، يرجع إلى ما سبق ذكره في الملاحظة العاشرة حول كتابها السابق.

- ص85: تقول الكاتبة أنّ كلمة "هباء" نسبها الشيخ إلى حديث نبوي: هذا غير صحيح، وإنما نسبها إلى علي بن أبي طالب-رضي الله عنه-، وذلك في الباب السادس من "الفتوحات المكية"، حيث يقول عن الهباء: [وهذا هو أوّل موجود في العالم وقد ذكره علي بن أبي طالب –رضي الله عنه- وسهل بن عبد الله- رحمه الله- وغيرهما من أهل التحقيق أهل الكشف والوجود].

خاتمة

وهكذا أصل، في إطار الإجابة العامة عن الإشكالية التي طرحتها في مقدمة هذا البحث والتي تساءلت فيها عن رؤية الأستاذة كلود عداس للشيخ الأكبر وعن جهودها ومدى مساهمتها في إعادة تكوين وكتابة سيرة الشيخ ابن العربي، إلى القول إن الأستاذة الفاضلة الباحثة الأكبرية كلود عداس قد أعادت فعلا إنشاء وتكوين المسيرة الأرضية والروحية للشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي بجهد وصورة لم تسبق إليها من قبل، ودشّنت مرحلة جديدة في تناول الشيخ الأكبر وتصحيح صورته في الدراسات الغربية، وإعادة بعثه حيا في الوعي الغربي. وبذلك تكون الباحثة قد أسهمت بدراساتها عن ابن العربي مساهمة فعّالة في تقدّم الدراسات الصوفية الأكبرية في أوروبا والغرب خصوصا، وحتى في العالم الإسلامي. وهو جهد لا شك أنه نابع من حبها الكبير للشيخ الأكبر، مما أعطاها القدرة ومكّنها من تقريب الشيخ الأكبر في مشاهداته وفتوحاته من مذاقات المثقف العام.

وبناء عليه يمكن أن أحصر أهم نتائج البحث فيما يأتي:

1- إنّ من أهم مميزات النَفَس البحثي لأعمال الأستاذة كلود عداس هي: الدقة والصرامة العلمية إضافة إلى الصبر والصلابة البحثية، ولا أدلّ على ذلك من أنّ الباحثة قرأت معظم أعمال الشيخ الأكبر التي توفرت لها ما بين مطبوع ومخطوط، ثم عمدت إلى إعادة بناء سيرته في إطارها الحقيقي من خلال نصوص ابن العربي نفسه.

2- منذ صدور كتاب الأستاذة كلود عداس عن ابن العربي تابعت الباحثة من خلال ثلاثين سنة عملها على تعميق عِلمها بمؤلفات الشيخ الأكبر، وقد ظهر ذلك في أبحاثها المختلفة.

3- أعادت الأستاذة كلود عداس تكوين مسيرة ابن العربي الأرضيَّة والروحيَّة؛ فأما

الأرضيَّة: فمن خلال إعادته إلى مساقات وسياقات عصره وإلقاء الضوء على حقب تاريخية متباينة ومدائن عربية وبيئات صوفية أتقنت بناءها واستحضارها ببراعة في كتابها حول سيرة ابن العربي، مع عملها على إضاءة البعد الذي تختزنه نصوصه. وأما الروحيَّة: فباعتبارها مسيرة حياة روحانية بامتياز ملهمة لأحد كبار أعلام التصوف في جميع الأزمنة.

4- يظهر أنّ الأستاذة كلود عداس عملت على إعادة تكوين مسيرة ابن العربي لتخلّيصه من الهيمنة النمطية لبعض القراءات الاستشراقية، وهو ما أتاح بشكل لافت للنظر إعادة اكتشاف ابن العربي من جديد في الثقافة الغربية.

5- لا شك عند كل منصف أنّ كتب ومقالات الأستاذة "كلود عدّاس" حول ابن العربي خصوصا والتصوف عموما، هي من أحسن البحوث موضوعية ووضوحا وعمقا ودقة. والأخطاء الطفيفة جدا والقليلة جدا التي شابت أعمالهما لا تنقص شيئا من قيمتها العلمية الممتازة.

5- لا ريب أن سيرة ابن العربي كما عرضتها كلود عداس تفضي، على الأقل، عند كل من يقرأها إلى تمام التأكد من قدرة الدين على إنتاج إنسان حضاري راق متسامح محب للبشرية جمعاء، كما يدرك من خلال تجربة ابن العربي الروحية أن في داخله طاقة كبيرة، ما عليه فقط إلا العمل على إيقاظها من أجل الانعتاق إلى آفاق وجودية ومعرفية هائلة لا يمنحها له الواقع الحضاري المعاصر الذي يعيش فيه.

المراجع:

1-المراجع العربية:

- بلاثيوس، آسين، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، الكويت، دار القلم 1979.

- حاج يوسف، محمد علي، شمس المغرب سيرة الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي ومذهبه، ط1، حلب، فصّلت للدراسات والترجمة والنشر 2006.

- خميسي، ساعد، ابن العربي المسافر العائد، ط1، الجزائر-بيروت، منشورات الاختلاف-الدار العربية للعلوم ناشرون 2010.

- شودكيفيتش، ميشال، الولاية، ترجمة: أحمد الطيب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة 2000م.

- عداس، كلود، ابن عربي سيرته وفكره، ترجمة أحمد الصادقي، مراجعة وتقديم سعاد الحكيم ط1، بيروت، دار المدار الإسلامي 2014م.

- ابن عربي: الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار، تقديم وتصحيح عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1986.

- بن عرفة، عبد الإله، جبل قاف، منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان 2003.

- الغراب، محمود، الشيخ محيي الدين بن العربي، ترجمة حياته من كلامه، دمشق، دار

المرتضى 1983.

- مفتاح، عبد الباقي، ختم القرآن محيي الدين بن عربي، ط1، بيروت دار الكتب العلمية 2009.

- مفتاح، عبد الباقي: "ملاحظات حول مسائل وردت في كتب للأستاذ "شودكيفيتش" ولابنته "كلود عدّاس"، حول الشيخ الأكبر ابن العربي"، ورقة مخطوطة من 17 صفحة زودني بها الأستاذ الفاضل العارف عبد الباقي مفتاح، عن طريق البريد الالكتروني بتاري: 29/ 03/2021.

2-المجلات:

- خميسي، ساعد: "تأثير أبي مدين في فكر وتصوف محيي الدين بن عربي"، مجلة العلوم الإنسانية، عدد 13.

- بن الطيب، محمد: "ابن عربي في الدراسات الاستشراقية"، مجلة "ألباب"، العدد 8، شتاء 2016، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

3-المراجع الأجنبية:

- Addas, Claude; *Ibn 'Arabî ou La Quête du Soufre Rouge*, Paris, Gallimard, 1989

- Addas, Claude; Ibn 'Arabî et le voyage sans retour, paris, Seuil,1996.

- Addas, Claude; La Maison muhhammadienne. Aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane. Paris, Gallimard, 2015.

- Addas, Claude: "Abu Madyan and Ibn 'Arabi"; (This article first appeared in Muhyiddin Ibn 'Arabi - A Commemorative Volume, 1993.) http: www.ibnarabisociety.org/articles/abumadyan.html

- Addas, Claude: « Expérience et doctrine de l'amour chez Ibn Arabi »; https://ibnarabisociety.org/amour-experience-doctrine-claude-addas/.

- Benkheira, Mohammed Hocine: « Claude Addas, La Maison muhammadienne. Aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane », Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 176 | octobre-décembre 2016, mis en ligne le 13 juillet 2017, URL: http:// journals.openedition.org/assr/28153; DOI: https://doi.org/10.4000/assr.28153.

- Massignon, Louis; La Passion de Hallâj, Paris, 1975.

- Palacios, Miguel Assin; L'Islam christianisé:Etude sur le soufisme d'ibn Arabi de Murcie, traduit de l'espagnole par B.Dubont,Editeur:Guy Trédaniel, 1982.

- Ruspoli, Stéphane; Le Livre des théophanies d'IbnArabî, Paris, 2000.

4-مواقع الانترنت:

- http://www.ibnarabisociety.org/

- academia.edu

مركزيّة محمّد في الفلسفة الصّوفية الشّعريّة لدى الأمير عبد القادر الجزائري

ـ دراسة لسانيّة في معالم خطابه الشّعري العرفاني ـ

بقلم

د.محمّد نجيب مرني صنديد

جامعة عين تموشنت- الجزائر

marni.sandid79@gmail.com

توطئة

لقد حظي كلٌّ من الدّلالة والمعنى، بقدرٍ كبيرٍ من اهتمام الإنسان، منذ أن وطئت قدماه المعمورة، فكان المعنى همّه الأكبر، وشأنه الأجلّ؛ وهذا ما أقرّه القرآن الكريم؛ في قوله تعالى: ﴿ الرَّحْمَنُ١ عَلَّمَ الْقُرْآنَ٢خَلَقَ الْإِنسَانَ٣عَلَّمَهُ الْبَيَانَ٤ ﴾[1]إذ توحي الآية، وإن لم يكن صراحةً، أنّ البيان كان، ولا يزال أهمّ الاهتمامات الفكريّة للإنسان، بالغاً حدّاً كبيراً من العناية، وإن لم نقل، إنّه على أشرف مقامٍ وأعلى.

وقد شغل هذا الموضوع أذهان النّاس، فلاسفةً ومناطقةً، وبلاغيين ولغويين ونحّاةً، على مرّ الدّهور والعصور، وفي كلّ جانبٍ، من جوانب الحياة الإنسانيّة، كالآداب والأنثروبولوجيا؛ واختلف بين فئات المجتمعات البشريّة، على اختلاف تخصّصاتهم العلميّة.

ويظلّ المعنى عصب الأبحاث اللّغوية، وقوام كلّ دراسةٍ علميّةٍ لغويّةٍ، لأهميّته القصوى؛ إذ إنّ الدّلالة- وإن لم نجزمْ بهذا- فهي الرّابطة الخفيّة، الّتي تجمع بين الائتلاف الصّوتيّ، أو ما يسمى بالمتواليّة الصّوتيّة، للفظ (الدّال)، وبين المعنى(المدلول)؛فالدّلالة تصرف بال الإنسان، حين سماع هذه المتواليّة الصّوتيّة.

ولا شكّ أنّ جذور قضيّة اللّفظ والمعنى، فكرةٌ متأصّلةٌ في التراث الإنسانيّ، مروراً بالهنود والإغريق، والعرب المسلمين، وإلى ما بعد العرب، من عصور القرون الوسطى، وعصر النّهضة، والفترة الحديثة والمعاصرة. وإنّ تواصل البحث، في هذه القضية، لدليلٌ على جلالة قدر الموضوع؛ إذ حفّز الباحثين على الاجتهاد، في كشف العلاقات الجدليّة، لعلاقة اللّفظ بالمعنى، إيجاباً وسلباً.وإن كان هذا حقّاً خيارهم، فما طبيعته؟ وإلى أيّ حدٍّ يصل إليه؟على مرّ الدّهور السّالفة والآنفة.

هذا؛ وقد لاحظ الباحثون علاقتين، موجبتين لعلاقة اللّفظ بمعناه؛فالأولى ضروريةٌ، إلزاميةٌ للصّور الذّهنيّة، لدى جميع البشر، والثّانية نقيض ذلك، اصطلاحيّةٌ اعتباطيّةٌ، كائنةٌ بين المتعارفين عليها، دون سواهم من النّاس[2].

1: اللّفظ والخطاب والدّلالة في الدّراسات الأنثروبولوجيّة الحديثة :

1-1 اللّفظ والخطاب الدّلالة في الدّراسات الأنثروبولوجيّة الغربيّة الحديثة :

لم يقف الجدل في التّفسير الصّوتيّ، عند حدّ الدّراسات اللّغويّة القديمة، مكتفٍ بما جاء به المتقدّمون، من الهنود واليونان والعرب، الفلاسفة منهم والمناطقة، والنّحاة واللّغويون، والفقهاء الأصوليون، وإنمّا شغلت هذه اللّسانيين، أكثر من أيّ وقتٍ مضى؛إذ أخذت مواقف وآراءً، وفق مدارس لسانيّةٍ، وحسب آراءٍ شخصيّةٍ، انفرد بها كلّ لسانيٍّ، على حسب قناعته الذّاتيّة؛ولعلّ أوجّها، ما كان في نهاية القرن التّاسع عشر.

فهمبلت"Humboldt"(1767-1835)يرى أنّ اللّغة، تدلّ على الأشياء، والأصوات تترك انطباعاً في الأذن، ويكون ذلك تارةً بنفسها، وتارةً من بمقارنتها، بلغاتٍأخرى.وهذا الانطباع يكون مماثلاً للتّأثّر، الّذي تتركه الأشياء في العقل؛فقال:**"اُتخُّذَت اللّغة للتّعبير عن الأشياء، طريق الأصوات، الّتي توحي للآذان بنفسها، أو بمقارنتها بغيرها، أثراً مماثلاً لذلك، الّذي توحيه تلك الأشياء إلى العقول"**[3].وبهذا يكون تأثير الألفاظ، الدّالّة على معاني الأشياء، مشابهاً تماماً لتلك الأشياء، ممّا يوحي، أنّ علاقة الصّوت والمعنى طبيعيّةٌ؛ولكنّها في وقت معينٍ، كانتغامضةً، غير مرسومة المعالم؛فقال أيضاً:**"إنّ هذه الرّمزيّة، أو المناسبة الطّبيعيّة، تظهر في الألفاظ ولكنّها في وقتٍ ما تبدو غامضةً"**[4]والظّاهر من قوله انتصاره إلى فريق المناسبة الطّبيعيّة.

ونجد**"مدفيج""Madvig"(1842م)**يعترض على هذا، بمئات المفردات الهندوأوروبيّة، الّتي تقابل المفردات، المستدلّ بها عند**"همبلت"**معنىً، وتخالفها صوتا[5]. ويؤكّده **"نيروب" "Nyrop"(1858-1931)** وحجّته أنّ الاسم نفسه، يمُكن أنّ يدلّ على موضوعاتٍ متنوّعةٍ، والموضوعنفسه، يمُكن أن يُشار إليه بأسماءٍ مختلفةٍ، وأنّ دلالة المفردات دائمة التّغيير، والأدلّةمختصرةٌ، في ثلاثة أمورٍ:المشترك اللّفظيّ، والتّرادف، والتّطور الدّلاليّ لمدلولاتٍ، في حين ثبات الأصوات[6].

المعروف أنّ **"جسبرسن" "Otto Jespersen"(1860-1943)** من المتحمّسين لمسألة الدّلالة الصّوتيّة، ويرى أنّها تكاد، تتّفق عليها لغات الأمم، وهو بذلك، يذود عن **"همبلت"**، في هذا المقام.

ويسوق**"جسبرسن"** لذلك، الأمثلة الشّواهد، إرادة إثبات المحاكاة الطّبيعيّة **"onomatopée"** وما يربط الألفاظ، بما يجوب النّفس؛ لا سيما الألفاظ، الّتي تعبرّ عن المشاعر، من غضبٍ ونفورٍ وكرهٍ[7].وقد عقد فصلاً أسماه: **"رمزيّة الألفاظ"**؛ إذ يرى أنّ مفردات اللّغات، تزداد إيحاءاتها الدّلاليّة، بمرور الزّمن، كما تكسب رمزيّةً أكثر.وقد تنبّأ بذلك، كما تنبّأ به أسلافه اليونان، في كون الصّلة، بين الصّوت ودلالته، أكثر وضوحاً، وأوثق رباطاً؛ على حدّ قوله[8]

ويرفض"**Whitney" (1894م)** كون علاقة الصّوت بدلالته طبيعيّةً، فهي اعتباطيّةٌ **"arbitraire"** عنده؛ إذ قال: **"إنّما الدّلالة بين الصّوت ودلالته بالمفهوم، الّذي يدلّ عليه بالاصطلاح "conventionnel" والارتباط بينهما ذهنيٌّ فقط، ولو كان الارتباط طبيعيّا "naturel" أو داخليّاً "interna"، أو لازماً "nécessaire" لوجب أن يتبع كلّ تغييرٍ في**

المفهوم، تغير في الدّليل"[9]. ويُفهم من قوله رؤيته اعتباطيّة العلاقة؛ إذ لا يرتبط اللّفظ بمعناه بأيّ علاقةٍ، لاسيما الضّروريّة الطّبيعيّة.

ويرى **"ليوناردبلومفيلد" "Leonard Bloomfield" (1887-1949)** علاقة الصّوت بمعناه، ذات أهميّةٍ بالغةٍ، على الرّغم من أنّ التّوزعيين، يهملون المعنى، في دراستهم للّغة؛إذ قال: **"...لا يتكوّن فقط من المعاني والأصوات بنفسها، ولكن من ربط أصواتٍ محدّدةٍ، بمعنىً محدّدٍ"**[10]. كما كان اهتمامه الأكبر، الكشف عن القوانين العامّة، الّتي تحكم السّلوك اللّغويّ، والّتي بدورها الكشف عن القوانين الّتي تحكم النّفس.

ثمّ تعود إلى الواجهة، فكرة معارضة الربّط، بين الدّالّ والمدلول، والّتي كان رأسها **"فرديناند دو سوسير" "Ferdinand De Saussure" (1857-1913)** منكراً هذه الفكرة من جذورها، ونعتها بالاعتباطيّة؛ فلا يخضع، لأيّ منطقٍ أو نظامٍ. إلاّ أنّه كان صورةً ذهنيّةً، تتشكّل من التحام الطَّرفين: الدّالّ **"signifiant"** والمدلول **"signifie"**: أحدهما يستدعي الآخر، ليتشكّل الدّليل اللّسانيّ **"signe linguistique** فيكونا وجهين، لعملةٍ نقديّةٍ واحدةٍ، لا ينفكّ أحدهما عن الآخر[11]. ونجده يُقرّ -من جهةٍ أخرى- بهذه المسألة، إلاّ أنّه يراها قليلةً، نادرةً في اللّغات، ولكنّه يصحّ -في رأيه- أن تتّخذ أساساً، لظاهرةٍ لغويّةٍ مطّردةٍ، أو شبه ذلك[12]. وعلى هذا؛يعدّ هذا الأمر تقهقراً، في أدراج رأي صاحبه، ونقضاً منطقيّاً.

ونجد**"سابير" "Sapir" (1884-1939)**يسلّم مطلقاً، بآراء سوسير، إذ كان يتحجّج، بكون المفردات، المستوحاة من الطّبيعة، ليست طبيعيّةً، فالإنسان ينتجها غريزيّاً تلقائيّاً، وإنمّا هي خِلقة العقل البشري وتخيّله، كباقي الظّواهر اللّغويّة الأخرى[13].

هذا؛ وقد عدّل**"كلود ليفي شتراوس""Claude Lévis Strauss (2009م)** رأي **"سوسير"**: فَعَدَلَ عن مسألة الاعتباطيّة اللّغويّة، إلى نظيرتها الضّروريّة، وقال إنّ كلاًّ من الدّالّ والمدلول، يثير أمرَ الآخر[14].

ومن جهةٍ أخرى نرى **"فندريس" "Vendryes"(1875-1960)** حائراً بين أمرين؛ أحدهما: قناعته برأي**"سوسير"**، فهو يقول بقدم العلاقة الطّبيعيّة، وتجاوُزِ الزّمن لها؛ فقال في هذا: **"إنّنا عندما نقيم ائتلافاً، بين الاسم والشّيء، نسير على عادةٍ نفسيّةٍ قديمةٍ، قدم العالم نفسه. فقد ظلّ الاسم زمناً طويلاً جزءاً، لا يتجزّأ من الأشياء، وليس فقط علامةً، قد تُوضع عليها، كان يشترك معها في خصائصها"**[15]. ففي قوله نفي، ولكنّ من جهةٍ، نجده متحمّساً للعلاقة الطّبيعيّة، ومقتنعاً بها[16].

وأمّا **"فيرث" "Firth"** فكان يقول بطبيعة المسألة، وأشار إليها في مؤلّفه **"دراساتٌ فيعلم اللّغة" "papers in linguistics"** إذ سمّاها **"الوظيفة الإيحائيّة للأصوات"**، وصوّب ذلك، نحو أمثلةٍ مختلفةٍ؛ منها: ما في صوامت المفردات، وصوائتها[17].

والأمر عينه، عند **"ستيفنأولمان" "Stephen Ullmann"** ؛ إذ قال: **"...إذ لا يوجد في اللّفظ ما ينبئ عن المدلول. فبالإضافة إلى عدم وجود أيّة علاقةٍ ظاهرةٍ، بين الكلمة "منضدة"، وبين ما تدلّ عليه، هناك شيئان يعارضان افتراض وجود أيّة صلةٍ طبيعيّةٍ**

بينهما، مهما كانت هذه الصّلة غامضةً: الشّيء الأوّل الّذي يتمثّل، في تنوّع الكلمات، واختلافها في اللّغات المختلفة، والثّاني يتبلور في الحقائق التّاريخيّة، فلو كانت معاني الكلمات، كامنةً في أصواتها، لما أمكن أن تتغير، في لفظها ومدلولها، تغيرّاً يستحيل ربطه، بالوضع الأصلي لها[18]". وعلى الرّغم من هذا القول؛ إلاّ أنّنا نردّ رأي **"أولمان"**بألفاظٍ، لها مدلولاتٌ، في قوّة تعبيرها، على صيغةٍ وظيفيّةٍ، وأصواتها تدلّ على شيءٍ من المعنى؛ كلفظ **"قهقهة"** إذ يستطيع أيّ أجنبيٍّ، أن يطّلع على مدلولها القريب، بتخمينٍ دقيقٍ، إلى حدّ ما، وكذلك لفظ **"تمايل"** إذ تمثّل بحركاتها، ترجمةً بيانيّةً دقيقةً. ويمُثّل رأي **"أولمان"**اضطراباً، فهو لا ينكر -على حسب قولنا- علاقة الأصوات ومدلولاتها إنكاراً تامّاً، وإنمّا يراها متحقّقةً، في كثيرٍ من شواهده؛ لاسيما في توظيف العلاقة، عند كتّاب المسرحيّات والشّعراء، واستيحائهم للمعاني، ومحاكاة الأحداث[19].

1-2: اللّفظ والخطاب والدّلالة الصّوتيّة في الدّراسات الأنثروبولوجيّة العربيّة الحديثة:

لقد سجّل المصنّفون العرب آراءً، عن علاقة الصّوت ومعناه، واختلفت آراء علماء اللّغة المحدثين وفقهائها، بين رافضٍ ومثبتٍ؛ وعند الحديث، عن الفترة الزّمنيّة الحديثة، يتراءى إلينا أوائل هؤلاء، لاسيما أحمد فارس الشّدياق**(1888م)** مسجّلاً هذه العلاقة في مدوّناته، وبخاصّةٍ في كتابه **"سرّ اللّيال في القلب والإبدال"**. فقد صبّ عنايته لهذه، في مقدّمة الكتاب، في مناسبة حروف الهجاء لمعانيها، كما صنّف كتاباً آخرَ، ذاكراً فيه دلالة الأصوات الأبجدية: **"منتهى العجب في خصائص لغة العرب"**[20].

وقد أشار الشّدياق أيضاً، في مقدّمة **"السّاق على السّاق"** إلى أنّ كلّ حرف، من حروف المعجم، يختص بمعنىً، دون غيره، وهذا سرٌّ في العربيّة، قلّ الانتباه إليه[21]. وقد تناول المسألة، في كلّ حروف المعجم، حرفاً حرفاً، وأشار إلى معانيها، المناسبة لسوابقها؛ فالحاء مثلاً: دالٌّ على السّعة والانبساط نحو: الابتحاح والبداح والبراح والأبطح، والسّاحة والسّطح، والسّفح والسّماحة[22].ويدلّ الدّال على اللّين والنّعومة؛ نحو: البراخدة[23] والفُرْهَد[24] والأملود[25] والقشدة[26]، غيره[27]. ويدلّ على ألفاظٍ كثيرةٍ، في دلالتها للصّلابة والشّدّة؛ نحو: المتأدّد والتّأكيد، والجَلْمَد والحديد، وغيره[28]. فمن الملاحظ على رأيه، أنّه لم يَعْدُ أسلوب ابن جنيّ في**"الخصائص"**، وابن فارس **(395هـ)** في**"مقاييس اللّغة"**.

وسُجِّل أيضاً لصبحي الصّالح، تحمّسه للموضوع، خاصّة في مصنّفه **"دراساتٌ في فقه اللّغة"**، إذ يُثبث ما قال به، المتقدّمون من السّلف في وحي الأصوات، ودلالتها على معانيها، وقيمتها التّعبيريّة الموحية، وظلال الأصوات العربيّة وإشعاعها، وصداها وإيقاعها[29]؛ ولا يخالف ابن جنيّ والسّيوطي في ربط الصّلة، بين الأصوات ومعانيها، في حال إفرادها وتركيبها. ويرى أنّ التّرادف أيضاً -بعد هذا- منتفياً، لتباين التّشكيل الصّوتيّ بين المفردات، المراد عقد التّرادف بينها؛ إذ إنّ لكلّ مفردةٍ أصواتٌ، لها دلالاتٌ معيّنةٌ، وجب أخذ المعيار الصّوتيّ، فيها أساساً، ولينتقض عقد التّرادف في العربيّة. ويتوسّع جرجي زيدان **(1914م)** أكثر، في هذه النّظريّة، إذ يرى، وفي مناسباتٍ كثيرةٍ، أنّ المفردات، الّتي تشترك في فونيمين، تحمل معنىً

مشتركاً، ويبقى الفونيم الثّالث، دالاً على التّنوّع الطّفيف[30]. ولم يقف عند هذا الحدّ، وإنمّا طوّر هذا، إلى حدّ القول: إنّ هذا التّنوّع، إنمّا هو حاصلٌ، عند زيادة الفونيم، في مكان من المفردة: في أولها؛ نحو: (لمس ومس) وحشوها؛ نحو: (شلق وشق، وفرق وفقّ)، وآخرها؛ نحو: (قطّ وقطب وقطف وقطع وقطم، وغيره)[31]. وما قال به الشّدياق، وجرجي زيدان، ومرمرجي الدّومنكي **(1963م)** فيما بعدهما، هو بدايةٌ للقول بنظريّة ثنائيّة أصول المفردات العربيّة **"bilatéralisme"** وتختصّ بالعربيّة، وأخواتها السّامية[32].

هذا؛ ولقد آمن محمود عبّاس العقّاد **(1964م)**، إيماناً عميقاً بالعلاقة الطّبيعيّة، بين الصّوت ومعناه، إذ كتب إليه الشّاعر القروي **(1984م)**[33] فقال بتنوّع الدّلالة الصّوتيّة، حسب مواقعها في المفردة العربيّة، وقد أفرد هذا كلّه في مؤلّفة **"أشتات مجتمعات في اللّغة والأدب"**[34].

ويؤكّد محمّد المبارك **(1982م)** هذه العلاقة، بالجزم المطلق، وقد سبقه العلايلي **(1996م)** في **"مقدمّة لدرس لغة العرب"**[35]؛ إذ قال الأوّل: **"ونستطيع أن نقول -في غير تردّدٍ- إنّ للحرف في اللّغة العربيّة إيحاءً خاصّاً، فهو إن لم يكن يدلّ دلالةً قاطعةً على المعنى، يدلّ دلالة اتجاهٍ وإيحاءٍ، ويثير في النّفس جوّاً، يهيئ لقبول المعنى، ويوجّه إليه، ويوحي به"**[36] ويبرهن على هذا، بجملة الشّواهد، من أصوات المعجم، وأوزانٍ يتبين فيها صحّة الصّلة، والقيم الدّلاليّة، ووظيفتها في تكوين المعنى وتحديده، وهي في العربيّة، أكثر توسّعاً، من لغات الأمم[37]. ويقف في جهة هؤلاء، المعارضون لطبيعة العلاقة؛ كمحمّد الأنطاكي، في مؤلّفه: **"الوجيز في فقه اللّغة"**؛ وبعد اجتيازه، مراحل النّظريّة تاريخيّاً، خرج بعدها برأي الفلاسفة، وعلماء اللّغة وفقهائها، الّذين يقولون باعتباطيّة العلاقة[38]. ويقف عبده الرّاجحي **(2010م)** في صفّه، فيعترض رأي القدماء والمحدثين[39]، ويأزره فهمي حجازي[40]؛ إذ يرى عقد علاقة الصّوت ومعناه، اصطلاحيّاً عرفيّاً. وأمّا إبراهيم أنيس **(1977م)**، فلا يُؤخذ له رأيٌ مستقرٌّ، وذلك أنّه يعارض العلاقة الطّبيعيّة في أحايين؛ إلاّ أنّه يعود، وفي مرّاتٍ عديدةٍ، ليؤكّد العلاقة[41]. ويقول بالرّأي الأوّل لأنيس، تمّام حسّان**(2009م)**، إذ يرى علاقة الصّوت، بالمعنى الدّال عليه محدّدةٌ بالاستعمال، وهي مدوّنةٌ في المعاجم؛ ويُفهم من رأيه أنّها اصطلاحيّةٌ، تعارفيّةٌ بين الجماعات اللّغويّة[42].

2- اللّفظ والخطاب والدّلالة في الموروث الشّعري العربيّ الفصيح:

اشتغل الإنسان العربيّ، بالقيم التّعبيريّة للصّوت اللّغويّ؛ لاسيما في الشّعر، الّذي هو ديوان العرب كلّهم؛ إذ دلّت مفردات أبياته وتراكيبه، على مدلولاتٍ بعينها، وحيث تملك هذه القدرة، على إنتاج تلك الدّلالة، التّي تختلف، باختلاف تلك الأصوات، وتنوّع السّياقات، التّي ترد فيها.

لا يختلف العربيّ، عمّا سواه من البشر، في كون لغات الأمم، تقوم على أساس دلالة الصوت[43]؛ ومكان هذه اللّغة العربيّة، كغيرها من لغات البشر، تقوم على أحاديّة الصّوت، فكلٌّ من الصّوائت والصّوامت، يحمل معنىً خاصًّا، ينضاف إليه ما يحمله، من دلالات بقيّة

أصوات البناء. ويشير هذا، إلى وجود علاقة، ما بين الصّوت، وما يُشير إليه؛ ومن معنى هذا كلّه، تكتسب أصواتُها تعبيراتٍ خاصّةً، وفق انفعالاتٍ معيّنةٍ.

إنّ هذه الأصوات، تُوقظ في الذّهن صورةً ما، من حيث البهجة والحزن، والرّضا والكراهة، والكبر والصّغار، والإعجاب والضّحك، وفعلها هذا يكون مستقلاًّ، عمّا تعبرّ عنه المفردة[44]؛ فالحديث عن المفردات، إنمّا هو الحديث، عن الشّيء ذاته. فالألفاظ إنمّا هي مسمّياتٌ للأشياء، وأجزاءٌ من كلّياتها، فللمفردة قوّةٌ سحريّةٌ، في نقل السّامع، إلى دلالات مكوّناتها الصّوتيّة[45].

وهو ما يراه **"جان ميشال بيترفالفي"** **"J-M Peter Falvi"**؛ إذ تقوم الرّمزيّة الصّوتيّة على خلق العلامات المحفّزة، واستعمال الكائن البشري لها[46]. وهذا يعود بنا مجُدّداً، إلى اختلاف الآراء، في ارتباط الدّال بالمدلول، وثنائية التّحفيز والاعتباطيّة **" l'arbitraire linguistique"**[47].

ويرى **"تودوروف"** **"Todorov"** أنّه من المستحيل، وجود مؤلّفٍ واحدٍ، لا يولي العناية للرّمزيّة الصّوتيّة، ولا يطبّقها، في إبداعاته الأدبيّة، من طريقٍ، أو من آخر[48]؛ وكما هو الخلاف قائمٌ، في وجوديّة الرّمزيّة الصّوتيّة، هو قائمٌ، من جانبٍ آخر، في النّظر في طرائق هذه الظّاهرة اللّغوية؛ إذ تعدّدت النّظريات، والمنطلقات والأهداف إلاّ أنّ وجوه آراء الباحثين العرب، لم تكد تعادي آراء ابن جني، على محملٍ من سلامتها العلميّة.

3- اللّفظ و والدّلالة في الخطاب الشّعري الصّوفي الجزائري :

حظي الشّعر الجزائري الفصيح كغيره، وفي فتراتٍ متفاوتةٍ، بجانبٍ من جوانب الرّمزيّة الصّوتيّة، إذ يكمن التماس الدّلالة، عند مكاشفة أبياته، وملامسة أصواته؛ لاسيما الرّوي، الّذي كان للعرب معه شأنٌ، فاختيار الرّوي، وفق معايير النّصاعة والوضوح[49]؛ فمن ذاك روي السّين، الّذي يجتمع فيه الصّوت بالهمس والصّفير، والاستفال والاحتكاك[50]، فالسّين صوت تنفيسٍ، يحوي في صفاته الضّعف، ويوحي إلى معنىً، فيه شيءٌ من صفات هذا الصّوت، كالتّنفيس للمكروب، فيُعبرّ عمّا في صدره من عُتمة الهمّ، وظلمة الغمّ، وحلوكة الألم.

كما أولوا العناية بالبحور الشّعريّة، بحظوة لا مثيل لها في الشّعر العربي؛ بحيث تجرّ المواقف الوجدانيّة الشّاعر، إلى ما يناسبها من بحرور الشّعر، فيوافق المقاصد المرامة، والأبعاد النّفسية، المراد التّعبير عنها.وتشير أيضاً إلى ذلك التّطابق الدّلالي، بين قرائح الشّعراء، وخصائص البحر الشّعري المعتمد؛من حيث الصّفاء والمزج، والقصر والطّول، والحركة والسّكون، والخفّة والخمول، وغيرها من النّظائر النّفسيّة.

4- اللّفظ والدّلالة في الخطاب الصّوفي في شعر الأمير عبد القادر الجزائري :

كغيره من الشّعراء؛ وهو رائد المدرسة الكلاسيكية، الّتي رسمت معالمها الفلسفيّة الثّقافيّة، والتّاريخيّة الحضاريّة، والفنّيّة الأدبيّة، فقد طعّم الأمير عبد القادر الجزائري شعره، ذي الصّبغة الصّوفية، والرّوحيّة الإشاريّة، بإشارة الصّوت وإيحاءاته، ورمزيّته

ودلالته، توافق في معظمها المقاصد الدّلاليّة الكبرى، الّتي بنى عليها قصائده، فتجري دلالة الصّوت، في رافد هذه المقاصد، وهذه المواقف الشّعريّة الدّافقة؛ فمن ذاك قصيدة: "**عذاب الأسر**[51]" -وهي محور الدّراسة- ومن القصائد النّبويّات، الّتي يتفجّر فيها الشّاعر، شوقاً إلى حبيبه النّبيّ **صلّى الله عليه وسلّم**، المنير بنور الله **عزّ وجلّ**، يستزيره في المنام، ليضيء له حلوكة السّجن وغمّه، ولوعة القلب وهمّه، بعد طول الفراق.

هذا؛ وإنّ الواقف على هذه القصيدة، يلحظ بالعين الباصرة، كلّ أشكال الفيض الشّعري، الّتي هدرت بها، في ثنايا الأبيات، وانقادت لها طوعاً، فقابلت كلّ مقصد شعريّ فنّي، وكلّ موقف وجداني.

وإنّ كلّ مباحث دلالة الصّوت، المتصاعدة كمّاً، توحي إلى الدّلالة المركزيّة لمحور القصيدة، وإطارها العامّ؛ من أصواتٍ ومقاطع صوتيّة، وأبنيّة صرفيّة، وقوالب عروضيّة، ومفردات معجميّة، وتراكيب نحويّة، وأساليب نسقيّة فنيّة؛وكلّ هذا التّداخل اللّغوي والفنيّ، أسهم في رسم معالم شخص الشّاعر: العقدية الصّوفيّة، والرّوحيّة الفلسفيّة، والأدبيّة الفنّيّة واللّغوية.وقد كانت على النّحو الآتي:

4-1: الدّلالة الفونيميّة :

4-1-1: دلالة فونيم الرّوي: اعتمد الشّاعر فونيم **الفاء** رويّاً، بما فيه من ذلاقة الصّوت، ونصاعته ووضاحته، ونقائه وصفائه[52]؛ ممّا يدلّ على صفاء الخطاب، الموجّه لأصفى الخلق **صلّى الله عليه وسلّم**. وكذا رياضةً للشّاعر، على فلسفة الصّفاء الرّوحي، الّتي تعدّ من أوائل مدراك الصّوفيّة والنّسوكيّة.

4-1-2: دلالة فونيم الوصل: لقد استخدم الشّاعر فونيم الألف، بما فيه من التّمادّ، خلوّه من الاعتراض، مسترسل على كامل تجاويف الفم[53]. ممّا يشير إشارة واضحة، إلى العروج الرّوحي، من الأرض إلى السّماء، ومن دناءة الدّنيا وما فيها، إلى بهجة الأخرويّة، ومن ضيق عيش البشر، إلى عالم النّبي **صلّى الله عليه وسلّم** وملائكيّة السّماء؛ إنّها بحقّ فلسفة العروج، عند المتصوّفة الزّهاد، لاسيما عند ابن عربي(**638هـ**)، والشّاعر على نهج أستاذه.

4-2: الدّلالة المقطعيّة الصّوتيّة[54]:

إنّ الحديث عن المقاطع الصّوتيّة ودلالاتها، حديث العهد في الدّراسات اللّغويّة العربيّة، وإن كان قد عهده الموسيقيون قديماً، إلاّ أنّه يظلّ شتاتاً، في المصنّفات التراثيّة، يصعب على الباحث، جمع هذا الشّتات، فنجده مضطّراً، أن يقف على بعضها؛إذ لا يتسنّى له حصرها. وهي بهذا النّزر اليسير، إلاّ أنّه يفيد كثيراً، خاصّةً إذا ما قارن الباحث عمله، بما يتوصّل إليه اللّسانيّون والنّقاد، من ملاحظاتٍ مفيدةٍ، في كثيرٍ من الأحايين.

4-2-1: دلالة المقطع الأوّل[55]: يكثر دوران المقطع الأوّل، في صيغ الماضي، حتّى أصبح ميزةً له، مقارنةً بنظيره المضارع والأمر؛ نحو ما جاء، في المجرّد الثّلاثيّ، والرّباعيّ وملحقاته: (فَعَلَ: ذَهَبَ) و(فَعِلَ: فرِحَ) و(فَعُلَ: حَسُنَ) و(فَعْلَلَ: جَلْبَبَ) و(فَوْعَلَ: جَورَبَ) و(فَعْوَلَ: رَهْوَكَ) و(فَيْعَلَ: بَيْطَرَ) و(فَعْيَلَ: شَرْيَفَ) و(فَعْلَى: سَلْقَى) و(فَعْنَلَ: قَلْنَسَ)[56] وما يُرى في الأوزان هذه،

أنّ المقطع الأوّل، المكوّن الأوحد، في الثّلاثيّ، وفي الرّباعيّ بنسبة ثلثين؛ ممّا يُوحي إلى زمن الماضي، بمجرّد النّظر إلى المقطع **(1)** في هذه المتواليّة الصّوتيّة، لهذه الأوزان الصّرفيّة.

- **دلالة وحدة الحدث والزّمن** : إنّ الإمعان في المفردات والتّراكيب، الّتي حوتها القصيدة، والّتي تتوالى فيها المقاطع الأولى**(1)**غالبًا ما تدلّ على وحدة الحدث، وتواليه تطوّره زمناً؛ ولكن وصف الحال النّفسيّة الشعوريّة للشّاعر كان متجدّداً، ممّا دلّ على تتابع السّرد والتّقرير لحدث واحد، إنّه ظلمة السّجن، الّذي لا تتغير أحداثه، ولا مكانه؛ ولعلّه المسوّغ لغلبة المقطع الثّاني عليه.

- **دلالة التّكرار والإلحاح في الطّلب** :لعلّ من دلالات المقطع الأوّل، عند استقراء أبيات هذه القصيدة، إلحاح الشّاعر وتكرار الأمر في ذلك، والجِدِّ في طلبه، موافقةً لتكرار توالي المقطع في المفردات الضّامّة له. وترافق هذه الدّلالة ما سبقتها في الوحدة الموضوعيّة، من إلحاح الشّاعر في طلب زيارة المصطفى في المنام؛ وهو الصرّح به في مطلع القصيد، من قوله :

مَاذَا عَلَى سَادَاتِنَا أَهْلِ الوَفَا ÷ لَوْ أَرْسَلُوا طَيْفَ الزِّيَارَةِ فِي خَفَا.

وقوله: **يَا سَعْدُ إِنْ كُنْتُ البَشِيرَ بِوَصْلِهِ ÷ فَلَقَدْ أَتَيْتَ عَلَى المَسَرَّةِ وَالوَفَا.**

وقوله: **هَلْ مِنْ مَنَامٍ للدَّيْغِ بِمَرَّةٍ ÷ فَضْلاً عَنْ المَرَّاتِ أَوْ هَلْ مِنْ غَفَا.**

2-2-4: دلالة المقطع الثّاني :

- **دلالة الرّغبة والشّوق**: كثيرٌ ما نلحظ، في هذه المدوّنة الشّعريّة، مناسبةً لطول الحركة، في المقطع الثّاني، لما يدلّ عليه، في رغبة الشّعراء، وشدّة إلحاحهم، في طلب ذلك؛ كالذي جاء في قوله:

لَوْ أَنّ نفْسي لي إِلَيْكَ بَذَلْتُها ÷ وَأَرَاهُ بَذْلَ مُقَصِّرٍ مَا أَنْصَفَا.

وقوله: **وَيوَدّ لَوْ أَنِّي سَلَوْتُ هَوَاكُمْ ÷ فيَكُونَ لي خَلاَ وَفْيّاً مَنْصِفاً.**

- **دلالة الرّجاء**: قد أكثر الشّاعر الرّجاء، إذ لا يكاد القارئ يمرّ ببيتٍ من القصيدة، حتّى يرى هذه السّمة شاخصةً؛إلاّ أنّها تختلف، من بيتٍ إلى آخر، بما يوافق الدّلالات الجانبيّة المرافقة لها؛من ذاك قوله:**يا أهل طيبة ما لكم لم ترحموا ÷ صبا غدا لنوالكم متكفّفا.**

لا تَجْمَعُوا بَينَ الصُّدُودِ وَبُعدُكُم ÷ حَسْبِي الصُّدُودُ عُقُوبَةً فَلَقَدْ كَفَى

- **دلالة ترديد الحزن**: ذكر كثيرٌ من الدّارسين، أنّ الشّعر العربيّ وجدانيٌّ، عليه طلاوة الحزن والأسى، إذ يلازمانه، على مرّ مراحله، ومن هذا شعر الأمير في هذه القصيدة؛ كقوله مثلا:

بِمَحاجِرَ مِنْ حَاجِر أَقْذَاءِ قَدْ ÷ طردَتْ ضُيُوف الطَّيْفِ جَاءَتْ طُوَّفا.

وقوله: **قَلْبُ الشَّجِي كَمَا عَلِمْتُم إِنَّهُ ÷لا ينْثَني عَنْ حُبِّكُم مُتخَوِّفا.**

- **دلالة الطّول**: كثيرا ما تصادفنا، عند استقرائنا للشّعر العربيّ القديم مؤشّراتٌ، تدلّنا على معاني الطّول، مهما تباينت؛من حيث تحديد دلالة الطّول، إلاّ أنّنا نجد امتداد الزّمن في الشّعر الغالب.وعود ذلك إلى الحال النّفسيّة للشّاعر، حين النّظم؛ولعلّ ما يُمثّل لهذا من أبيات، تحمل دلالة طول مدّة الأسر، والشّوق إلى رؤية الحبيب ﷺ، من قوله:

قَلْبِي الأَسيرُ لَدَيْكُم وَالجِسْمُ فِي ÷ أَسْرِ العِداةِ مُعَذَّبا وَمُكَتَّفا.

وقوله: **وَلَطالَمَا لامَ العذُولُ بِحُبِّكُم ÷ وَأَطالَ عَتْبِي نَاصِحاً وَمُعَنِّفا.**

ج/دلالة المقطع الثّالث :

يكثر هذا المقطع، في الشّعر العربيّ، بشكلٍ لافتٍ للنّظر، مقارنةً بنظيره النّثر، مراعاةً للأحوال الشّعوريّة للشّعراء، المنعكسة على شعرهم؛ إذ يوافق المقطع دلاليّاً، ما هو كائنٌ في قرائحهم؛من دلالات:

- **دلالة الكرب** : إنّ الوجدانيّة، الّتي تلازم الشّاعر العربيّ، وما ترفقه، من طلاوة الحزن، بيّنةٌ في الصّور الشّعريّة القديمة، بخاصّةٍ أنّه عاش بموحش القفار، وفارق الأهل والدّيار، فارتسم ذلك كلّه، في شعره ارتساماً واضحاً، لفظاً ومعنىً، وأداءً وأسلوباً. ولعلّ المقطع الثّالث، قد خدم هذه الصّور خدمةً جليلةً، في تصوير الحال الحزنيّة، الّتي تنتاب الشّاعر؛ وعلى هذا كان شعر الأمير، في قوله:

ضَيْفٌ لَهُ نَزْلٌ لَدَيّ كَرَامَةٌ ÷ كَبِدٌ شَواهَا البُعْدُ فِي جَمْرٍ شَفَا.

وقوله: **إلاّ صَبابَتُهُ وَجِسْماً قَدْ غَدَا ÷ مُلْقىً كَشَنٍّ بِالفَلا لَنْ يَخْصِفا.**

- **دلالة الاضطراب**: يغلب الاضطراب، على العربيّ، الّذي عاش في بيئةٍ، موحشةٍ مقفرةٍ؛ إذ يحُاكي هذا كلّه، في منتوجه الشّعريّ، باللّفظ والدّلالة، فجاء بما يُوافق المعنى من اللّفظ، وهو ما يدلّ عليه السّياق. ويُرى جليّاً، حين ورود المقطع الثّالث، وهو المؤشّر على المعنى، توافق اللّفظ، والمعنى الدّال على الاضطراب؛ومنه جاء نمط هذا القصيد، من قوله:

لم أدر شيئا قبل معرفة الهوى ÷ حبي لكم ما كان قط تكلفا

ما بالهم يا صاح لم يتذكروا ÷ صبا كئيبا في المحبة مدنفا

3-4: الدّلالة العروضيّة الصّوتيّة :

لقد أخذ الجانب العروضي نصيبه من الدّلالة، مثله مثل باقي أجزاء التّركيب اللّغوي الفنّيّ لهذه القصيدة، فأسهم بسهمٍ أكبر، في رسم معالم الموقف الشّعري، الّذي خصّه الّشاعر النّبيّ ﷺ، وما رافقه من الحال الشّعوريّة، الّتي يمرّ بها في سجن العداة، بعيداً كلّ البعد عن الأهل والأحبّة؛ ويزيده هذا كلّه، هجران الحبيب ﷺ له في المنام، ليقاسي ظلمة الأسر.

إنّ شاعريّة الشّاعر، أمكنته من موافقة الخصائص العروضيّة للبحر، المعتمد في هذه القصيدة، للإسقاطات الدّلاليّة المباشرة، الّتي ألقت بظلالها الواضحة المعالم، على جوّ القصيدة الحزين الكئيب. فقد اعتمد الشّاعر بحر الكامل (**متفاعلن×6**)، وله من الرّمز ما له، في كون المخاطب ﷺ أكمل الخلق كلّهم، وينضاف إليه أنّه من البحور الشّعريّة الصّافية، فيكون مسوّغه حينئذٍ، أنّ المخاطب صافٍ، أصفاه ربّه واصطفاه بالرّسالة، بعد النّسب والخلق.

كما كانت قافيتها مطلقةً، لأنّ صاحبها قد أطلق العنان، لأنين الحرقة، والشّوق إلى رسول الله ﷺ، ورعاً وتقوىً وزهداً، وحنيناً وأسىً وهدّاً؛ لاسيما أنّ صفة العروج واضحةٌ

جليّةٌ، في هذا الإطلاق، من الأرض إلى السّماء، وما يقابله في الأصوات، من الحركة القصيرة، إلى نظيرتها الطّويلة، ففيما خصّ الرّوي والوصل؛ ولعلّ ما يمثّل لهذا قوله:

مَاذا عَلىَ سَادَاتِنَا أَهْلِ الْوَفَا ÷ لَوْ أَرْسَلوا طَيْفَ الزِّيَارَه فِي خَفا

0//0/0/ -0//0/0/ -0//0/0/   0//0/0/ -0//0/0/ -0//0/0/

مُتْفاعلن- مُتْفاعلن-مُتْفاعلن   مُتْفاعلن- مُتْفاعلن- مُتْفاعلن

وقوله: زَفرَاتُ قَلْبِي جَمْرُ نارٍ زَجّجتْ ÷ مِنْهُ دموعُ ألعَيْنِ فاضت ذُرّفا

0//0/0/ -0//0/0/ -0///0/   0//0/0/ -0//0/0/ -0//0///

مُتَفاعلن - مُتْفاعلن- مُتْفاعلن   مُتْفَعِلن - مُتُفاعلن - مُتْفاعلن

وقوله: وَإذا جَرَى ذكرُ الْعقيــقَ وأَهْـلِه ÷ أجـرى العقيــقُ تأسّــفاً وَتفّقا

0//0/// - 0//0/// -0//0/0/   0//0/// - 0//0/0/ -0/0///

مُتَــفاعـلن مُتْفاعلن مُتَـفاعـلن   مُتْــفاعــلن مُتْــفاعلن مُتــفاعـلن

إنّ المُتأمّل في هذه القصيدة، يلحظ أنّ الأمير، كان إذا عرض إلى نفسه، ألحقها بالعلل والزّحاف، وإن كان في حديثٍ، عن رسول ﷺ، سلمت التّفعيلات، فخدم ذلك كلّه إطار القصيدة، شكلاً ومضموناً، وأصاب التّركيب اللّغوي، بكلّ أجزائه مواقع جليلةً من الدّلالة.

الحواشي والإحالات:

1- سورة الرّحمن- الآيات:1...4.

2- ينظر: "الوجيز في فقه اللّغة": محمّد الأنطاكي- لبنان- بيروت- دار الشّروق- ط3- ص:366.

3- "من أسرار اللّغة": إبراهيم أنيس- مصر- القاهرة- المكتبة الأنجلو مصريّة- ط3- 1966هـ- ص:143.

4- ينظر: Otto Jespersen:"language its nature development and origin "
&Unwin LTD Ruskin House 40 Museum-Street-W-C1-P 396et397.AllenGeorge

5- ينظر: المرجع السّابق:144.

6- ينظر: Otto Jespersen:"language its nature development and origin "P:396 et 397.

7- ينظر: "دلالة الألفاظ": إبراهيم أنيس- القاهرة- المكتبة الأنجلو مصرية- ط6-1991م- ص: 69 و70.

8- ينظر: المرجع نفسه- ص: 70.

9 HENRY king CO-London-1875-P48."The life and growth of languageW.D.Whitney

10- "مراهنات دراسة الدّلالات اللّغويّة": آن إينو-ترجمة:خليل أحمد وأدويت بتيت- تقديم: أسعد علي جوليان كريماس- دار السّؤال- سوريّة- دمشق- ط1- 1401هـ/1980م- ص:58.

11- ينظر: "علم اللّغة بين القديم والحديث":عاطف مدكور.القاهرة- در الثّقافة- ط1-1986م- ص:26.

12- ينظر: "دلالة الألفاظ":إبراهيم أنيس - ص:71.

13- ينظر:"من الصّوت إلى النّص تحو نسق منهجيّ لدراسة النّص الشّعري": مراد عبد الرّحمن مبروك- مصر- القاهرة- عالم الكتب- ط1- 1413هـ/1993م- ص:35.

14- ينظر: levisStraussClaude:"Anthropologie Structurelle "
pFrance -Paris6 –librairie de Plon8 -1958-:104-105et106

15- "اللّغة":جوزيف فندريس- تعريب:عبد الحميد الدّواخلي ومحمّد القصّاص- مصر- القاهرة- المكتبة الأنجلو مصريّة- (د/ط) - 1950م- ص:237.
16- ينظر: "الوجيز في فقه اللّغة": محمّد الأنطاكي- ص:377 .
17- ينظر: "علم اللّسانيات الحديثة": عبد القادر عبد الجليل- الأردن- عمّان- دار صفاء للنّشر- ط1- 2002م- ص:92و93.
18- "دور الكلمة في اللّغة": أولمان ستيفن-ترجمة وتقديم: كمال محمّد بشر- مصر- القاهرة- مكتبة النّيرة- (د/ط)- (د/ت)- ص: 72و73.
19- ينظر: المرجع نفسه- ص:73و74.
20- ينظر: "الدّلالة الصّوتيّة في اللّغة العربيّة": الفاخري صالح سليم عبد القادر- مصر- الإسكندريّة- المكتب العربي الحديث- (د/ط)- (د/ت)-ص:146.
21- ينظر: "السّاق على السّاق": الشّدياق أحمد فارس- لبنان- بيروت- دار مكتبة الحياة- (د/ت)- ص:65 و66.
22- ينظر: المرجع نفسه- ج:1- ص: 65.
23- ينظر: "لسان العرب- اللّسان" ابن منظور أبو الفضل جمال الدّين ابن الإفريقي(711هـ)- مصر- القاهرة- (د/ط)-(د/ت)-مادة(برخد)- ص:247.
24- ينظر: "القاموس المحيط": الفيروز أبادي مجد الدّين محمّد بن يعقوب(729-817هـ)- مصر- القاهرة- الهيئة العامّة للكتاب-نسخة مصورة من الطّبعة الثالثة- عن المطبعة الأميريّة-1301هـ مادة (فرهد)- ج:1- ص:320.
25- ينظر: "كتاب العين":الخليل بن أحمد الفراهيدي(100-175هـ)- تحقيق مهدي المخزومي، وإبراهيم السّامرائي بغداد- مطبعة الرّشيد- ط1-1980م.مادة(ملد)-ج:8- ص:48.
26- ينظر: المصدر السّابق- مادة(قشد)-ج:1- ص:324.
27- ينظر: الشّدياق: المرجع نفسه والصفحة.
28- ينظر: المرجع نفسه- ج:1- ص:66.
29- ينظر:"دراسات في فقه اللّغة": صبحي الصّالح-لبنان- بيروت- دار العلم للملايين- ط16- 1423هـ/2003م - ص:141...147.
30- ينظر:"الفلسفة اللّغويّة والألفاظ العربيّة" جرجي زيدان- بيروت- القدّيس جاو رجيرس(د/ط)- 1886م- ص:87.
31- ينظر: المرجع نفسه- ص:87و88.
32- ينظر: "المعجميّة العربيّة على ضوء الثّنائيّة والألسنيّة السّامية"مرمرجي الدّومنكي- فلسطين- القدس الشّريف- مطبعة الآباء الفرنسيين في القدس- (د/ط)-1937- ص:6- وص:121و122.
33- هو رشيد سليم الخوري، ولد في قرية البربارة سنة1887م بلبنان، مسيحي الدّيانة،هاجر إلى البرازيل عام 1913م، رفقة أخيه قيصر.وتولّى رئاسة تحرير مجلّة"الرّابطة"مدّة ثلاث سنوات، ثمّ رئاسة"العصبة الأندلسيّة"عام1958م، فكان رئيسها الثّاني بعد ميشال معلوف.عاد إلى وطنه، في عهد الوحدة، بين سوريا ومصر عام1958؛ توفي الشّاعرعام1984م.
34- ينظر: "أشتات مجتمعات في اللّغة والأدب"العقّاد عبّاس محمود- مصر- القاهرة- دار المعارف- ط6- 1988م- ص:43...49. و"دلالات الظّاهرة الصّوتيّة في القرآن الكريم" خالد قاسم بني دومي-الأردن- عمّان- جدارا للكتاب العالمي- وعالم الحديث- إربد- ط1- 2006م- ص:67و68.
35- ينظر: "دلالات الظّاهرة الصّوتيّة في القرآن الكريم"- ص:63.
36- "فقه اللّغة وخصائص العربيّة"محمد المبارك (1982م) بيروت- دار الفكر- (د/ط)- 2005م- ص261.

37- ينظر: المرجع نفسه- ص:176.
38- ينظر:محمد الأنطاكي: "الوجيز في فقه اللّغة"- ص:357.
39- ينظر:"فقه اللّغة في الكتب العربيّة":عبده الرّاجحي- بيروت- دار النّهضة العربية- ط1-1972م- ص:68.
40- ينظر: "مدخل إلى علم اللّغة": محمد فهمي حجازي- القاهرة- دار قباء- ط1-1997م- ص:11 وص:14.
41- ينظر: إبراهيم أنيس:"من أسرار اللّغة "- ص:145و148.
42- ينظر: "اللّغة بين المعياريّة والوصفيّة":تمّام حسّان- مصر- القاهرة- عالم الكتب- ط4-2001م- ص:126.
43- من بين النّظريات المحاكاة الطّبيعيّة"onomatopée".ينظر:"الخصائص"ابنجنّي- تحقيق: محمّد علي النّجّار- المكتبة العلمية- (د/ط)- (د/ت)-ج:1- ص:46و47.
44- ينظر: فندريس جوزيف: "اللّغة"- ص:237 . وإبراهيم أنيس: "دلالة الألفاظ"- ص:79.
45- ينظر: "الرّمزيّة الشّعريّة في شعر أدونيس- الدّلالة الصّوتيّة والصّرفيّة":محمّد بونجمة- المغرب- الرّباط- مطبعة الكرامة-(د/ط)-2000م- ص:10.
46- ينظر: المرجع نفسه والصّفحة، و
Jean Michel Peter Falvi"recherches expérimentales sur le symbolisme phonétiques" Edition CNRS Paris-1970-n17-p20.
47- ينظر: تفصيل المسألة في: Ferdinand de :"Cours de linguistique générale" Algérie –BJAÏA;2002- Edition Talantikit –P:Saussure87et88.
و"التّفكير اللّساني في الحضارة العربيّة" عبد السّلام المسدّي-تونس- الدّار العربية للكتاب- ط2-1986م- ص:107.
48- ينظر: "الرّمزية الشّعريّة"- ص:10.
Tzvetan Todorov:"Le sens des sons"Poétique-N1 ;1972-P:446.
49- مقاساتٌ اعتباريّةٌ، تخدم العلميّة الإيصاليّة، للرّسائل اللّغويّة"La phatique". ينظر: "الألسنيّة (علم اللّغة الحديث) المبادئ والأعلام" ميشال زكريا- لبنان-بيروت-المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع- ط2- 1983م- ص:54.
50- ينظر: "شرح المفصّل" ابن يعيش- لبنان- بيروت- عالم الكتب- (د/ط)- (د/ت)-ج:10- ص:125.
51- ينظر: "ديوان الأمير عبد القادر الجزائري" زكريا صيّام- الجزائر العاصمة- ديوان المطبوعات الجامعيّة- المؤسّسة الوطنيّة للكتاب- (د/ط)- 1988م- ص:236...242 .
52- ينظر: "شرح المفصل"ج:10- ص:125 .
53- ينظر: ابن يعيش:المصدر نفسه والصّفحة. و"الأصوات اللّغوية"إبراهيم أنيس- مصر- القاهرة- المكتبة الأنجلو مصريّة- ط4-1971م- ص:38 .
54- يراعى ترتيب المقاطع: - cvvcc:6-cvcc:5-cvvc:4-cvc:3- cvv:2
55- نسب المقاطع الصّوتيّة في القصيدة: cv:1 :34%- 2: cvv:41 % -3 cvc:25%.
56- ينظر: "شذا العرف في فنّ الصّرف":أحمد الحملاوي- تحقيق:مصطفى أحمد عبد العليم- المملكة العربيّة السّعوديّة- الرّياض- مكتبة المعارف- ط1-1322هـ/2001م- ص:21....27.

موارد التصوف الإسلامي عنده الإمام ابن عجيبة وتطبيقاته من خلال كتابه البحر المديد

بقلم

أ. م. د. طه حميد حريش الفهداوي

ديوان الوقف السني- مدير شعبة السنة النبوية ومسؤول التوجيه الأسري/ أوقاف الأنبار- العراق

tahahameed090@gmail.com



مقدمة

الحمد لله والصلاة والتسليم على رسول الله وعلى آله وصحبه وبعد:

فإنَّ التصوف هو السلوك التطبيقي لتعاليم الإسلام، وترجمة عملية للقرآن الكريم والسنة النبوية، يرسخ القيم والمفاهيم في النفوس، ويعرضها بأسلوب يقنع العقل، ويمتع العاطفة، وقد حاول كثير من العلماء التركيز على هذا الجانب وبيان ثمرته وغاياته.

أهمية الموضوع: تتمركز في كون التصوف الإسلامي أحد أعمدة الدين الذي يعتمد على السيرة الحسنة والسريرة الصافية بعرض الدين من خلال التعامل الصحيح وفق الشريعة الإسلامية والذي يتضمن مكارم الأخلاق وفضائلها ومنازل الإحسان ومدارجها التي تُنشئ في النفوس اليقين وتعزز الإيمان بالله رب العالمين.

الهدف من هذا البحث: هو التعرف على مفهوم التصوف وموارده وإسهامات الإمام ابن عجيبة فيه، بعدما تطرق إليه في كتابه البحر المديد، وما ذكره من تأصيل لقواعده وبيان دلالاته من غير تعقيد ولا تكلف، معززا بإشارات القرآن الكريم وسنة نبيه محمد ﷺ.

إشكالية البحث: تعالج التعقيدات الفلسفية، والجدالات النظرية التي لا تخدم واقع الأمة، بالإضافة إلى معالجة التشويه الحاصل في تصوّر التصوف والانحراف في فهمه واتهامه بمخالفة الشريعة الإسلامية بسبب التطبيق السيء عند بعض المنتسبين إليه أو بسبب سوء فهم ما تناقل عنه، باستراتيجية واضحة تستند إلى أقوال العلماء من أجل إظهاره بثوبه الصافي وحلته الرصينة .

فرضية البحث: تتناول بعض الأسئلة منها:

ما هو مفهوم التصوف؟ وما هي موارده عند الإمام ابن عجيبة من خلال كتابه البحر المديد؟ وكيف يمكن الاستفادة منها في الوقت الحالي بالنظر إلى إيجاد منهجيات تُثري المعرفة الإسلامية؟

خطة البحث والمعالجة: اقتضت الخطة أن تكون من مقدمة، ومبحثين وخاتمة، فالمقدمة ذكرت فيها أهمية الموضوع والعمل فيه، وفي المبحث الأول تكلمت عن الإمام ابن

عجيبة حياته الشخصية ومكانته العلمية، وفي المبحث الثاني ذكرت منهجه في التصوف الإسلامي، وموارده وإسهاماته في علم التصوف من خلال الإشارات التفسيرية للآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تكلم عليها في كتابه البحر المديد، ثم الخاتمة جعلت فيها أهم النتائج والتوصيات، وقد اطلعت على كتابه الموسوم البحر المديد، واستفدتُ منه ومن تحقيقه.

المبحث الأول: حياة الإمام ابن عجيبة الشخصية ومكانته العلمية

المطلب الأول: حياة الإمام ابن عجيبة رحمه الله الشخصية:

أولاً: اسمه ونسبه: هو أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن الحسين بن محمد بن عجيبة الحجوجي، بن عبد الله بن عجيبة بن سحنون بن إبراهيم بن محمد بن موسى بن عبد الله بن أحمد بن إدريس الأصغر بن إدريس الأكبر الحسني، الإدريسي، الفاسي الأنجري التطواني[1].

ثانيًا: كنيته ولقبه: يكنى الإمام أحمد بأبي العباس، ويلقب بابن عجيبة– رحمه الله-[2].

ثالثا: ولادته ونشأته: ولد الإمام ابن عجيبة -رحمه الله- (661/660هـ) سنة ستين أو إحدى وستين ومائة وألف هجرية في قرية (أعجبيش)، من قبيلة (أنجرة)، بمدينة تطوان في أقصى شمال المغرب[3]، ونشأ في بيت صالح، ومن يستطلع تاريخ آبائه يدرك صلاحهم وتقواهم[4]، تزوج الشيخ ست نسوة ورزقه الله من الأولى اثنيْ عشر ولدا مات منهم عشرة وبقيت بنتان، ثم تزوج أخرى فولد له منها بنتا سقطا ثم ماتت رحمها الله، ثم تزوج أخرى فرزقه الله ستة من الأولاد مات منهم أربعة وبقي اثنان، ثم تزوج أخرى فولد له منها ستة من الأولاد مات منهم خمسة وبقي واحد، فجميع ما توفاه الله من أبناء الشيخ عشرون[5].

المطلب الثاني: مكانة الإمام ابن عجيبة -رحمه الله- العلمية:

أقبل الإمام ابن عجيبة – رحمه الله- منذ صغره على العلم فحفظ القرآن صغيرا، ثم توجه لتعلم العربية والفقه والحديث وغير ذلك من فنون العلم الشرعي حتى برع فيها، فيقول عن نفسه: "وقد ألقى الله تعالى في قلبي محبة العلم وأنا في حال الصبا، فقرأت

---

(1) ينظر: الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت: 1396هـ)، دار العلم للملايين، ط15- أيار/ مايو 2002 م: 245/1؛ إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع، عبد السلام بن عبد القادر بن محمد بن عبد القادر بن الطالب بن محمد -فتحا- ابن سودة(ت: 1400هـ)، تح: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1417هـ-1997م: 215/1. الفهرسة، للإمام أحمد بن عجيبة، تح: د. عبد الحميد صالح حمدان، ط1، سنة 1990، دار الغد العربي: 16/1.

(2) ينظر: المصادر نفسها بالصفحات نفسها.

(3) ينظر: فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، محمد عَبْد الحَيّ بن عبد الكبير ابن محمد الحسني الإدريسي، المعروف بعبد الحي الكتاني (ت: 1382هـ)، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط2، 1982: 2/ 854.

(4) ينظر: الفهرسة لابن عجيبة:20/1، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات: 854/2.

(5) ينظر: الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، تح: عبد الرحمن حسن محمود، دار الفكر، مصر- القاهرة: 67/1.

القرطبية قبل ختم السلكة"[1]، ولم يكن يضيع ساعة واحدة بدون مذاكرة، وفني في طلب العلم فناء عظيما حتى أهمل نفسه.

قال الشيخ -رحمه الله-:"وكانت قراءتي -والحمد لله- ممزوجة بالعبادة، فلم أترك قيام الليل إلا نادرا، وكنت أقسم الليل ثلاثا؛ ثلثا للنوم، وثلثا للتهجد، وثلثا للمطالعة، وقد ألفت الوحدة فما أسكن إلا وحدي، وما كنت أجلس في حلقة علم إلا على وضوء". وبقي هكذا حتى أجازه أشياخه بالتدريس[2]، وقد تميز ابن عجيبة بالقدرة العلمية، وتوقد القريحة، ثم رحل إلى مدينة القصر الكبير، وأقام فيها نحوًا من عامين اجتهد خلالهما في تحصيل العلم، حتى قال عن نفسه: "أهملت نفسي، ونسيت أمرها، وكنت أقرأ سبعة مجالس، بين الليل والنهار"[3]، وقد ذهب إلى تطوان وهو ابن العشرين، وكانت تطوان موئلا للعلم والحكمة، ومهبط كثير من العلماء، فأقبل على تحصيل العلم في شتى الأبواب بكل جد، وتنوعت مجالسه بين أئمة الفقه، والتفسير، والحديث، واللغة، والنحو، والصرف، والمنطق، وسرعان ما ظهرت ثمار هذا الجد والاجتهاد، فلم يبلغ ابن عجيبة تسعا وعشرين سنة، حتى بزغ نجمه وعلا شأنه، وجلس للتدريس في مساجد تطوان ومدارسها، ثم شدّ الرحال إلى فاس، وهو في سن الأربعين، فسمع من علمائها، وأخذ عنهم، وقد توفر له فيها أساطين العلم في مختلف الفروع، فأخذ علم الحديث عن محدث عصره (التاودي بن سودة)[*]، ودرس التفسير والفرائض واللغة، ومكث كذلك سنتين، عاد بعدهما إلى تطوان ليتابع تدريسه وتأليفه، ولنترك الإمام هو يتحدث عن نفسه من علوم، فيقول: (والذي حصّلناه من علوم الأذهان (العقلية): علم المنطق، والكلام على مذهب أهل السنة، والمهم من علم الهيأة (الفلك)، ومن علم الأديان: علوم القرآن، خصوصا التفسير، وحصّلنا الفقه بأنواعه، وأصول الفقه، وأصول الدين، وحصّلت أيضا علم الحديث، وعلم السير، وعلم المغازي، والتاريخ، والشمائل، ومن علم اللسان: علم اللغة والتصريف، والنحو، والبيان، بأنواعه، أما التصوف فهو علمي ومحط رحلي، فلي فيه القدم الفالج، واليد الطولى)[4].

وقد بيَّن مذهبه العقدي من خلال كتابه الفتوحات الإلهية شرح المباحث الأصلية، فيقول رحمه الله: (إن أحسن المذاهب في الاعتقاد هو مذهب السلف، من اعتقاد التنزيه، ونفي التشبيه، وتفويض المتشابه، والوقوف مع ما ورد كما ورد، مالم يحتج إلى تقييد، بما

---

(1) ينظر: الفهرسة : 27/1.

(2) ينظر: المصدر السابق: 25/1.

(3) ينظر: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري الفاسي الصوفي (ت: 1224هـ)، تح: أحمد عبد الله القرشي رسلان، د. حسن عباس زكي – القاهرة، 1419 هـ: 20/1.

(*) هو أبو عبد الله محمد التاودي بن الطالب بن محمد بن علي بن محمد بن علي بن أبي القاسم ابن سودة المري الفاسي، من أكبر العلماء مدينة فاس بل والمغرب عموما، استحق لقب شيخ الجماعة بورعه وتبحره في العلوم، ولقب ملحق الأحفاد بالأجداد لكثرة ما احتوت عليه فهرسته من الأعلام. فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، المصدر السابق:185/1– 190.

(4) ينظر: الفهرسة لابن عجيبة: 101/1.

ينفي شبهته من غير زائد)[1]، وهو بذلك يوافق مذهب أهل الحق وجمهور المسلمين، وأما مذهبه الفقهي فقد ذكر في فهرست دراسته للمذهب المالكي، فقرأ على يد الفقيه الشيخ السيد أحمد الرشا، والفقيه السيد الشيخ عبد الكريم بن قريش، وعلى الفقيه السيد الشيخ محمد الورزازي، وعلى العلاّمة الفقيه السيد محمد الجنوي الحسني مختصر خليل[2]، وكذلك لتأليفه حاشية على مختصر خليل[3].

أولا: شيوخه: تتلمذ الإمام أبو العباس أحمد بن محمد بن عجيبة على كثير من علماء عصره، وسأذكر أبرز شيوخه الذين أخذ منهم.

1- العلامة المحدث (أبو عبد الله محمد التاود بن الطالب بن سودة المري)(111- 1209 هـ)، الإمام الهمام، شيخ الإسلام، وعمدة الأنام، وخاتمة المحققين الأعلام، وهلال المغرب وقدوته وبركته. هكذا حلّاه صاحب شجرة النور.

2- الحافظ أبو عبد الله الطيب بن عبد المجيد بن كيران (1172 - 1227 هـ) أحد أساتذة ابن عجيبة بفاس.

3- الفقيه العلامة (أبو عبد الله محمد بن الحسن الجنوي الحسني) (1135-1200هـ)، أحد أعلام تطوان وزهادها.

4- العلامة أبو عبد الله محمد بن أحمد بن بنيس الفاسي (دارا ومنشأ) (1160-1213هـ).

5- الفقيه الشيخ (أبو الحسن علي بن أحمد بن شطير الحسني) (ت:1191هـ)، نعته داود نقلا عن أزهار البستان، فقال: (الفقيه الإمام المحدث العالم النحرير، كان رحمه اللّه فقيها نحويا محدثا ذا ورع تام) درّس البخاري والألفية، ومختصر خليل، وشمائل الترمذي، بتطوان، وكان كما يقول ابن عجيبة: (صابرا لإلقاء الدرس، ذا عناية بالعلم ، متواضعا متقشفا، يلبس الخشن من الثياب، على طريقة السلف الصالح). أخذ عنه الإمام ابن عجيبة بتطوان ألفية ابن مالك ومختصر خليل، وغيرها.

6- الفقيه القاضي عبد الكريم بن قريش (ت:1197هـ) وهو أول من تتلمذ عليه ابن عجيبة بتطوان.

7- العلامة الصالح أبو عبد الله محمد بن علي الورزازي من شيوخ ابن عجيبة بتطوان ، ترجم له صاحب فهرس الفهارس قائلا: (الفقيه العلامة الحجة البركة العارف باللّه)، أخذ عنه تلخيص المفتاح في البيان، وجامع الجوامع في الأصول، وقد حصل منه ابن عجيبة على إجازة مطلقة ولم تذكر المصادر تاريخ وفاته إلا أن إجازته لابن عجيبة مؤرخة في سنة 1214هـ[4].

---

(1) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، 7/1، 24 تفسير سورة الفاتحة، الشيخ أبي العباس أحمد بن محمد ابن عجيبة الحسني (ت1234هـ)، ضبطه د. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية- بيروت، ص6؛ الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية: 83/1.

(2) ينظر: الفهرسة لابن عجيبة:30/1.

(3) ينظر: المصدر السابق: 38/1.

(4) ينظر: مختصر تاريخ تطوان، محمد داود، المطبعة المهدية، تطوان، المغرب، 1375 – 1955: 96/3، الفهرسة: 11/1.

ثانيا: تلاميذه: لقد أخذَ عن الإمام ابن عجيبة –رحمه الله- تلاميذ كثيرون، فمنهم:

1- أبو الحسن علي اللغميش، خليفة الإمام ابن عجيبة.

2- الفقيه المسن الصوفي الناسك القاضي أبو عبد الله محمد المفضل بن الحسن ازيات الخرشفي[*] [1].

3- الحافظ أبو عبد الله محمد بن عليّ السنوسي الخطابي[2].

4- وله من الطلبة الكثير يقول رحمه الله: (ولقد كنت حين دخلت في طريق القوم وحصل لي الإذن من الشيخ في تذكير الناس نطوف عليهم في المداشر "التكايا" والقبائل؛ نعلمهم الدين وندلهم على الله ... فأما مَن كنا زرعنا فيه العلم الظاهر حين التدريس فكانت ثمرته ضعيفة، فمنهم من صار قاضيا أو عدلا أو إماما للتدريس والتدوير، ومنهم من اشتغل بأسباب المعاش، وأما مَن زرعنا فيه العلم الباطن فجلهم حصل لهم الغنى الأكبر ودخلوا مقام الإحسان، وقد أردت ذكرهم وتحلية كل واحد منهم ببعض ما منحه مولاه من الفضل فضاق الأمر عن ذلك؛ لكثرتهم وعدم استقصاء عددهم بارك الله في جميعهم آمين)[3].

ثالثا: مصنفاته: عُرِفَ الإمام ابن عجيبة – رحمه الله- بصاحب تصانيف كثيرة، تدل على سعة علمه، وعلو كعبه، ورقي ذوقه، ما ترك علما إلا وكانت له به بصمة، وما ترك ذوقا إلا وكان له به همسة، فهو العالم في الشريعة، العارف في الحقيقة، صاحب القدم الراسخة في الطريقة، في هذا المطلب سأذكر بعضا من مصنفاته -رحمه الله- فمن تصانيفه في علم التفسير والقراءات وعلوم القرآن هي: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد والتفسير الكبير للفاتحة: يقع في (268) صفحة، وهو التفسير الكبير للفاتحة- تفسيرا مستقلا، ثم أنشأ تفسيرا آخر مختصرا، بنى عليه تفسيره (البحر المديد). وقد انتهى نسخه في عام 1233 هـ، على يد عبد الغفور بن التهامي والدرر المتناثرة في توجيه القراءات المتواترة: وهو تأليف- كما قال ابن عجيبة- يشتمل على آداب القراءة، والتعريف بالشيوخ العشرة ورواتهم، وتوجيه قراءة كل واحد منهم، وفيه عشرون كراسة والكشف والبيان في متشابه القرآن: قال العلامة داود- الذي وقف على أوراق من هذا الكتاب- إنه آخر كتاب ألفه ابن عجيبة، بناء على ما ذكره ناسخ المخطوط، ولذلك لم يتم تأليفه. **وأما الحديث والسنة النبوية:** فله حاشية على الجامع الصغير للسيوطي: فرغ من تأليفها: أواسط شعبان عام 1224هـ، وتوجد منه نسخة خطية بالخزانة العامة بالمغرب، تحت رقم (1831د) تم كتابتها في عام 1251هـ، وأربعون حديثا في الأصول والفروع والرقائق: ذكره في الفهرسة والأنوار السنية في الأذكار النبوية: فرغ من تحريرها سنة 1205هـ ومنها مخطوطة بمكتبة تطوان تحت رقم853م،

(*) هو: محمد المفضل بن سيدي الحسن بن سيدي عبد الله بن الحاج أحمد بن الحسن بن يحيى بن الحاج أحمد الخرشفي الحسني أزيات. ينظر: فهرس الفهارس، المصدر السابق، ص 524.

(1) ينظر: فهرس الفهارس: 855/2 .

(2) ينظر: فهرس الفهارس: 2/ 858.

(3) ينظر: الفهرسة لابن عجيبة: 76/1.

ونسخة أخرى بالخزانة العامة بالمغرب تحت رقم (2134د) والأدعية والأذكار المحققة للذنوب والأوزار: فرغ من تحريرها سنة (1222ه) ومنها مخطوطة بتطوان تحت رقم (274 ق. م) وله في علم الفقه الإسلامي والعقيدة الإسلامية واللغة وهي: تسهيل المدخل لتنمية الأعمال بالنية الصالحة عند الإقبال: وهو تأليف في النية وأحكامها. فرغ منه سنة (1196ه) منه نسخة بتطوان تحت (872 ق. م) ورسالة في العقائد والصلاة: منها مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت (مجاميع شنقيطى4/7)، فرغ منها سنة (1199ه)، وهي رسالة صغيرة الحجم، لا تتعدى عشر صفحات، ولكنها غزيرة العلم وسلك الدرر في ذكر القضاء والقدر: ألفه الشيخ زمن الوباء الذي اجتاح تطوان في عام (1214ه) ويقع في 28 صفحة، وانتهى الشيخ من تأليفه: زوال يوم الجمعة، ثالث شوال (1214ه) ومنه مخطوطة بالخزانة العامة بالمغرب تحت (1148 ك) **والفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية**: وهو مؤلف شرح فيه شيخنا مقدمة ابن آجروم النحوية، **وأزهار البستان في طبقات الأعيان والفهرسة**: وهي سيرة الشيخ الذاتية، انتهى من تنقيحها سنة (1224ه) وإن كان قد بدأ تأليفها قبل ذلك بمدة. رأت نور الطباعة أول مرة باللغة الفرنسية، حيث ترجمها المستشرق الفرنسي المسلم «جان لوى ميشون»، ثم صدرت بمصر باللغة العربية سنة 1990م، بتحقيق د. عبد الحميد صالح **والأنوار السنية في شرح القصيدة الهمزية**: منها نسخة مخطوطة بتطوان تحت رقم (131) وتتكون من (230) صفحة، وفرغ من تأليفها عام (1199ه) **والفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية**: وهو شرح كبير لمنظومة ابن البنا السرقسطي، في آداب وقواعد الصوفية، فرغ من تبييضه أواسط رمضان سنة (1211ه). وقد طبع الكتاب أكثر من مرة، آخرها طبعة عالم الفكر 1983م. بتحقيق الأستاذ عبد الرحمن حسن محمود **واللوائح القدسية في شرح الوظيفة الزروقية**: فرغ من تأليفها سنة (1196ه) ومنها نسخة مخطوطة تحت (301م تطوان)، وفي الهيئة العامة للكتاب بمصر نسخة مخطوطة كتبت سنة (1200ه) تحت رقم (1/816 م مجاميع) باسم اللوافح القدسية **وإيقاظ الهمم في شرح الحكم وديوان قصائد في التصوف**: فيه ما يقرب من خمسمائة بيت، ما بين قصائد طويلة ومقطوعات، والديوان ملحق بكتاب الفهرسة المطبوع بتحقيق د/ عبد الحميد صالح **ورسالة في ذم الغيبة ومدح العزلة والصمت**: توجد منها نسخة مخطوطة بالهيئة العامة للكتاب بمصر تحت رقم (3299ج) فرغ من تأليفها سنة (1198ه) **وشرح أسماء الله الحسنى: ذكرها ابن عجيبة في فهرسته وقال**: (أفردت لكل اسم بابا كما فعل القشيري في التحبير، توجد منه نسخة خطية بخزانة القرويين تحت رقم (1511) **وشرح بردة البوصيري**: وذكر العلامة داود أنه يقع في 238 صفحة[1].

(1) ينظر: معجم التاريخ «التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)»، علي الرضا قره بلوط- أحمد طوران قره بلوط، دار العقبة، قيصري – تركيا، ط1 1422 هـ/2001 م:519/1؛ معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى- بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت: 163/2؛ التصور والتصديق بأخبار الشيخ سيدى محمد بن الصديق، أحمد بن الصديق، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1946: 21/1.

رابعا: ثناء العلماء عليه: لقد حظي الإمام ابن عجيبة بالمكانة العالية والرفيعة في نفوس أهل العلم، ولم يألُ جهدا في الثناء عليه، وكيف لا وهو الذي ترك أثراً كبيرا في هذه الأمة تعليما وتربية وتزكية، وسأذكر في هذا المطلب بعضاً من ثناء العلماء عليه من شيوخه ومعاصريه. قال عنه الشيخ الكوهن[*] في كتابه جامع الكرامات: الشريف الحسيب، قطب دائرة الولاية الكبرى، ومنبع أسرار أهل الحقيقة، شيخ الطريقين، وعمدة الفريقين، ولي الله الأكبر، وغوثه الأشهر، كان -رضي الله عنه- من أهل التمكين[1] **ووصفه العسكري بقوله:** هو العلم المفرد، يتيمة هذا العقد، عديم النظير في أمثاله، جبل النية والصحبة والصدق، وخرق العادات والسير الحميدة، الذي لا يوجد في وقته من نسيج- والله- على منواله، مؤلف التأليف العديدة، ومقيد العلوم الغريبة المفيدة، العالم العلامة، الصوفي المشارك، الفهامة العارف المحقق الجليل، الشيخ الكامل الجليل، الشريف البركة، ولي الله تعالى[2]. وذكره الأزهري وحلاه فقال عنه: العالم الحجة الفهامة البارع الصوفي، الجامع بين الشريعة والحقيقة[3]. وذكره الشيخ العلامة مخلوف فوصفه بقوله: العلامة، المؤلف، المحقق، الفهامة، البارع، المدقق[4].

خامسا: وفاته - رحمه الله-: توفي الإمام أبو العباس أحمد بن عجيبة -رحمه الله- سنة 1224هـ، وقد اتفقت المصادر التي ترجمة له على هذا التاريخ، وكانت وفاته في قبيلة (بنى سلمان) بغمارة، حيث كان ابن عجيبة في زيارة لشيخه البوزيدي، فأصابه وباء الطاعون، فتوفي في دار شيخه، متأثراً بهذا الوباء فغسله شيخه وصلى عليه ودفن بغمارة، ثم نقل إلى تطوان، ودفن على ربوة "زميج" على بعد (20) كم من طنجة، ومقامه يزار للتبرك والدعاء عنده[5].

المبحث الثاني: مفهوم التصوف عند الإمام ابن عجيبة وموارده فيه

المطلب الأول: مفهوم التصوف عند الإمام ابن عجيبة والحاجة إليه:

أولا: التصوف في اللغة: صوَّفَ: (فعل)، تصوَّفَ يتصوَّف، تصوُّفًا، فهو مُتصوِّف، تصوَّف

(*) الكوهن (1347هـ) هو الحسن بن محمد بن قاسم، أبو علي الكوهن التازي: مؤرخ مغربي، من فقهاء المالكية من أهل فاس كان يعمل في تجارة الكتب وجمع لنفسه مكتبة خاصة حافلة بالنفائس ووقفها على الزاوية الفتحية بخوخة السويقة في الرباط. ينظر: الأعلام، الزركلي، 221/2.

(1) ينظر: جامع الكرامات العلية في طبقات السادة الشاذلية: 163/1.

(2) ينظر: مخطوط طبقات أصحاب الدرقاوى، دار الكتب المصرية: ورقة 142.

(3) ينظر: اليواقيت الثمينة في أعيان مذهب عالم المدينة، محمد البشير ظافر الأزهري، مطبعة الملاجئ العباسية، مصر- القاهرة، 1324هـ: 70/1.

(4) ينظر: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد بن عمر بن علي بن سالم مخلوف (ت: 1360هـ)، علق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان ط1، 1424هـ/2003م: 571/1؛ الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة «من القرن الأول إلى المعاصرين مع دراسة لعقائدهم وشيء من طرائفهم»، جمع وإعداد: وليد بن أحمد الحسين الزبيري، إياد بن عبد اللطيف القيسي، مصطفى بن قحطان الحبيب، بشير بن جواد القيسي، عماد بن محمد البغدادي، مجلة الحكمة، مانشستر– بريطانيا، ط1، 2003 م: 386/1.

(5) المصدر نفسه: 1/ 32.

الشَّخصُ: صار صُوفيًّا واتبَّع سُلوكَ الصُّوفيّة وحالاتهم، تَصَوَّفَ الرَّجُلُ : لَبِسَ الصُّوفَ[1] وهناك من ربط التسمية بزهد الرسول- ﷺ- وورع أصحابه -رضي الله عنهم- عَنْ أَنَسٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أَنَّ النَّبِيَّ -ﷺ- أَكَلَ خَشِنًا وَلَبِسَ خَشِنًا، لَبِسَ الصُّوفَ وَاحْتَذَى الْمَخْصُوفَ» قِيلَ لِلْحَسَنِ: مَا الْخَشِنُ؟ قَالَ: (غَلِيظُ الشَّعِيرِ مَا كَانَ النَّبِيُّ -ﷺ- يُسِيغُهُ إلاّ بِجَرْعَةٍ مِنْ مَاءٍ)[2]، يقول الحسن البصري– رحمه الله-: أدركت سبعين بدريا كان لباسهم الصوف[3]، لذلك نجد كثيرا من العلماء ربط التصوف بلبس الصوف، وهذا الربط مقبول يستسيغه العقل والمنطق وتقبله القرائن التاريخية واللغوية، حيث كان الصوف شعار الزهد في الحياة والتقشف في الدنيا والاعتكاف على العبادة والصلاة والدعاء، وهذا الاعتكاف والتقشف مما يولد الصفاء والصفو، فالصوفية ليس لهم من شغل سوى تصفية قلوبهم من أدران الجسد وشهوات الحياة قصد تحقيق الصفو الروحاني، وهذا حال أهل الصفة من الفقراء الزهاد المهاجرين الذين كانوا يسكنون صفة المسجد في المدينة، ومن أجل ذلك قيل بأن الصوفية اشتقت من أهل الصفة[4].

ثانيا: في الاصطلاح: العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا والزهد فيما يقبل علية الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة[5]، وقد يرد بمعان أخرى مثل:

1- بمعنى الزهد: قال سمنون[*]: التصوف أن لا تملك شيئا ولا يملكك شيء[6]. **قال النوري**: التصوف من لا يتعلق بشيء ولا يتعلق به شيء[7].

2- بمعنى الأخلاق: قال سيد الطائفتين الجنيد البغدادي: التصوف استعمال كل خلق سني وترك كل خلق دني[8].

---

(1) ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت: 1424هـ) بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط1، 1429هـ- 2008م: 1336/2.

(2) المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (ت: 405هـ)، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1990/1411: 361/4، برقم: 7925. قال الحاكم: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ.

(3) ينظر: عوارف المعارف، للإمام شهاب الدين عمر السهروردي (ت: 632هـ)، دار الكتب العلمية، 1999: 89/5.

(4) ينظر: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (ت: 808هـ)، تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1408 هـ/1988م: 611/1.

(5) ينظر: ديوان المبتدأ والخبر: 611/1.

(*) هو سمنون بن حمزة الخواص، أبو الحسن، أو أبو بكر: صوفي ناسك، من الشعراء، له مقطوعات في غاية الجودة، وهو من أهل البصرة. ينظر: الأعلام، الزركلي، ص140/3.

(6) ينظر: ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، كامل محمد عويضة، دار الكتب العلمية، لبنان– بيروت: 25/1.

(7) ينظر: اللمع في تأريخ التصوف الإسلامي، أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي (ت: 387هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت: 25/1.

(8) ينظر: الانتصار للأولياء الأخيار، يوسف ابن الملا عبد الجليل/الخضري الموصلي، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان: 130/1.

قال أبو محمد الجريري: التصوف الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني[1].

3- بمعنى الصفاء: قال سهل التستري: الصوفي من صفا من كدر، وامتلأ من الفكر، وانقطع إلى الله عن البشر، واستوى عنده الذهب والمدر[2]. **قال بشر الحافي**: الصوفي من صفا لله قلبه[3].

قال ابن عجيبة– رحمه الله-: التصوف هو علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك، وتصفية البواطن من الرذائل وتحليتها بأنواع الفضائل وأوله علم وأوسطه عمل وآخره موهبة[4].

4-بمعنى التزام الشريعة: قال الجنيد: التصوف بيت والشريعة بابه[5]. **ويقول الإمام أبو الحسن الشاذلي**: التصوف تدريب النفس على العبودية وردها لأحكام الربوبية[6].

5- بمعنى التسليم الكامل لله: قال الأستاذ أبو سهل الصعلوكي[*]: التصوف الإعراض عن الاعتراض[7]. **قال رويم**[8]: التصوف استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريده[9].

6- بمعنى الارتباط بالله: قال الجنيد: التصوف أن يميتك الحق عنك ويحييك به[10].

فللتصوف مبدأ هو العلم، وأن يعمل بهذا العلم، وآخر هذا موهبة الله لك العلوم والأحوال التي يعطيها لك ببركة عملك بما تعلم، وهو ما أشار اليه حديث النبي -ﷺ-: "مَن

(1) ينظر: المنتخب من كتاب الزهد والرقائق، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي الخطيب (ت 462 هـ)، تح: د. عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، 1420هـ - 2000م، بيروت- لبنان: 77/1.

(2) ينظر: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (ت: 430هـ)، دار السعادة - مصر، 1394هـ - 1974م:23/1.

(3) ينظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد بن أبي إسحاق بن إبراهيم الكلاباذي البخاري الحنفي (ت: 380هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت: 11/1.

(4) ينظر: أنيس الخائفين وسمير العاكفين في شرح شطرنج العارفين، العارف بالله محمد بن احمد الهاشمي التلمساني(1381هـ)، تح: الشيخ عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان: 6/1.

(5) ينظر: مجلة الجامعة الإسلامية– المجلد العاشر، العدد الثاني: ص 355، ص428، 2002.

(6) ينظر: مذهبه وآراءه الصوفية، لأبي العباس المرسي، د. مجدي محمد إبراهيم، كتب ناشرون: 109/1.

(*) الصعلوكي (296=980م) محمد بن سليمان بن محمد بن هارون الحنفي (من بني حنيفة) أبو سهل الصعلوكي: فقيه شافعي، من العلماء بالأدب والتفسير، وقال: له شعر كثير، مولده بأصبهان وسكنه ووفاته بنيسابور، درس بالبصرة بضعة أعوام، وبنيسابور32 سنة. الأعلام، الزركلي، 149/6؛ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تح: إحسان عباس، دار صادر – بيروت: 294/4.

(7) ينظر: الرسالة القشيرية، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت: 465هـ)، تح: الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة: 444/2.

(8) ينظر: المصدر نفسه: 444/2.

(9) ينظر: بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية، محمد بن محمد بن مصطفى بن بن عثمان، أبو سعيد الخادمي الحنفي (ت: 1156هـ)، مطبعة الحلبي: 154/3.

(10) ينظر: الرسالة القشيرية: 441/2.

عمل بما علِم ورَّثه الله علم ما لم يعلَم"[1]. قال الشيخ عز الدين معنى الحديث: أن من عمل عمل بما يعلمه من واجبات الشرع ومندوباته واجتناب مكروهاته ومحرماته ورثه الله من العلم الإلهي ما لم يعلمه[2]. فالتصوف بلبس الصوف ظاهراً، وأما داخلياً يدل على النقاء والسريرة الحسنة والخلق الرفيع والأدب، فمن زاد عليك في الأدب زاد عليك في التصوف، وهذا حال أهل الصفة من الفقراء الزهاد المهاجرين الذين كانوا يسكنون صفة المسجد في المدينة، ومن أجل ذلك قيل بأن الصوفية اشتقت من أهل الصفة فأصبحت الحاجة إلى التصوف داعية وملحة بسبب الإسراف والإفراط في الأشياء جميعًا، مما جعلت الإنسان يبتعد عن مقصود الشرع، فمن ذلك:

أ- حب الدنيا والإسراف في الملذات والشهوات الجسدية والذي خرج عن حد الاعتدال، مما حدى بكثير من الزهاد أن يتركوا ملذات الدنيا واعتزال الناس، والزهد في الدنيا، دليلهم في ذلك حديث النبي- ﷺ-: «عُرِضَتْ عَلَيَّ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ، فَلَمْ أَرَ كَالْيَوْمِ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ، وَلَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَضَحِكْتُمْ قَلِيلًا وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا» قَالَ: فَمَا أَتَى عَلَى أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ -ﷺ- يَوْمٌ أَشَدُّ مِنْهُ، قَالَ: غَطَّوْا رُءُوسَهُمْ وَلَهُمْ خَنِينٌ، قَالَ: فَقَامَ عُمَرُ فَقَالَ: رَضِينَا بِاللهِ رَبًّا، وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا، وَبِمُحَمَّدٍ نَبِيًّا.[3]

ب- دعوتهم إلى الرجوع للدين الحق، وإظهار الأخلاق النبوية العالية، والفتوة والإيثار.

ج- توجيههم إلى قلوب الأمة لمحبة الله ورسوله، ومعرفة طريق الآخرة.

د- دعوتهم إلى توقير أهل العلم والصلاح، وطاعة ولي أمر المسلمين في المكره والمنشط.

هـ- مشاركتهم لهموم الأمة الإسلامية ودعوتهم إلى الجهاد في سبيل إعلاء كلمة الله، ومشاركتهم في معارك الفتح، بل مما هو معروف أن أغلب قادة الفتح الإسلامي كانوا ينتسبون إلى الطرق الصوفية كصلاح الدين الأيوبي وقطز ومحمد الفاتح وعبد القادر الجزائري وعمر المختار وغيرهم كثير[4].

المطلب الثاني: موارد ابن عجيبة في التصوف ونماذج من أقواله:

لقد عمل الإمام ابن عجيبة – رحمه الله- بالتفسير كتأليف كتابه (البحر المديد)، وكان منهجه فيه التفسير الإشاري، كمنهج الإمام القشيري -رحمه الله- أي تأويل آيات القرآن بما يفهمون من مرادات بعيدة عن المعاني المتبادرة إلى الأذهان تبعاً لظاهر الألفاظ ولكنها غير مقطوعة الصلة بالظاهر، ومعلوم أن المعارف بكتاب الله عز وجل لا تتناهى ولن يستطيع بشرٌ مهما أوتي من علم أن يستخرج كل ما فيه من أسرار وإلهامات؛ لأنه من وحي الله

---

(1) ينظر: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء:14/10.

(2) ينظر: السراج المنير شرح الجامع الصغير في حديث البشير النذير، الشيخ علي بن الشيخ أحمد بن الشيخ نور الدين الشهير بالعزيزي: 351/3.

(3) صحيح مسلم، كتاب الفضائل، بَابُ تَوْقِيرِهِ ﷺوَتَرْكِ إِكْثَارِ سُؤَالِهِ عَمَّا لَا ضَرُورَةَ إِلَيْهِ، أَوْ لا يَتَعَلَّقُ بِهِ تَكْلِيفٌ وَمَا لَا لَا يَقَعُ، وَنَحْوِ ذَلِكَ: 1832/4، برقم: 2359.

(4) ينظر: التصوف الإسلامي أدواره وأعلامه حتى نهاية القرن الخامس الهجري، أ.م. د فيصل ربيع الساعدي، مجلة كلية التربية/ بابل: ص4 وما بعدها.

وكلماته، وصدق ربنا وتنزّه عن إحاطة أحد بكلماته: ﴿**ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله..**﴾، فجاء تفسيره (البحر المديد) تفسيراً حافلاً يجمع النقل والسماع على أصول المفسّرين الظاهريين، إلى أبواب الفهم والاستنباط والاستلهام واستنزال الحكمة وله نصيبه من الابتكار فأتى بالجديد الرائق[1] وقد ضمن الإمام ابن عجيبة -رحمه الله- كثيراً من المنظوم والمنثور الصوفي لكبار أئمة الصوفية أمثال البسطامي والجنيد والقشيري والشاذلي والمرسي والسكندري وابن زروق والدرقاوي والبوزيدي وابن الفارض والجيلي والششتري، حتى أن من يريد التعرّف على التصوّف المعتدل فليطلع على هذا التفسير ليجد ذلك مبثوثاً بين جوانحه، فيضفي على التفسير روحاً شفافة تقرّبه من القلب وتطبع على الوجدان نسمات لطيفة فجزاه الله خيراً[2] واعتمد الإمام ابن عجيبة– رحمه الله- على مصادر كثيرة في التفسير والعلوم الأخرى منها: تفسير البيضاوي وتفسير الكشف والبيان للثعلبي وتفسير النسفي والمحرر الوجيز للإمام ابن عطية والتسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي الأندلسي وإرشاد العقل السليم للعلامة أبي السعود وحاشية السيوطي على تفسير البيضاوي المسماة (نواهد الأبكار وشوارد الأفكار) وحاشية أبي زيد الفاسي على تفسير الجلالين والصحيحين والكتب الستة المعتمدة عند أهل السُّنة وشروحها الموقرة والصحاح للجوهري، والأساس للزمخشري ومعاني القرآن للفراء، وكتاب معاني القرآن للزجاج والألفية، والكافية الشافية لابن مالك، والتسهيل لابن هشام[3] وغيرها فكانت الغاية من التصوف هو ارتقاء الإنسان إلى تهذيب سلوكه، وتخلقه بالأخلاق السنية العلية المرضية الموروثة من صاحب الخلق العظيم سيدنا محمد -ﷺ- والتأدب بآدابه والتسنن بسنته الشريفة، وكيفية سمو هذه الروح عن طريق تزكيتها بالذكر والفكر والمرابطة، بعد أن تتخلى عن رذائل الأخلاق والصفات والشهوات، لأجل أن تصل إلى بحبوحة محبة الله ورضوانه، ونيل سعادة الدارين، ومرتبة التصوف هي مرتبة المراقبة لله، والتحقق بكون الله الإحسان الذي أشار إليه النبي -ﷺ- في الحديث الصحيح، حيث قال -ﷺ- معلما الأمة بشخص جبريل –عليه السلام- حين سأله عن الإحسان:« أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»[4]، وهذا الحال هو حال الصحابة -رضي الله عنهم- الذي يظهره قول أبي الدرداء- رضي الله عنه- حيث يقول: «ابْنَ آدَمَ اعْمَلْ لِلَّهِ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، وَاعْدُدْ نَفْسَكَ فِي الْمَوْتَى، وَإِيَّاكَ وَدَعْوَةَ الْمَظْلُومِ»[5] وقد عقد الإمام ابن عجيبة -رحمه الله- فصلاً

---

(1) مقالة بعنوان: (أبو العباس أحمد بن محمد «ابن عجيبة» والبحر المديد في تفسير القرآن المجيد)، للأستاذ علي عيد الموقع: https://www.albayan.ae/sports/2005-10-22-1.109775.

(2) ينظر: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد: 38/1.

(3) ينظر: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد: 34/1.

(4) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله -ﷺ، كتاب الإيمان: 36/1، برقم: 8.

(5) الزهد والرقائق لابن المبارك (يليه «مَا رَوَاهُ نُعَيْمُ بْنُ حَمَّادٍ فِي نُسْخَتِهِ زَائِدًا عَلَى مَا رَوَاهُ الْمَرْوَزِيُّ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ»)، أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي، التركي ثم المرْوزي (ت: 181هـ)، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية – بيروت: 56/40.

كاملاً سجل فيه تجربته الفريدة في تصوفه ومجاهداته، وهي مجاهدات لا يطيقها إلا الصادقون المخلصون، وسرعان ما أثمرت مجاهداته المخلصة، وفاضت بحار علومه، وأشرقت في صدره أنوار العرفان، ووقع له الفتح الكبير، والمدد الصافي الغزير، وأعطي مرتبة الإمامة والاقتداء، والتربية والتكميل[1].

فللتصوف مقام عظيم، لتعلقه بمعرفة الله الملك العليم، فالتصوف هو الجلوس مع الله بلا هم[2]، وهو استقامة الأحوال مع الله تعالى[3]، وعلم هذا حاله يكون فضله كبير، بل هو يتصل بصحة عبادة العبد لربه عن طريق متابعة الرسول ﷺ والاقتداء به.

قال أبو يزيد البسطامي: "لَوْ رَأَيْتُمْ الرَّجُلَ يَطِيرُ فِي الْهَوَاءِ أَوْ يَمْشِي عَلَى الْمَاءِ فَلَا تَغْتَرُّوا بِهِ حَتَّى تَنْظُرُوا وُقُوفَهُ عِنْدَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ"[4]، وهو المعني بقوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾[5]، يبنون عملهم على مبدأ مبدأ الإخلاص لله، يقول تعالى: ﴿ **قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا**﴾[6].

فعلم التصوف يقوم على خمسة أركان، وهي:

1- تقوى الله في السر والعلن، وهو معنى المراقبة ومقام الإحسان.

2- إتباع السنة في الأقوال والأفعال والأحوال، وهو معنى الاتباع لا الابتداع.

3- الإعراض عن الخلق، والتوجه الى الحق بالكلية، قال الدينوري: التصوف أن تظهر الغنى عن الناس، وأن تؤثر أن تكون مجهولا عندهم، حتى لا يعرفك الخلق، وأن تكف عن كل ما لا خير فيه[7].

4- الرضا بما قسم الله تعالى، يقول النوري: التصوف ترك نصيب النفس جملة ليكون الحق نصيبها[8].

5- الرجوع إلى الله في السر والعلن، روي عن أبي يزيد البسطامي رحمه الله أنه قال: رأيت

---

(1) مقدمة تفسير ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، مج1، ص 24.

(2) ينظر: المنح والمواهب الإلهية التي خص الله بها خير البرية ﷺ، الأستاذ عبد السلام العمراني الخالدي، دار الكتب العلمية: 1/ 148.

(3) ينظر: القاموس الصوفي، د. عاصم إبراهيم الكيالي الشاذلي الدرقاوي، كتاب- ناشرون: 23/1.

(4) ينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل محمود عبدالله الحسيني الألوسي (ت: 1270هـ)، تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1415هـ: 8/4؛ عدة المريد الصادق، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي، المعروف بـ زروق(ت: 899هـ)، تح: الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، دار ابن حزم، ط1، 1427هـ/2006 م: 230/1.

(5) سورة آل عمران: الآية 31.

(6) سورة الكهف: الآية 110.

(7) ينظر: صفحات مكثفة من تأريخ التصوف الإسلامي، د. كامل مصطفى الشيبي، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 1997: 171/1.

(8) ينظر: نحو القلوب الصغير، الإمام عبد الكريم القشيري، تح: د. أحمد عليم الدين الجندي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008: 242/1.

ربّي عزّ وجلّ في المنام فقلت كيف أجدك، فقال: فارق نفسك وتعال[1].

وعندما رجع الإمام ابن عجيبة –رحمه الله- من فاس سنة 1208 هـ فأحب المرور على الشيخ أحمد الدرقاوي في بادية بني زروال فالتقى بالشيخ محمد البوزيدي تلميذ الشيخ الدرقاوي فقال له: جعلك الله كالجنيد يتبعك أربع عشرة مرقعة، ثم ذهب به إلى الشيخ الدرقاوي، وفرحا بقدومه كثيراً ورحبا به، وأقام عندهما ثلاثة أيام ثم رجع إلى تطوان لمدة قصيرة ليرجع بعدها للشيخ محمد البوزيدي المذكور ويأخذ عنه ويسلك على يديه، ثم لبس المرقعة الصوفية ووضع السبحة في رقبته على عادة صوفية الطريقة الدرقاوية، ثم أذن له شيخه بالخروج للسياحة والدعوة لله تعالى فاجتهد في ذلك حتى أنفق كل ماله وكان ميسوراً حتى أنه باع كتبه ومراجعه العلمية كذلك وقد بنى زوايا صوفية في منطقة جبالة في المغرب[2] وقد سلك الإمام ابن عجيبة -رحمه الله- الطريق الصوفي على يد رجلين:

الأول: الشيخ الدرقاوي: وهو أبو المعالي العرب بن أحمد الحسنى الشهير بـ: (بالدرقاوي) نسبة إلى جده محمد بن يوسف الملقب بأبي درقة (لدرقة كبيرة كانت له يتوقى بها في الحروب)، وصفه الكوهن (بقدوة أهل الكمال ومرشد السالكين إلى أعلى المقامات والأحوال، الإمام الهمام)، وحلاّه العسكري (بالعارف الأكبر، والقطب الأشهر). وقال عنه صاحب السلوة: (كان من العارفين باللّه، الدالين بأقوالهم وأفعالهم وجميع أحوالهم على الله، جامعا لمحاسن الشيم والأخلاق)[3]. وقال عنه الأزهري: (و كان آية في المعرفة باللّه) ولد رضي اللّه عنه عام (1550هـ) بقبيلة بنى زروال بشمال المغرب، واشتغل بقراءة العلم بفاس، ثم لقي الشيخ على الجمل وسلك على يديه، أسس الطريقة الدرقاوية الشاذلية، وتخرج على يديه عدد لا يحصى من الشيوخ، أرباب التمكين والرسوخ. قال الشيخ (ابن سودة المري): ما توفي مولانا العربي، حتى خلف نحوا من الأربعين ألف تلميذ، كلهم متأهلون للدلالة على الله سبحانه، توفي -رحمه الله- في صفر الخير من عام 1239[4].

الثاني: الشيخ البوزيدي: هو «محمد بن الحبيب أحمد البوزيدي الحسنى» من قبيلة غمارة، بشمال المغرب، والتي ينتسب إليها أيضا. أبو الحسن الشاذلي، التقى بالدرقاوي، ولازمه مدة ست عشرة سنة، ويعد البوزيدي أقرب أتباع الدرقاوي إليه، كان –رضي اللّه عنه- أميا لا يكتب ولا يقرأ، ومع ذلك أعطاه اللّه ما لا يخطر بالبال من العلوم والأسرار، وله كتاب «الآداب المرضية في طريق الصوفية»، يحكم بأن البوزيدي واحد الزمان، وشيخ أهل العرفان» وله أيضا القصيدة التائية في السلوك، والتي شرحها تلميذه ابن عجيبة، توفي

---

(1) ينظر: نتائج الأفكار القدسية في شرح الرسالة القشيرية في بيان معاني الرسالة القشيرية، شيخ الإسلام زكريا بن محمد الأنصاري (ت926هـ)، تح: عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان: 1/ 220.

(2) ينظر: فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات: 2/ 854، الفهرسة لابن عجيبة: 1/ 76.

(3) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، 8/1؛ تفسير سورة الفاتحة، ص 7.

(4) ينظر: طبقات الشاذلية الكبرى، أبو علي الحسن بن محمد بن قاسم الكوهن الفاسي (1347هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت: 203/1.

-رحمه الله- في (1229 هـ) ومقامه في (مستغانم) من بلاد وهران بالجزائر[1].

ثانيا: نماذج من أقواله وحِكَمهُ: للإمام ابن عجيبة أقوال وحكم تكتب بماء الذهب، وتصلح أن تكون منهجا لكل داعية، ومربٍ، وأستاذ، بل لكل مسلم يطلب وجه الله تعالى، لما فيها من توضيح السلوك المهني والسير إلى الله تعالى من خلال الحث على اتباع الشرع والالتزام بالسنة النبوية والعمل بما جاء به القرآن الكريم، والمحافظة على العبادة والتقوى:

1- (شدّوا أيديكم على الشريعة المحمدية، فإنها مفتاح لباب الطريقة والحقيقة، فكل من ترك منها شيئا طرد وأبعد، ولو كان واصلا، فالأبواب كلها مسدودة إلا من أتى باب الشريعة)[2].

2- (لولا صحبة الرجال، ما عرف النقص من الكمال)[3].

3- (إذا تطهرت القلوب من الأغيار، وتصفّتْ من الأكدار، أوحي إليها بدقائق العلوم والأسرار)[4].

4- (حذّر الحقّ -جلّ جلاله- من صحبة الأشرار، ويفهم منه الترغيب في موالاة الأخيار، وهم الصوفية الأبرار، ففي صحبتهم سر كبير وخير كثير)[5].

5- (إذا عقد المريد مع الله عقدة السير والمجاهدة، قد يختبره الله - تعالى- في سيره بتيسير الشهوات، وتسليط العلائق والعوائق؛ ليعلم الكاذب من الصادق)[6].

6- (آداب الظاهر عنوان آداب الباطن، ويظهر الأدب في حسن الخطاب، ورد الجواب، وفي حسن الأفعال، وظهور محاسن الخلال)[7].

7- (والله ما أفلح من أفلح إلا بصحبة من أفلح، فالنفس الحية لا تموت مع الأحياء، وإنما تموت مع الأموات، فهي كالحوت ما دامت في البحر مع الحيتان لا تموت أبدًا، فإذا أخرجتها وعزلتها عن أبناء جنسها ماتت سريعًا)[8].

8- (أصحب الرجال أهلَ المعاني تَذُقْ أسرارهم، وتفهم إشاراتهم. وإلا فحسبُك أن تعتقد كمال التنزيه، وبطلان التشبيه، وتَمَسَّكْ بقوله تعالى: ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾، وسلِّمْ للرجال في كل حال)[9].

9- (من اتصل بشيخ التربية تمتع بحلاوة العبادة القلبية كالشهود والعيان، ومن لم

---

(1) ينظر: الطريقة الشاذلية وأعلامها، محمد أحمد درنيقه، المؤسسة الحديثة للكتاب: 129/1.

(2) الفهرسة:60/1.

(3) الأنوار الدررية الباهرة في ذرية سيدتنا فاطمة الزهراء الطاهرة، عبد السلام العمراني الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان: 226/1.

(4) المصدر نفسه: 226/1.

(5) ينظر: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، لابن عجيبة: 54/2.

(6) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد: 87/2، صريح العبارة وباهر الإشارة في جرد معاني البحر المديد الغزير، عبد السلام العمراني الخالدي، الكتب العلمية، بيروت – لبنان: 488/1.

(7) الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية: 173/1.

(8) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد: 1/ 527.

(9) المصدر السابق: 214/1.

يتصل بالشيخ تمتع بحلاوة العبادة الحسية)[1].

10- قوله تعالى: ﴿ **الحمد لله رب العالمين**﴾، يقول الحقّ جلّ جلاله مُعلّماً لعباده كيف يُثْنُونَ عليه ويعظمونه ثم يسألونه: يا عبادي قولوا { } أي: الثناء الجميل إنما يستحقه العظيم الجليل، فلا يستحق الحمدَ سواه [2].

11- قوله تعالى: ﴿**الم**﴾، وقد حارت العقول في رموز الحكماء، فكيف بالأنبياء؟ فكيف بالمرسلين؟ فكيف بسيد المرسلين؟ فكيف يطمع أحد في إدراك حقائق رموز رب العالمين؟! قال الصديق رضي الله عنه: (في كل كتاب سر، وسر القرآن فواتح السور) [3].

12- قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**﴾، أي: بالعهود التي عَهِدْتُ إليكم أن تحفظوها، وهي حفظ الأموال، وحفظ الأنساب، وحفظ الأديان، وحفظ الأبدان، وحفظ اللسان، وحفظ الأيمان [4].

13- قوله تعالى: ﴿ **قليلاً ما تشكرون** ﴾، على هذه النعم، فتقابلون المنعم بالكفر والعصيان، فأنتم جديرون بسلبها عنكم، وإبدالها بالنقم، لولا فضله ورحمته. الإشارة: نعمة التمكين في الأرض متحققة في أهل التجريد، والمنقطعين إلى الله تعالى، فهم يذهبون في الأرض حيث شاءوا، ومائدتهم ممدودة يأكلون منها حيث شاءوا، فهم متمكّنون من أمر دينهم؛ لقلة عوائدهم، ومن أمر دنياهم؛ لأنها قائمة بالله، تجري عليهم أرزاقهم من حيث لا يحتسبون، تخدمهم ولا يخدمونها[5] ذكر النعمة هو أن ينظر العبد، ويتفكر في نفسه، فيجد نفسه غارقة في النعم الظاهرة والباطنة[6].

14- قوله تعالى: ﴿ **إنا زَيَّنا السماءَ الدنيا** ﴾، قال القشيري: زيَّن السماء بالنجوم ، وزيَّن قلوب أوليائه بنجوم المعارف والأحوال والإنسان فيه عالَمان، عالَم في غاية الضعف والخِسة، وهي بشريته الطينية، أصلها من ماء مهين. وعالَم في غاية القوة والكمال، وهي روحانيته السماوية النورانية، فإذا حييت الروح بالعلم بالله واستولت على البشرية، استيلاء النار على الفَحمة، أكسبتها القوة والشرف، وإذا ماتت الروح بالغفلة والجهل، واستولت عليه البشرية أكسبتها الضعف والذل، والعارف الكامل هو الذي ينزل كل شيء في محله فينزل الضعف في ظاهره، والقوة في باطنه، فظاهره يمتد من الوجود بأسره، وباطنه يمُد الوجود بأسره. فمَن نظر إلى أصل ظاهره تواضع وعرف قدره، ولذلك قال سيدنا علي كرّم الله وجهه: ما لابن آدم والفخر، وأوله نطفة مذرة، وآخره جيفة قذرة، وفيما بينهما يحمل العذرة [7].

---

(1) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد:268/1.

(2) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد ط العلمية 1/ 27.

(3) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد ط العلمية 1/ 40.

(4) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد ط العلمية 1/ 195.

(5) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد ط العلمية 2/ 467.

(6) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد ط العلمية 6/ 254-257.

(7) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد ط العلمية 6/ 157.

15- إنَّ المتقين ما سوى الله في جنات المعارف، وعيون العلوم والأسرار. قال القشيري: في عاجلهم في جنة الوصول، وفي آجلهم في جنة الفضل، فغداً نجاة ودرجات، واليوم قربات ومناجاة[1].

ثالثا: نماذج من شبهات المستشرقين والرد عليها من خلال تفسير البحر المديد:

1- زعمهم أن محمدا ﷺ قد أخذ القرآن الكريم عن اليهود والنصارى[2]، وهذا الزعم مرفوض وَقالُوا أَساطِيرُ الْأَوَّلِينَ أي: هو أحاديث المتقدمين، وما سطروه من خرافاتهم كرُستم وغيره. جمع أسطار، أو: أسطورة، اكْتَتَبَهَا كتبها لنفسه، أو: استكتبتها فكُتبت له، فَهِيَ تُمْلى عَلَيْهِ أي: تُلقى عليه من كتابه بُكْرَةً: أول النهار وَأَصِيلًا آخره، فيحفظ ما يتلى عليه ثم يتلوه علينا. انظر هذه الجرأة العظيمة، قاتلهم الله، أنَّى يؤفكون؟ وأن الانقياد والإذعان، ظاهراً وباطناً، لأحكام القهرية والتكليفية، فمن لا انقياد له لا دين له كاملاً وما يصدر نطقه بالقرآن أو غيره عن هواه ورأيه أصلاً، إنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ من الله تعالى يُوحى إليه، وهي صفة مؤكدة وأن القرآن: لما اشتمل على علم الغيوب، التي يستحيل عادة أن يعلمها محمد ﷺ من غير تعلم إلهي، دلَّ على أنه من عند علام الغيوب، أي: ليس ذلك مما يُفْتَرَى ويختلق، بإعانة قوم، وكتابة آخرين من الأحاديث والأساطير المتقدمة، بل هو أمر سماوي، أنزله الذي لا يعزب عن علمه شيء، أودع فيه فنون الحِكَم والأحكام، على وجه بديع، لا تحوم حوله الأفهام، حيث أعجزكم قاطبة بفصاحته وبلاغته، وأخبركم بأمور مغيبات، وأسرار مكنونات، لا يهتدي إليها ولا يوقف عليها إلا بتوقيف العليم الخبير، ثم جعلتموه إفكاً مفترى، واستوجبتم بذلك أن يصبَّ عليكم العذاب صباً، لولا حِلمه ورحمته، إِنَّهُ كانَ غَفُوراً رَحِيماً فأمهلكم، ولم يعاجلكم بالعقوبة[3]

2- أن من مصادر القرآن الكريم الشعر الجاهلي. فقد توافقت بعض الآيات القرآنية مع مقاطع من شعر أمية بن أبي الصلت وامرئ القيس مما دل في زعمهم أن القرآن الكريم قد اقتبس من قصائد الشعراء الجاهليين كالمعلقات[5]، وهذا ما تمَّ بطلانه بقول الحق جلّ جلاله: ﴿**فلا أُقسم**﴾ أي: أُقسم، على أن " لا " مزيدة للتأكيد، كقوله: ﴿**فَلاَ وَرَبِكَ**﴾ [النساء: 65] أي: احلف ﴿**بما تُبصرون**﴾ في عالم الشهادة، ﴿**وما لا تُبصرون**﴾ مما هو في عالم الغيب، أو بما تُبصرون من الأرض والسماء، والأجسام والأجرام، وما لا تُبصرون من الملائكة والأرواح، أو: ما تُبصرون من النعم الظاهرة، وما لا تُبصرون من النِعَم الباطنة. والتحقيق: أنه أقسم بالكل ﴿**إنه**﴾ أي: القرآن ﴿**لقولُ رسولٍ كريم**﴾[4] ﴿**وما هو بقولِ شاعرٍ**﴾ كما تزعمون تارة، ﴿**قليلاً ما تؤمنون**﴾ أي: إيماناً قليلاً تؤمنون، ﴿**ولا بقول كاهنٍ**﴾ كما تزعمون

---

(1) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد ط العلمية 7/ 296.

(2) ينظر: كتاب مصادر الإسلام لتسدال ص 6 وما بعدها ، ومقدمة القرآن لريتشارد بل ص 9 ، وكتاب مدخل القرآن للأستاذ دراز ص 129.

(3) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد 1/ 334 ، 4/ 78، 5/ 500.

(4) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد 7/ 130.

ذلك تارة أخرى، والكاهن هو الذي يُخبر عن بعض المضمرات، فيُصيب بعضها ويخطئ أكثرها، ويزعم أنَّ الجن تُخبره بذلك، ويدخل فيه: مَن يُخبر عن المغيبات من جهة النجوم أو الحساب. ﴿**قليلاً ما تذكّرون**﴾، والقلة في معنى العدم، يقال: هذه أرض قلما تُنبت؛ أي: لا تنبت أصلاً، والمعنى: لا تؤمنون ولا تذكرون ألبتّة[1] فلو اتفقوا عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ المنعوت بما لا تدركه العقول من النعوت الجليلة في البلاغة، وحسن النظم، وكمال المعنى، لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ أبدًا لما تضمنه من العلوم الإلهية، والبراهين الواضحة، والمعاني العجيبة، التي لم يكن لأحد بها علم، ثم جاءت فيه على الكمال، ولذلك عجزوا عن معارضته. وقال أكثر الناس: إنما عجزوا عنه لفصاحته، وبراعته، وحسن نظمه. ووجوه إعجازه كثيرة. وإنما خص الثقلين بالذكر لأن المنكر كونه من عند الله منهما، لا لأنَّ غيرهما قادر على المعارضة. وإنما أظهر في محل الإضمار، ولم يقل: لا يأتون به لئلا يتوهم أن له مثلاً معينًا، وإيذانًا بأن المراد نفي الإتيان بمثَلٍ مَّا، أي: لا يأتون بكلام مماثل له فيما ذكر من الصفات البديعة، وفيهم العرب العاربة، أرباب البراعة والبيان. فلا يقدرون على الإتيان بمثله وَلَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً أي: ولو تظاهروا وتعاونوا على الإتيان بمثله ما قدروا. وهو عطف على مقدّر، أي: لا يأتون بمثله لو لم يكن بعضهم ظهيرًا لبعض، ولو كان.. الخ. ومحله النصب على الحالية، أي: لا يأتون بمثله على كل حال مفروض، ولو على هذه الحالة. فالله سبحانه قد جعل هذا القرآن معجزة نبيه -عليه الصلاة والسلام- التي يمتنع على أحد من خلقه تقليده أو الإتيان بمثله أو بمثل جزء منه وقد استعمل القرآن ضدهم كل أنواع التحدي ، من إغراء واستفزاز وغير ذلك ؛ ليبذلوا ما شاءوا من محاولات وليبذلوا قصارى جهدهم ولكنهم عجزوا فبانت قدرته سبحانه وبان عجز المخلوقين وظهر أن القرآن كلامه وحده دون سواه لا كما يزعم بعض هؤلاء المستشرقين الذين يعتبرونه كلام بشر سواء جعلوه من صنع محمد نفسه -عليه الصلاة والسلام- أو من كلام سواه وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً بَين أحكامه وآياته، من تَفَاوتِ اللفظ وتناقض المعنى، وكَون بعضه فصيحًا، وبعضه ركيكًا، وبعضه تصعب معارضته وبعضه تسهل، وبعضه توافق أخباره المستقبلة للواقع، وبعضه لا يوافق، وبعضه يوافق العقل، وبعضه لا يوافقه، على ما دلّ عليه الاستقراء من أن كلام البشر، إذا طال، قطعًا يوجد فيه شيء من الخلل والتناقض[2]

3- أنكر «تسدال» أن تكون الكتب المقدسة بشرت بنبوة محمد -ﷺ- وصرف التبشير لعيسى -عليه السلام- وزعم أن العرب أخطأت في فهم معنى كلمة فارقليط حيث توهموا أنها بمعنى «أحمد» ولكن معناها الحقيقى معز [1] وهذا مرفوض لقوله تعالى: ﴿**وإذ قال عيسى ابنُ مريم يا بني إسرائيلَ**﴾، لم يقل: يا قوم، كما قال موسى، لأنه لا نسب له فيهم من جهة الأب، حتى يكونوا مِن قومه: ﴿**إني رسولُ الله إليكم**﴾، كان رسولاً لهم ولِمَن دخل

---

(1) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد 7/ 131.

(2) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد1/ 535، 3/ 231.

معهم، كالنصارى، ﴿**مُصَدِّقًا لما بين يديَّ مِن التوراة**﴾، وهو من إحدى الدواعي إلى تصديقهم إياه، ﴿**ومُبشِّرًا برسولٍ يأتي من بعدي**﴾، وهو من الدواعي أيضاً إلى تصديقه؛ لأنَّ بشارته به عليه السلام واقعة في التوراة، أي: أُرسلت إليكم في حال تصديقي للتوراة، وفي حال بشارتي برسول يأتي من بعدي، يعني: أنَّ ديني التصديق بكتب الله وأنبيائه، مَن تقدّم ومَن تأخّر، وهذا الرسول ﴿**اسمُه أحمدُ**﴾ وهو محمد ﷺ فكل نبيٍّ بشّر قومَه بنبيِّنا ﷺ، وأفرد اللهُ عيسى بالذِّكْرِ في هذا الموضع لأنه آخِرُ نبيٍّ قبل نبيِّنا ﷺ، فبيّن أنّ البشارة به عَمَّتْ جميعَ الأنبياء واحداً بعد واحدٍ حتى انتهى إلى عيسى عليه السلام[1].

4- زعموا أن القرآن نقص منه بعض السور مستدلين على ذلك بكتابة بعض الصحابة كأبي بن كعب بعض السور ولم تكتب في القرآن الحالي ويقصدون بذلك سورتي الخلع والحفد كما يحلو لهم تسميتهما وهو ما يطلق عليه عندنا دعاء القنوت: «اللهم إنا نستعينك ونستهديك ونستغفرك ونتوب إليك ..» [1] وهذا مستحيل لوجود قوم أقامهم لحفظ كتابه رسماً وتلاوة وتفهماً وهم القرّاء والمفسرون، بسبب أمر الله تعالى لهم أن يحفظوا كتابه من التضييع والتحريف. وَكانُوا عَلَيْهِ شُهَداءَ أي: رقباء، فلا يتركون من يُغيرها أو يحرفها، ولما طال العهد عليهم حرفوا وغيروا، بخلاف كتابنا، حيث تولى حفظه الحق ربنا، فلا يزال محفوظًا لفظًا ومعنى إلى قيام الساعة، فللّه الحمد وأن الأدلة تعاضدت على صحته، فلا ينبغي لأحد أن يمتري فيه وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ آيات القرآن، بلغت الغاية في التمام والكمال، صِدْقاً وَعَدْلًا أي: من جهة الصدق والعدل، صدقًا في الأخبار والمواعيد، وعدلاً في الأقضية والأحكام، فلا أصدَق منها فيما أخبرت، ولا أعدل منها فيما حكمت، لا مُبَدِّلَ لِكَلِماتِهِ أي: لا أحد يقدر أن يبدل منها شيئًا بما هو أصدق وأعدل، ولا أن يحرف شيئًا منها، كما فُعل بالتوراة، فهو ضمان من الحق لحفظ القرآن، كما قال: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ**﴾ أي: القرآن، وأكده بـ "إنَّا" وضمير الفصل، وحفظه بعد نزوله، كما قال: وَإِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ من التحريف، والزيادة والنقص، بأن جعلناه معجزاً، مبايناً لكلام البشر، لا يخفى تغيير نظمه على أهل اللسان[2].

الخاتمة

- الإمام ابن عجيبة من أعلام الإسلام، رفد المكتبة الإسلامية بعلمه الغزير، من خلال كتابه البحر المديد.
- له تصانيف كثيرة، تدل على سعة علمه، وعلو كعبه.
- الإمام ابن عجيبة فقيه مالكي أخذ العلم عن مشايخ كبار وتتلمذ على يديه أشخاص كثيرون.
- ثناء العلماء على ابن عجيبة يدل على مكانته المرموقة ومنزلته العالية في الأوساط

---

(1) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد 7/ 36.

(2) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد 1/ 182، 2/ 43، 2/ 161، 3/ 79.

العلمية.

- كان الإمام ابن عجيبة على طريقة السلف في التفويض بمسائل العقيدة، مع طرح المفهوم الإشاري العميق لمفهوم الآية.
- التصوف هو السلوك التطبيقي لتعاليم الإسلام، وترجمة عملية للقرآن الكريم والسنة النبوية.
- يعتمد التصوف على السيرة الحسنة والسريرة الصافية من خلال التعامل الصحيح وفق الشريعة الإسلامية.
- يتضمن التصوف مكارم الأخلاق وفضائلها ومنازل الإحسان ومدارجها.
- يُنشئ التصوف في النفوس اليقين وتعزز الإيمان بالله رب العالمين.
- أوضح الإمام ابن عجيبة مبادئ التصوف وأولها العلم، وأن يعمل بهذا العلم لأنه موهبة من الله عزَّ وجلَّ.
- للإمام ابن عجيبة موارد في التصوف الإسلامي تلقاها عن مشايخ كبار.
- يستند الإمام ابن عجيبة إلى من سبقه في هذا العلم كأمثال الغزالي والبسطامي وغيرهم.
- غالبا ما تشير أقواله إلى تقوى الله في السر والعلن، والمراقبة ومتابعة مقام الإحسان.
- التركيز على اتباع السنة في الأقوال والأفعال والأحوال.
- الدعوة إلى الإعراض عن الخلق، والتوجه إلى الحق بالكلية.
- التأكيد على الرضا بما قسم الله تعالى، والقناعة بما هو متوفر من غير طمع يقود إلى الضلال ولا جشع يوقع في محذور.
- ترك الإمام ابن عجيبة تراثا كبيرا جديرا بالقبول والدراسة.
- الاعتناء بمؤلفات الإمام ابن عجيبة واستخراج الفوائد منها.

وإلى غير ذلك من النتائج التي ذكرت في ثنايا البحث ومن الله التوفيق.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

1. إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، محمد بن محمد بن الحسيني الزبيدي الشهير بمرتضى، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1994م.
2. إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع، عبد السلام بن عبد القادر بن محمد بن عبد القادر ابن الطالب بن محمد -فتحا-ابن سودة (ت: 1400هـ)، تح: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1417هـ-1997م.
3. إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، دار المعرفة – بيروت.
4. أَخْلَاقُ حَمَلَةِ الْقُرْآنِ، لأَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ اللهِ الآجُرِّيِّ الْبَغْدَادِيِّ (ت: 360 هـ)، تَحْ وَتَعْ: أَبُو مُحَمَّدٍ أَحْمَدُ شِحَاتَه الأَلْفِيُّ السَّكَنْدَرِيُّ، دُارُ الصَّفَا والْمَرْوَةِ بِالإِسْكَنْدَرِيَّةِ، ط1، 1426هـ /2005م.
5. إرشاد ذوي العقول إلى ابراء الصوفية من الاتحاد والحلول، عشر رسائل تراثية نادرة لمجموعة من المؤلفين، تحقيق: الشيخ أحمد فريد المزيدي، دار الذكر، القاهرة- مصر، ط1، 1427-2007.
6. أساس البلاغة، محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري (ت: 538هـ) تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط1، 1998م.

7. الأساس في التفسير، سعيد حوّى (ت 1409 هـ)، دار السلام – القاهرة، ط6، 1424 هـ.
8. الأساس في السنة وفقهها - العقائد الإسلامية، سعيد حوّى (ت 1409 هـ)، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط2، 1412هـ- 1992م.
9. الأسماء والصفات نقلا وعقلا، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (ت: 1393هـ)، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة: السنة الخامسة، العدد الرابع، ربيع ثاني 1393هـ، مايو 1973م.
10. أصول الدين، جمال الدين أحمد بن محمد بن محمود بن سعيد الغزنوي، تح: عمر وفيق الداعوق، دار البشائر الإسلامية – بيروت، ط1 ، 1998.
11. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي(ت: 1393هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت 1995م.
12. الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، (ت: 1396هـ)، دار العلم للملايين، ط15- أيار / مايو 2002م.
13. ابن باجة الاندلسي الفيلسوف الخلاق، كامل محمد عويضة، دار الكتب العلمية، لبنان – بيروت.
14. الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 2004م.
15. الإمام الجنيد سيد الطائفتين" قدس الله سره، الشيخ احمد فريد المزيدي ، تح: الشيخ احمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت.
16. الانتصار لطريق الصوفية، للمحدث محمد الزمزمي بن محمد الصديق الغماري، مكتبة التراث.
17. الانتصار للأولياء الأخيار، يوسف ابن الملا عبد الجليل/الخضري الموصلي، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.
18. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، عبد الله بن عمر البيضاوي (ت: 685هـ)، تح: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط1، 1418هـ.
19. الأنوار الدررية الباهرة في ذرية سيدتنا فاطمة الزهراء الطاهرة، عبد السلام العمراني الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.
20. أنيس الخائفين وسمير العاكفين في شرح شطرنج العارفين، محمد بن احمد التلمساني(1381هـ)، تح: عاصم ابراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت.
21. إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني الشافعي الحموي (ت: 733هـ)، تح: وهبي سليمان غاوجي، دار السلام للطباعة والنشر – مصر، ط1، 1410هـ-1990م.
22. إيقاظ الهمم في شرح الحكم العطائية، ابن عجيبة ، تح: د. عاصم ابراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، طبعة جديدة ومنقحة.
23. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري الفاسي الصوفي (ت: 1224هـ)، تح: أحمد عبدالله القرشي رسلان، د. حسن عباس زكي – القاهرة، 1419 هـ.
24. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت:1250هـ)، دار المعرفة – بيروت، د. ت.
25. بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية، محمد بن محمد بن مصطفى الخادمى الحنفي (ت: 1156هـ)، مطبعة الحلبي.
26. بستان الواعظين ورياض السامعين، لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن

محمد بن علي بن عبيد الله البغدادي المعروف بابن الجوزى، تح : أيمن البحيري، دار النشر / مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت – لبنان، ط2، 1998م.
27. تبسيط العقائد الإسلامية، دار الندوة الجديدة، حسن محمد أيوب (ت: 1429هـ)، بيروت – لبنان، ط5، 1983م.
28. التبصرة لابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي(ت: 597هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط1، /1986م.
29. تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري.
30. تحفة المريد، براهيم بن محمد ابن احمد المصري الشافعي الباجوري ، تح: عبد الله احمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.
31. الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1417.
32. تسبيح الله ذاته العلية في آيات كتابه السنية، حافظ، عماد بن زهير، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة: العدد 119- 35 - 1423هـ/2003م.
33. التصوف الاسلامي أدواره واعلامه حتى نهاية القرن الخامس الهجري، أ.م. د فيصل ربيع الساعدي، مجلة كلية التربية/ بابل: ص4 وما بعدها.
34. التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد بن أبي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي الحنفي (ت: 380هـ) ، دار الكتب العلمية – بيروت.
35. التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تح : إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي – بيروت، ط1، 1405هـ.
36. تفسير البحر المحيط، أبي حيان محمد بن يوسف الشهير الأندلسي، تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علي محمد معوض، شارك في التحقيق: د. زكريا عبد المجيد النوقي، ود. أحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلمية- لبنان/ بيروت، ط1، 1422هـ- 2001 م.
37. تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الخازن، دار الفكر- بيروت- لبنان، 1979م.
38. تفسير السلمي وهو حقائق التفسير، أبو عبد الرحمن السلمي محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد بن سالم النيسابوري، (ت: 412هـ)، تح: سيد عمران، دار الكتب العلمية لبنان- بيروت، 1421هـ - 2001م.
39. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة الحسيني، القلموني (ت: 1354هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
40. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: 774هـ)، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ - 1999م.
41. تفسير القرآن، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (ت: 489هـ)، تح: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض – السعودية، ط1، 1997م.
42. تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماوردي الماتريدي (ت: 333هـ)، تح: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط1، 1426 هـ-2005م.
43. تفسير النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، تح الشيخ: مروان محمد الشعار، دار النفائس . بيروت 2005.
44. التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع،

الفجالة – القاهرة، ط1: 197/7؛ المنتخب في تفسير القرآن الكريم، لجنة من علماء الأزهر، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية- مصر، طبع مؤسسة الأهرام، ط18، 1416 هـ-1995م.

45. تفسير بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم الفقيه الحنفي السمرقندي، تح: د. محمود مطرجي دار الفكر – بيروت.

46. تفسير روح البيان، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي (ت: 1127هـ)، دار إحياء التراث العربي.

47. تفسير سورة الفاتحة، الشيخ أبي العباس أحمد بن محمد ابن عجيبة الحسني (ت1234هـ)، ضبطه د. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية- بيروت، ص6؛ الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية.

48. تفسير مقاتل بن سليمان، مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخى (ت: 150هـ)، تح: عبد الله محمود، دار إحياء التراث بيروت، ط1، 1423 هـ.

49. التمهيد، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تح: رتشرد يوسف مكارثي، جامعة الحكمة ببغداد - المكتبة الشرقية بيروت،1957م.

50. تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور(ت: 370هـ)، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط1، 2001م.

51. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي (ت: 1376هـ)، مؤسسة الرسالة، ط1 2000م.

52. جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري (ت: 310هـ)، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م.

53. الجامع الصحيح المختصر (صحيح البخاري)، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة – بيروت، ط3، 1407 – 1987، تح: د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة- جامعة دمشق.

54. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي، تح: شعيب الأرناؤوط - إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط7، 2001م.

55. الجامع الكبير- سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت: 279هـ)، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، سنة النشر: 1998م.

56. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله -ﷺ- وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تخ: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، 1422هـ.

57. الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت: 671هـ)، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية– القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م.

58. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي القرطبي(ت:671هـ)، تح: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1423 هـ/ 2003م .

59. الجموع البهية للعقيدة السلفية التي ذكرها العلامة الشِّنقيطي في تفسيره أضواء البيان، أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف المنياوي، مكتبة ابن عباس، مصر، ط1، 1426 هـ - 2005م.

60. حاشية الدسوقي على أم البراهين، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت: 1230 هـ)، على شرح

الإمام محمد بن يوسف السنوسي لأم البراهين، مطبعة عيسى بابي الحلبي.
61. حاشية الصاوي على جوهرة التوحيد في علم الكلام للشيخ أبي الأمداد اللقاني، الصاوي.
62. حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية، الشيخ أحمد الصاوي (ت:1241هـ)، مطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده، القاهرة- مصر، ط3 .
63. حاشية الكرواني على شرح التفتازاني للعقائد النسفية، الملا إلياس الكوراني (ت:1138هـ)، تح: بشير برمان، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.
64. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق الأصبهاني، دار السعادة - مصر، 1974م.
65. دراسات في التصوف والفلسفة الإسلامية، صالح الشوبكي الرقب محمود، قسم العقيدة- كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية- غزة، ط1، 2006م
66. دستور العلماء=جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (ت: ق 12هـ)، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت، ط1، 1421هـ- 2000م.
67. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (ت: 808هـ)، تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1408 هـ/1988م.
68. راحة الأرواح، السيد محمد أبي الهدى الصيادي الرفاعي (ت:1328هـ)، دار الكتب العلمية- بيروت.
69. الرسالة القشيرية، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت: 465هـ)، تح: عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة.
70. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (ت: 1270هـ)، تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1415 هـ.
71. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل محمود الألوسي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
72. الزهد الكبير، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي (ت: 458هـ)، تح: عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية- بيروت، ط3، 1996.
73. الزهد والرقائق لابن المبارك، أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي، التركي ثم المرْوزي، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية – بيروت.
74. الزهد، هناد بن السري الكوفي، تح: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، ط1، 1406.
75. السر في أنفاس الصوفية، الإمام أبو القاسم الجنيد البغدادي (ت: 297هـ)، تح: د. مجدي محمد ابراهيم، دار كتاب – ناشرون، بيروت – لبنان.
76. السراج المنير شرح الجامع الصغير في حديث البشير النذير، الشيخ علي بن الشيخ أحمد بن الشيخ نور الدين بن محمد بن الشيخ إبراهيم الشهير بالعزيزي.
77. السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت: 977هـ)، مطبعة بولاق (الأميرية) – القاهرة، 1285هـ
78. سنن أبي داود السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي، دار الفكر، تح: محمد محيي الدين ، كتاب الادب، باب التسبيح عند النوم.
79. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم مخلوف (ت: 1360هـ)، علق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان ط1، 1424 هـ/2003م.

80. شرح العقائد النسفية، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله الشافعي التفتازاني (ت: 793 هـ)،، تح: د. أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة ، ط1، 1987م.
81. شرح العقيدة الطحاوية، أبي العز صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد ابن الحنفي الأذرعي(ت: 792هـ)، تح: أحمد شاكر، وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط1، 1418 هـ
82. شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت: 791هـ)، دار المعارف النعمانية، باكستان، 1981م.
83. شرح صحيح البخاري لابن بطال، ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك(ت: 449هـ)، تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، ط2، 1423هـ - 2003م.
84. الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَري المعروف بابن بَطَّة العكبري (ت: 387هـ).
85. شرحه، أحمد المقري التلمساني، عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، محمد عليش، تح: عبد الله محمد الصديق الغماري.
86. صريح العبارة وباهر الإشارة في جرد معاني البحر المديد الغزير، عبد السلام العمراني الخالدي، الكتب العلمية، بيروت – لبنان.
87. الصفات الإلهية في الكتاب والسنة، د. محمد أمان الجامي، الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة.
88. صفحات مكثفة من تأريخ التصوف الاسلامي، د. كامل مصطفى الشيبي، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 1418هـ، 1997.
89. الصور النورانية في العلوم السريانية، وفا الكبير الشيخ محمد بن محمد، تح: احمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.
90. طبقات الشاذلية الكبرى، ابو علي الحسن بن محمد بن قاسم الكوهن الفاسي (1347هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت.
91. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، (ت: 771هـ)، تح: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ
92. طريق الهداية-مبادئ ومقدمات علم التوحيد عند أهل السنة والجماعة" د. محمد يسري.
93. الطريقة الشاذلية وأعلامها، محمد أحمد درنيقه، المؤسسة الحديثة للكتاب.
94. عدة المريد الصادق، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي، المعروف بـ زروق (ت: 899هـ)، تح: الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، دار ابن حزم، ط1، 1427هـ/2006 م.
95. العرش وما روي فيه، أبو جعفر محمد بن عثمان العبسي ابن أبي شيبة، تح: محمد بن حمد الحمود، مكتبة المعلا – الكويت، ط1، 1406هـ.
96. العقيدة النظامية في الأركان الاسلامية، أبو المعالي عبد الملك، الجويني، تح: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الازهرية للتراث، مصر- القاهرة.
97. العقيدة النظامية لأبي المعالي الجويني ت.478هـ، تح: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الازهرية للتراث، مصر- القاهرة، 1992م.
98. العقيدة رواية أبي بكر الخلال، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: 241هـ)، تح: عبد العزيز عز الدين السيروان، دار قتيبة – دمشق، ط1، 1408.
99. عوارف المعارف، للإمام شهاب الدين عمر السهروردي (ت: 632هـ)، دار الكتب العلمية، 1999.
100. غاية المرام في علم الكلام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي

الثعلبي(ت: 631هـ)، تح: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة.
101.فتاوى ورسائل سماحة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، عبد الرزاق عفيفي، (ت: 1415هـ)، قسم العقيدة.
102.فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي أبو الفضل ابن حجر، العسقلاني الشافعي، دار المعرفة- بيروت، 1379، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب.
103.فتحُ البيان في مقاصد القرآن، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي (ت: 1307هـ)، عني بطبعهِ وقدّم له وراجعه: خادم العلم عَبد الله بن إبراهيم الأنصَاري، المكتبة العصريَّة للطبَاعة والنّشْر، صَيدَا – بَيروت، 1412 هـ - 1992م.
104.فتح الرحمن في بيان هجر القرآن، أبو أنس محمد بن فتحي آل عبد العزيز، أبو عبد الرحمن محمود بن محمد الملاح، دار ابن خزيمة النشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط1، 1431 هـ- 2010 م.
105.فتوح الغيب، سيدنا الشيخ عبد القادر الكيلاني (ت:651هـ)، تح: د. عاصم ابراهيم الكيالي، دار كتاب- ناشرون، بيروت- لبنان.
106.الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، احمد بن محمد بن عجيبة الحسني، تح: عبد الرحمن حسن محمود، دار الفكر، مصر- القاهرة.
107.الفتوحات المكية، محيي الدين ابن عربي، ضبطه وصحّحه: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.
108.الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: 456هـ)، مكتبة الخانجي – القاهرة.
109.فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والشيخات والمسلسلات، محمد عبد الحي بن عبد الكبير ابن محمد الحسني الإدريسي المعروف بعبد الحي الكتاني، (ت:1382هـ)، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط2، 1982.
110.الفهرسة، للإمام أحمد بن عجيبة، تح: د. عبد الحميد صالح حمدان، ط1، سنة 1990، دار الغد العربي.
111.القاموس الصوفي، د. عاصم ابراهيم الكيالي الشاذلي الدرقاوي، كتاب- ناشرون.
112.قواعد العقائد، أبو حامد الغزالي (ت: 505هـ)، تح: موسى محمد علي، عالم الكتب – لبنان، ط2، 1985م.
113.القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، محمد بن صالح (ت:1421هـ)، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط3، 2001م.
114.كبرى اليقينيات الكونية، محمد سعيد رمضان البوطي، دار نسيم الشام.
115.كتاب المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، دار الجيل – بيروت، ط1، 1997، تح: د. عبد الرحمن عميرة.
116.الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود بن عمر الزمخشري، تح: عبد الرزاق المهدي ، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
117.الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت: 1094هـ)، تح: عدنان درويش- محمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت.
118.لإحياء بعد الإنساء في أعقاب طبقة الاشراف الأولى بالحجاز، عبدالفتاح فتحي أبو حسن شكر، بيروت- لبنان.
119.لطائف الإشارات = تفسير القشيري، المؤلف: عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت: 465هـ)،

تح: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب – مصر، ط3.
120.لطائف الإشارات = تفسير القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت: 465هـ)، تح: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب– مصر، ط3.
121.اللمع في تأريخ التصوف الإسلامي، أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي (ت 387هـ)، تح: كامل مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت.
122.لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، أبو العون شمس الدين، محمد بن أحمد بن سالم الحنبلي السفاريني (ت: 1188هـ)، مؤسسة الخافقين ومكتبتها – دمشق، ط2، 1402 هـ-1982م.
123.مجلة الجامعة الإسلامية– المجلد العاشر، العدد الثاني.
124.محاسن التأويل محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (ت: 1332هـ)، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية– بيروت، ط1، 1418 هـ
125.المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت: 542هـ)، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1 ،1422 هـ
126.المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار، تح: يان بترس، دار المشرق – بيروت.
127.مختار الصحاح، أبي بكر زين الدين أبو عبد الله محمد بن عبد القادر الحنفي الرازي(ت: 666هـ)، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية- الدار النموذجية، بيروت–صيدا، ط5، 1420هـ/ 1999م.
128.مختصر تاريخ تطوان، محمد داود، المطبعة المهدية، تطوان، المغرب، 1375 – 1955.
129.مختصر لوامع الأنوار البهية، محمد بن علي بن سلوم، تح: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية- بيروت.
130.مخطوط طبقات أصحاب الدرقاوى، دار الكتب المصرية: ورقة 142.
131.مذهبه وآراءه الصوفية، لأبي العباس المرسي، د. مجدي محمد ابراهيم، كتب ناشرون .
132.المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه النيسابوري المعروف بابن البيع (ت: 405هـ)، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1990/1411.
133.المسلم مجلة العشيرة المحمدية" عدد محرم 1376هـ من بحث: التصوف من الوجهة التاريخية للدكتور أحمد علوش.
134.مسند أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: 241هـ)، تح: السيد أبو المعاطي النوري، عالم الكتب – بيروت، ط1، 1419هـ/ 1998م.
135.المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
136.مشارق الأنوار على صحاح الآثار، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي (ت: 544هـ)، المكتبة العتيقة ودار التراث.
137.مشرع الخصوص الى معاني النصوص، الشيخ علاء الدين علي بن أحمد المهائمي(ت:835هـ)، تح: الشيخ أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت.
138.مصباح الأرواح في أصول الدين، ناصر الدين البيضاوي، دار البيروتي – دار الرازي – عمّان. ط1.
139.مصطلحات الصوفية في التفسير الإشاري، أبو غزالة الشيخ حازم نايف طاهر، ويليه، أقوال كبار العلماء في التصوف.

140.المصنف في الأحاديث والآثار، لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، تح: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد – الرياض، ط1، 1409هـ

141.المطالب العالية من العلم الإلهيّ، الرازي، تح: الدّكتور أحمد حجازي السّقا، دار الكتاب العربي، ط1، 1987م، بيروت لبنان.

142.معالم أصول الدين، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي (ت: 606هـ)، تح: طه عبد الرؤوف ، دار الكتاب العربي – لبنان.

143.معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت:510هـ)، محيي السنة، تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي –بيروت، ط1، 1420 هـ

144.معانى القرآن للأخفش، أبو الحسن المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري الأخفش (ت: 215هـ)، تح: الدكتورة هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1411هـ-1990م.

145.معجم التاريخ «التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)»: علي الرضا قره بلوط-أحمد طوران قره بلوط، دار العقبة، قيصري – تركيا، ط1 1422 هـ/2001م.

146.معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت: 1424هـ) بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط1،2008 م.

147.معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى- بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت: 163/2؛ التصور والتصديق بأخبار الشيخ سيدى محمد بن الصديق، احمد بن الصديق، مكتبة الخانجى، مصر- القاهرة، 1946.

148.معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، أبي بكر عبد الرحمن بن جلال الدين السيوطي، (ت: 911هـ)، تح: أ. د محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب - القاهرة - مصر، ط1، 1424هـ - 2004 م.

149.معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م: 115/6.

150.مفاتيح الغيب: التفسير الكبير، محمد بن عمر الرازي (ت: 606هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط3، 1420هـ

151.مقالة رائعة للأستاذ علي عيد بعنوان: (أبو العباس أحمد بن محمد «ابن عجيبة» والبحر المديد في تفسير القرآن المجيد)، الموقع:
https://www.albayan.ae/sports/2005-10-22-1.109775.

152.مقدمات المراشد إلى علم العقائد في دفع شبهات المبطلين والملحدين، لأبي خمير السبتي(614هـ)، مكتبة الثقافة الدينية.

153.مقدمة تفسير ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، مج1.

154.المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، الغزالي، تح: بسام عبد الوهاب الجابي، قبرص، ط1، 1987م.

155.الملل والنحل، أبي بكر محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، تح: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة - بيروت، 1404.

156.المنتخب من كتاب الزهد والرقائق، أحمد بن علي البغدادي الخطيب(ت: 462 هـ)، دار البشائر الإسلامية، 2000م، بيروت.

157.المنح والمواهب الإلهية التي خص الله بها خير البرية ﷺ، الاستاذ عبد السلام العمراني الخالدي، دار الكتب العلمية.

158.المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، يحي بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392م.

159.منهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله، خالد عبد اللطيف بن محمد نور، مكتبة الغرباء الأثرية، ط1، 1995م.
160.منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت: 1393ه)، الدار السلفية، الكويت، ط4، 1984م.
161.المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تح: د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل – بيروت، ط1، 1997.
162.الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مانع بن حماد الجهنى، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ط4، 1420ه، الرياض.
163.الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة «من القرن الأول إلى المعاصرين مع دراسة لعقائدهم وشيء من طرائفهم»، جمع وإعداد: وليد بن أحمد الحسين الزبيري، إياد بن عبد اللطيف القيسي، مصطفى بن قحطان الحبيب، بشير بن جواد القيسي، عماد بن محمد البغدادي، مجلة الحكمة، مانشستر– بريطانيا، ط1، 1424 هـ - 2003 م.
164.نتائج الأفكار القدسية في شرح الرسالة القشيرية في بيان معاني الرسالة القشيرية، شيخ الاسلام زكريا بن محمد الانصاري (ت926ه)، تح: عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت.
165.نحو القلوب الصغير، الإمام عبد الكريم القشيري، تح: د. احمد عليم الدين الجندي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008.
166.نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم-ﷺ، عدد من المختصين بإشراف الشيخ/ صالح بن عبد الله بن حميد إمام وخطيب الحرم المكي، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، ط4.
167.نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الاسلام، ابن جلوي سارة بنت عبد المحسن بن عبد الله آل سعود، دار المنارة، جدة- السعودية، ط1، 1991م.
168.نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن البقاعي(ت: 885ه)، دار الكتب العلمية- بيروت1995م.
169.الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (ت: 437ه)، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، تح: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي- جامعة الشارقة، بإشراف أ. د: الشاهد البوشيخي، مجموعة بحوث الكتاب والسنة- كلية الشريعة والدراسات الإسلامية- جامعة الشارقة، ط1، 1429 هـ - 2008 م.
170.الوسيط في تفسير القرآن المجيد، لأبي الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي النيسابوري الشافعي (ت: 468ه)، تح وتع: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس، قدمه وقرظه: الأستاذ الدكتور عبد الحي الفرماوي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1415 هـ- 1994م.
171.وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تح: إحسان عباس، دار صادر – بيروت.
172.اليواقيت الثمينة في أعيان مذهب عالم المدينة، محمد البشير ظافر الأزهري، مطبعة الملاجئ العباسية، مصر- القاهرة، 1324ه.

أنيماري شيمل والشيخ الأكبر

بقلم
د. معمر قول
معهد العلوم الإسلامية – جامعة الوادي - الجزائر
maamar-koul@univ-eloued.dz

مقدمة

تُعتبر السيدة أنيماري شيمل عميدة الدراسات الاستشراقية الألمانية من الوجوه البارزة التي أثرت الدراسات الصوفية الإسلامية بكتاباتها التي شكلت بوابة معرفية نورانية تعرّف الغرب من خلالها على أنوار الإسلام، ولا غرابة أن نجد من بين أعمال هاته السيدة كتابها (وأن محمدا رسول الله) الذي يشكل الشطر الثاني من شهادة الإسلام حيث مكثت في كتابته ما يقرب من 40 سنة وظفت فيه خبرتها المتراكمة ولغاتها المتعددة وزياراتها ورحلاتها إلى بلاد الإسلام من طنجة إلى جاكرتا ورافعت من خلاله عن نبي الإسلام واصفة إياه في سيرتها الذاتية ب(عندليب روضة الخلود). ومتخذة من الأثر المشهور (الناس نيام فإذا ما ماتوا انتبهوا) مفتاحا للدخول إلى أنوار الإسلام والتعرّف على عظمة رسالة سيدنا محمد ﷺ.

وقد كانت رحلة بحثها داخل الإسلام مفتاحا قادها إلى الاهتمام بالتراث الصوفي من خلال بوابة جلال الدين الرومي وكتابه المثنوي ثم من خلال أعمال شاعر الإسلام محمد إقبال وهو ما أسهم بشكل أكبر في تعرّفها على التراث الصوفي الإسلامي والإسهام فيه تأليفا ومدارسة بكلية الإلهيات بأنقرة ومن تجليات هذا الاهتمام تلك الدراسات الأكاديمية العميقة في التصوف ومن أبرزها: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف –الشمس المنتصرة وهو كتابها عن مولانا جلال الدين الرومي –وكتابها روحي أنثى.

وباستقراء المادة المعرفية في هذه المؤلفات يتجلى اهتمامها بأعلام متصوفة بلاد فارس والعجم وهو اهتمام غذاه رحلاتها في هاته المنطقة وإقامتها في تركيا، رغم زيارتها إلى بعض بلدان المغرب الإسلامي (مصر –السودان-تونس-الجزائر) حيث ألقت محاضرة بمسجد سيدي عقبة حول دور التصوف لتكريس التفاهم بين الأديان.

إشكالية الدراسة:

على ضوء ما سبق نطرح تساؤلا مركزيا يشكل إشكالية هاته المداخلة يتمثّل فيما يلي:

ما مدى حضور الشيخ الأكبر- باعتباره هرم متصوفة الغرب الإسلامي- في كتابات السيدة أنيماري شيمل؟ وما هي أبرز القضايا الصوفية التي أثارتها السيدة شيمل على ضوء

فكر الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي ؟.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الورقة البحثية إلى استلهام قراءة المستشرقة أنيماري شيمل لفكر محي الدين بن عربي وكذا الوقوف على أبرز القضايا التي أثارتها حول ابن عربي، وبيان دور هاته القضايا في نقل صورة الإسلام الصحيحة إلى الغرب.

المنهج المستخدم:

مما يتناغم مع طبيعة هاته الدراسة استخدام المنهج الوصفي الاستقرائي التحليلي وذلك من خلال عرض آراء السيدة شيمل حول فكر ابن عربي من خلال مؤلفاتها التي خصصت جزء منها لابن عربي ومحاولة تحليلها قدر المستطاع بالرجوع إلى بعض مؤلفات الشيخ الأكبر والدراسات المتخصصة التي كتبت حوله.

هيكل البحث وخطته:

جاء هيكل البحث متكونا من مقدمة ومحورين وخاتمة ويمكن بيانها كالآتي:

مقدمة

1.أنيماري شيمل نبذة عن حياتها ومؤلفاتها

1.1.أنيماري شيمل والتصوف بوابة نحو الإسلام

2.1.آثارها ووفاتها :

2. أنيماري شيمل والشيخ الأكبر

2. 1.ابن عربي في السياق الزمني والمناخ المعرفي والسياسي

2. 2.أسباب حضور فكر ابن عربي في الغرب

2. 3. فكرة التسامح عند ابن عربي من خلال ديوانه

2. 4. ابن عربي والمرأة

خاتمة: جاءت متضمنة لأهم نتائج الدراسة

1.أنيماري شيمل نبذة عن حياتها ومؤلفاتها

1.1.أنيماري شيمل والتصوف بوابة نحو الإسلام

في كتابها حياتي الغرب الشرقية سجلت السيدة شيمل محطات حياتها، فقد ولدت أنيماري شيمل بمدينة إيرفورت وسط ألمانيا في السابع من أفريل سنة 1922. في ظل عائلة دينية بروتستانتية، وقد وفّرت لها البيئة الأسرية مناخا أسهم في صقل مواهبها لاسيما توجهها للعناية بالفن الإسلامي، فقد كان والدها أستاذا لفنّ الخط وقد كان كل ما يخطّه جميلا، كما كان والدها قارئا نهما تحوي غرفته على أعمال الكلاسيكيين الألمان وعدد كبير من الترجمات عن الأدب الألماني وكتب في الشعر والرواية وكتب في الكون، وغيرها وهو ما

صقل موهبة شيمل.[1]

إن الذائقة الفنية الجمالية كانت ميزة وموهبة للسيدة شيمل، بل حتى في السنوات الأولى من مراحل تعليمها كانت تقرأ الأساليب المعمارية في الهندسة والبناء، وتم قبولها في سن العاشرة في مدرسة الفنون والصنائع.[2]، وهذا ما أفرز لديها نزعة للعناية بالجوانب الفنية والجمالية في الحضارة الإسلامية، وهو ما نجد له حضورا في كتابها " الجميل والمقدس" حيث اعتبرت السيدة شيمل الفن والجمال مظهرا من مظاهر الحضارة ومعلما بارزا من معالمها:" ومن المعلوم أن الدراسات الحضارية لأي شعب أو لأية أمة تكاد تنحصر في الجوانب التالية:...النشاط الفني بمختلف جوانبه ونواحيه، والفن بلا ريب مظهر متفوق من مظاهر الحضارة، وهو عنصر له أهميته الكبيرة وقيمته العميمة في تقدير الشعوب والأمم، وبه يُقاس التقدم في المجتمعات الإنسانية."[3]

تمكنت شيمل من تعلم اللغة العربية في سن مبكرة، وكان ذلك في أكتوبر 1937م على يد الصحفي إلينبرج الذي كان مدرسا بجامعة فيينا[4]، حازت على الدكتوراه ببرلين سنة 1941م، عملت كأستاذة في جامعات أنقرة وهارفارد وبون، كان محور اهتمامها حول الشعر الصوفي الإسلامي وخاصة شعر مولانا جلال الدين الرومي وكذلك السير الشعبية الإسلامية في كل من الهند وباكستان وكانت إحدى مؤسسي مجلة فكر وفن التي أسهمت في التقارب الثقافي بين الشرق والغرب.[5]

وقد كان اتصالها المبكر بالشرق عبر بوابة التصوف الإسلامي أين وقفت على عبارة تُنسب للنبي ﷺ، جاء فيها: «الناس نيام فإذا ما ماتوا انتبهوا »[6]، وتعلق شيمل على هذه العبارة المفتاح قائلة:" وقد أصابتني هذه الجملة مثل صاعقة. وبعد عشر سنوات علمت أنها مما يُروى عن النبي محمد وأن متصوفي الإسلام يحبونها بشكل خاص. في هذه اللحظة

---

[1] انظر: الشرق والغرب حياتي الغرب شرقية، أنيماري شيمل، ترجمة: عبد السلام حيدر، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط 01، 2004، ص 21-22 بتصرف.

[2] انظر: الشرق والغرب حياتي الغرب شرقية، ص 24 بتصرف.

[3] الجميل والمقدّس، أنيماري شيمل، ترجمة وتحقيق: عقيل يوسف عيدان، الدار العربية للعلوم، لبنان، ط01، 2008، ص 13-14.

[4] انظر: الشرق والغرب حياتي الغرب شرقية، ص 31 بتصرف.

[5] انظر: مقال شيمل في مجلة فكر وفن "أيام لا تنسى"، المنشور في مجموعة بحوث ومقالات أنيماري شيمل، ص 231.

[6] قال صاحب المغني لم أَجِدهُ مَرْفُوعا، وَإِنَّمَا يعزى إِلَى عَلّي بن أبي طَالب، وعزاه الشعراني في الطبقات لسهل التستري، ولفظه في ترجمته، ومن كلامه: « الناس نيام؛ فإذا ماتوا انتبهوا، وإذا ماتوا ندموا، وإذا ندموا لم تنفعهم ندامتهم». انظر: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، زين الدين العراقي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط01، 2005، ج 01، ص 1358.وانظر أيضا: المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، السخاوي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ط01، 1985، ج 01، ص691. وانظر: كشف الخفاء ومزيل الإلباس، العجلوني الدمشقي، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط01، 2000، ج02، ص378.

بالذات كنت أعرف-ربما بشكل غير محدد-أنّ هذا هو طريقي : كان الشرق هو غايتي، شرق الحكمة الصوفية."[1]

كانت هذه الكلمة المفتاح بوابة للدخول إلى عالم التصوف عبر مولانا جلال الدين الرومي من خلال الترجمة التي قدمها فريدريك رويكرت لأعمال مولانا الرومي، وقد رأت شيمل أن هذه الترجمة لأعمال الرومي جاءت أقرب إلى روح الأصل من كل الترجمات والمحاولات المتأخرة وذلك لأن رويكرت عرف اللغة الفارسية وفهم التصوف الإسلامي، وقد حاولت أن تقدم هذا المترجم للعالم الإسلامي والغرب إلا أن المستمعين لم يستسيغوا أن شاعرا لم ير وجها لوجه عربيا ولا فارسيا ولا هنديا ثم استطاع أن يصوغ روح شعوب أجنبية وأن يعكس صفو حياتهم مثل مرآة.[2]

وقد احتفت السيدة شيمل بذكر سيرة هذا الشاعر المترجم في مجلة فكر وفن[3]، وقد كان من أبرز المحطات في حياتها حيث شكّل لها إرهاصا كبيرا للتعرّف عن قرب على آداب الأمم الإسلامية وهو ما توّج برحلاتها نحو المشرق الإسلامي حيث زارت تركيا سنة 1953م ورشحت لكرسي الأستاذية في تاريخ الأديان بكلية الإلهيات في أنقرة ومكثت مدرسة إلى غاية 1959م لتتوالى زيارتها ورحلاتها ما بين أوروبا وبلاد المغرب العربي ثم إلى الهند وباكستان أين تعرّفت على الفيلسوف محمد إقبال وأسهمت في تقديم هذا الشاعر إلى العالمين الغربي والإسلامي.[4]

2.1.آثارها ووفاتها :

خلفت السيدة العظيمة شيمل إرثا معرفيا ضخما وثريا ينبىء عن اطلاع واسع وتخصص دقيق في التصوف وآداب الأمم الإسلامية، ومن أبرز هاته الدراسات نذكر ما تناولت فيه الشيخ الأكبر دون غيرها، ومنها:

- الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، وقد كان هذا الكتاب وفق ما وضحته المؤلفة في مقدمة كتابها ثمرة طلب تلاميذها في جامعة هارفارد أن تجمع محاضراتها عن التصوف في كتاب، وظهرت الطبعة الأولى منه سنة 1975م عن دار نشر جامعة كارولينا، أما عن دواعي تأليف الكتاب فتبينه شيمل بقولها:" وهذا الكتاب عن تاريخ التصوف يُعنى عناية كبرى بالجانب الفني في التصوف وتعبيراته الغنية في الشعر"[5]

أما عن موضوعه فهو بحث معمق في شعراء التصوف الإسلامي لاسيما في بلاد فارس والهند

[1] الشرق والغرب حياتي الغرب شرقية، ص 25 .

[2] الشرق والغرب حياتي الغرب شرقية، المرجع نفسُه، ص 59 وما بعدها بتصرف.

[3] انظر ما كتبته شيمل عن فريدريك روكرت في مجلة فكر وفن، المنشور في مجموعة بحوث ومقالات أنيماري شيمل، ص 73-224.

[4] الشرق والغرب حياتي الغرب شرقية، مرجع سابق، ص 371 وما بعدها بتصرف.

[5] الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، أنيماري شيمل، ترجمة:محمد إسماعيل السيد+ رضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد، ط01، 2006 ص06.

وباكستان كالحلاج والرومي والعطار وسنائي وغيرهم، مع مقدمة حول مفهوم التصوف وتطوره. وقد خصصت السيدة شيمل مساحة للحديث عن الشيخ الأكبر (موضوع بحثنا).

- الشمس المنتصرة دراسة آثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي، وقد كان هذا الكتاب ثمرة عناية بأعمال الرومي على امتداد أربعين سنة، لا سيما بعد الترجمة التي قام بها فريدريك روكرت لأعمال الرومي ثم تلتها نشرة المستشرق نيكلسون لمثنوي جلال الدين الرومي، ورحلة شيمل بعدها إلى قونية سنة 1952م [1]، وقد قام بترجمة الكتاب إلى العربية الباحث المختص في الشأن المولوي عيسى علي العاكوب الذي قدّم جملة من أعمال مولانا الرومي، وقد تضمنت المقدمة التي كتبها حول الشمس المنتصرة دعوة صريحة للاهتمام بالآداب الإسلامية، ومن جملة ما جاء فيها:" فأنا مستيقن إذا من أن اطلاع العرب على آداب المسلمين الإيرانيين والهنود والباكستانيين والأفغان والأتراك سيجعلهم يرون شيئا آخر أصيلا ورائعا في الوقت نفسه."[2]

- وأن محمدا رسول الله تبجيل النبي في التديّن الإسلامي، وقد كانت دواعي تأليف هذا الكتاب رحلات السيدة شيمل وتنقلاتها بين بلدان العالم الإسلامي وهو ما وفر لها مشاهدة الحضور القوي للجناب الأحمدي في المخيال الجمعي والسلوك اليومي للمسلمين ومدى محبتهم للنبي ﷺ، وهو ما صرّحت به في مقدمة كتابها: "وهذا الكتاب هو الثمرة لاهتمام بشخصية نبي الإسلام تطور على امتداد ما يربو من أربعة عقود، وقد خطر لأول مرّة وتقدم على نحو عميق من خلال مفهوم محمد الصوفي."[3]

والملفت للانتباه في هذا العمل أنه ليس دراسة تاريخية لحياة النبي ﷺ بقدر ما هو تقديم صورة النبي ﷺ باعتباره ممثلا للكمال والجمال والروحانية المترفع عن الماديات والشهوات باعتباره الإنسان الكامل وتقديم جماله الروحي بتعبير السيدة شيمل، وقد ترجم الكتاب إلى العربية بفضل جهود الأستاذ عيسى علي العاكوب، وقد نوّه في مقدمته بالجهد العظيم الذي قامت به المؤلفة في سبيل إخراجه فهو ثمرة عمل دؤوب استمر لأربعين سنة وتطلب رحلات من طنجة إلى جاكرتا مع الإلمام بلغات تفوق العشر (من عربية وفارسية وتركية وسندية وبنجابية وأوردية) مع الاطلاع على بحوث ومؤلفات كتبت بالفرنسية والانجليزية والألمانية وغيرها.[4]

- روحي أنثى، والكتاب كما بينت مؤلفته في مقدمتها محاولة جديدة لفهم الأنوثة في

---

[1] الشّمس المنتصرة دراسة آثار الشّاعر الإسلامي الكبير جلال الدّين الرّومي، آنّا ماري شيمل، ترجمة: عيسى علي العاكوب، وزارة الثّقافة والإرشاد الإسلامي، تهران، ط01، 1431هـ، ص 21 وما بعدها بتصرف.

[2] مقدمة عيسى علي العاكوب لكتاب الشّمس المنتصرة، مرجع سابق، ص09.

[3] وأن محمدا رسول الله تبجيل النبي في التديّن الإسلامي، أنيماري شيمل، ترجمة عيسى علي العاكوب، دار نينوى للنشر والتوزيع، دمشق، ط01، 2017، ص 19.

[4] انظر: مقدمة عيسى على العاكوب على كتاب وأن محمدا رسول الله تبجيل النبي في التديّن الإسلامي، ص11-12 بتصرف.

الإسلام الصوفي[1]

ومضمون الكتاب ثري قدمت فيه شيمل أدبا إسلاميا دسما من تراث زاخر ذي أصول إسلامية من لغات متعددة(أردية بنجابية سندية فارسية عربية تركية)، مما أسهم في التعرف على الأنا الإسلامي.مع استثمار للرؤية القرآنية للمرأة ودفاع عن النبي ﷺ وما أثير حول زيجاته المتعددة التي لاقت تأويلا سيئا، ونجد في هذا الكتاب حضورا للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي واحتفائه بالمرأة، وسنبين هذا في موضعه اللاحق.

توفيت السيدة أنيماري شيمل بمدينة بون الألمانية في 26 يناير 2003م عن عمر يناهز الثمانين سنة، وأوقفت أموالها منحا دراسية للمستشرقات اللواتي يبحثن في علوم الإسلام والتصوف.[2]

2. أنيماري شيمل والشيخ الأكبر

مما تجدر الإشارة إليه العناية الفائقة التي حضي بها أعلام متصوفة فارس والهند وباكستان في كتابات السيدة شيمل، لا سيما في أبحاثها حول التصوف الإسلامي وأعلامه، وقد كان النصيب الأأكبر لمولانا جلال الدين الرومي الذي شكّل بوابة نورانية لها قادتها إلى أنوار الإسلام، إلّا أنه لم تخل أبحاثها من حديث عن متصوفة الغرب الإسلامي وأبرزهم الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي الذي خصصت له مساحة لا بأس بها في آثارها، سنحاول -قدر المستطاع- أن نتوقف عند ما أثارته السيدة شيمل فيما يتعلّق بفكر الشيخ الأكبر ابن عربي من خلال المحطات التالية:

1.2.ابن عربي في السياق الزمني والمناخ المعرفي والسياسي

من أبرز شخصيات الغرب الإسلامي التي احتفت بها مؤلفات شيمل الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي في كل من كتاباتها (الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف –الشمس المنتصرة وهو كتابها عن مولانا جلال الدين الرومي – وكتابها روحي أنثى .)، وهو ما يُحيلنا إلى تساؤل منهجي ما هي أبرز القضايا العرفانية والصوفية عند الشيخ الأكبر التي شكلت عامل جذب روحي وفضول معرفي للسيدة شيمل؟

عاش الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي بين سنتي (560-638هـ)وهو العصر الذي شهد فيه العالم الإسلامي اجتياح المغول لأغلب أراضيه بوحشية لم يشهد لها التاريخ مثيلا مما جعل العالم بأسره يضطرب من الخوف والرعب، ونجد ابن الأثير (ت 630) يؤرخ لحوادث سنة 617هـ فيكتب عن هذه الفتنة قائلا:" لقد بقيت عدة سنين معرضا عن ذكر هذه

---

[1] روحي أنثى الأنوثة في الإسلام، أنيماري شيمل، ترجمة :لميس فايد، الكتب خان، مصر، ط1، 2016، ص20.

[2] الاستشراق النسائي قصة حضارة في عيون غربية منصفة، أحمد أبو زيد، ، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، مطبعة الإيسيسكو، المملكة المغربية، 2017، ص 17.

الحادثة استعظاما لها، كارها لذكرها، فأنا أقدم إليه رجلا وأؤخر أخرى، فمن الذي يسهل عليه أن يكتب نعي الإسلام والمسلمين؟ ومن الذي يهون عليه ذكر ذلك؟ فيا ليت أمي لم تلدني، ويا ليتني مت قبل حدوثها وكنت نسيا منسيا."[1]

كان هذا الواقع المأساوي يحمل في رحمه نورا وخيرا، عبرت عنه شيمل بقولها في الشمس المنتصرة : "كما لو أن الظلام المطبق على المستوى الدنيوي قابله ألق غير معروف على المستوى الروحي ففي كل زاويةٍ من زوايا العالم الإسلامي وُجد أولياء وشعراء ومتصوّفة، قادوا النّاس في ظلام الكوارث نحو عالمٍ لم يهدمه التّغيير كاشفين سرَّ العشق القاسي، معلّمين إيّاهم أنّ إرادة الله تتجلّى وقت الشدّة والبلاء وهو ما حمل معه أسماء صوفية كبار وأبرز شخصية على الإطلاق هو الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي."[2]

وابن عربي جاء في عصر وصل فيه الفكر الإسلامي إلى ذروته وهو ما مكن له الاطلاع على جهود من سبقه من المتكلمين والفقهاء والفلاسفة والحكماء والمحدثين والمفسرين والصوفية، وهو ما يُشكل أبرز المعالم المنهجية في كتاباته، وهو ما عبّرت عنه شيمل بقولها في الشمس المنتصرة أنه :" طوّر نظاما رصينا للمعرفة الإلهية تبناه معظم صوفية الإسلام الذين جاؤوا بعده"[3] وهو ما يتجلى في تراث الشيخ الأكبر الذي يُعتبر مؤشرا قويا على التكامل المعرفي في تراثه الذي يحاكي الوحي الجامع بين عالمي الغيب والشهادة.وهي خاصية المنحى التأليفي الأكبري فقد :"انفتح فكر الشيخ الأكبر وروحه على كل أوعية المعارف الإلهية والكونية."[4]

وفي كتابها الأبعاد الصوفية في الإسلام يُعتبر حضور ابن عربي كقمر بين النجوم إذ هو الشخصية الوحيدة من متصوفة الغرب الإسلامي في كتابها(باستثناء ابن الفارض)اذا اعتبرنا مصر ضمن منطقة الغرب الإسلامي على غرار أعلام التصوف الفارسي وبلاد العجم الذين احتفت بهم السيدة شيمل كسنائي والعطار والرومي وغيرهم، وتفتتح شيمل كلمتها عن ابن عربي في كتابها هذا بإبراز أثر الشيخ الأكبر ابن عربي :"بينما كان الموروث الروحي للسهروردي مقصورا على العالم الفارسي فإننا لا نبالغ إن قلنا بتأثير الشيخ الأكبر في التطور العام للصوفية وكتاباته تمثل عند معظم صوفية القرن 13م ذروة النظريات الصوفية."[5]

وقد كان العصر الذي ظهر فيه مُحي الدين بن عربي (560هـ-638هـ) مرحلة قطع فيها الفكر الإسلامي شوطا كبيرا، ومرحلة هي بداية لعصر جديد شهده الفكر الإسلامي بعد

---

[1] الكامل في التّاريخ، ابن الأثير، مُراجعة: محمّد يوسف الدّقّاق، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط04، 2003، مج 09، ص 269 بتصرّف.

[2] الشّمس المنتصرة، مرجع سابق، ص 48.

[3] الشّمس المنتصرة، المرجع نفسُه، ص 47-48..

[4] المتن الأكبري مع الشيخ الأكبر في مائويته الثامنة، مجموعة من المؤلفين، إشراف وتقديم: رزقي بن عومر+عبد القادر بلغيث، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ط01، 2018، ص 8.

[5] الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، مرجع سابق، ص 297.

عصره الذهبي الأول، ليبدأ التاريخ لمرحلة جديدة هي مرحلة الركود والجمود وانتشار الشروح والحواشي والتعليقات وغلق باب الاجتهاد، فكان ابن عربي علَما بين مرحلتين فاصلتين، فقد ألقت الدراسات الكلامية بثقلها على مرّ عقود من الزمن قدّم فيها الدرس العقدي بصورة هي مزيج من التصورات النظرية والمباحث الفلسفية، أما الفقه فهو الآخر لم يسلم من الركود والجمود، ويقدم لنا صاحب كتاب الفكر السامي حالة الفقه من بداية القرن 05هـ إلى القرن 14هـ، وهو الطور الرابع طور الشيخوخة والهرم المقرب من العدم، ومما ميّز أهله أنهم: "اقتصروا على النقل عمن تقدم فقط، وانصرفت همتهم لشرح كتب المتقدمين وتفهمها، ثم اختصارها، وفكرة الاختصار ثم التباري فيه مع جمع الفروع الكثيرة في اللفظ القليل هو الذي أوجب الهرم، وأفسد الفقه، بل العلوم كلها كما يأتي إيضاحه؛ إذ صاروا قراء كتب لا محصلي علوم، ثم في الأخير قصروا عن الشرح، واقتصروا على التحشية والقشور، ومن اشتغل بالحواشي ما حوى شيء."[1]

وعلى هذا الأساس عجز علم الكلام والفقه في هذه المرحلة عن تقديم إجابات لراهن الناس ومسايرة واقعهم، فانصرف الأول إلى الإيغال في المباحث المجرّدة، واشتغل الثاني بظاهر النصوص، وهذا الملمح أشارت إليه السيدة شيمل في كتابها الشمس المنتصرة وحاولت أن تربط بين هذا الواقع وظهور الطرق الصوفية ورواجها وإقبال الناس عليها، فالعامة كانوا تواقين إلى اتصال حميمي بالحق تعذّر عليهم أن يعثروا عليه في ظاهر الدين، فقد وضع المتكلمون والفقهاء كل حركة للجسد والنفس في إطار ضيق مما عاق التحليق الحرّ للروح في كثير من الأحيان، وهذا ما دعا الناس إلى طلب التنفيس عن مشاعرهم في صور أكثر عاطفية وبهذا استطاعت الطرق الصوفية جذب الآلاف ووجدوا قدرا كبيرا من السعادة والرضا بالتسليم الحبّي الدافئ.[2]

2.2. حضور فكر ابن عربي في الغرب

نجد حضورا لفكر ابن عربي في الدراسات الغربية عموما والاستشراقية خصوصا وهو حضور يعكس في الوقت نفسه تراجعا كبيرا في بيئته – باستثناء بعض الدراسات المختصة للباحثين في الشأن الصوفي وعلى رأسهم الشيخ عبد الباقي مفتاح-، مما يدفعنا للتساؤل عن هذا الاهتمام من خلال تحليل السيدة شيمل.

تقدم لنا شيمل تفسيرا لحضور ابن عربي في الغرب بعبارة دقيقة وعميقة جدا تعكس رؤيتها النقدية وهي قولها في الأبعاد الصوفية:" والرأي التقليدي عنه أنه ممثل وحدة الوجود أو الواحدية وأنه حطم فكرة إسلامية تقول بأن الله حيّ فعّال."[3]

---

[1] الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد الحجوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995، ج02، ص 189.

[2] الشّمس المنتصرة، المرجع نفسُه، ص43 بتصرف.

[3] الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، مرجع سابق، ص 297.

وهذا المفهوم الغربي لفكر ابن عربي أن وحدة الوجود مفضية إلى ثنائية الخالق والمخلوق، فالميراث الكلامي فصل بين إرادة الخالق والمخلوق، فللّه الخلق وللإنسان الكسب بما ركّب فيه الخالق من إرادة واختيار، فالحقّ حيّ فعّال لما يريد بالتعبير القرآني ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ (هود:107)، والإنسان كاسب لأفعاله باختياره لقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (المدثر:38).

وكون ابن عربي حطّم هذه الفكرة هو فهم غربي لابن عربي عبرت عنه شيمل بقولها **الرأي التقليدي عنه** من خلال فكرة وحدة الوجود المفضية- في ظاهرها- إلى ثُنائية الخالق والمخلوق.

ووحدة الوجود عند أهل التصوف منفصلة عن المعنى الفلسفي الذي يجعل الحقّ والخلق شيئا واحدا:" أجمعوا على أن الأشياء موجودة في الخارج كما هو مذهب النظار غير أنهم قالوا هي موجودة بوجود واحد هو الحقّ سبحانه لا أنها موجودة بوجود زائد على الوجود الحقّ سبحانه."[1]

وقول شيمل **الرأي التقليدي** عنه إشارة إلى مفرزات تحليل مذهب ابن عربي_في الدراسات الغربية ومقاربة مذهبه لمذاهب الوحدة الأخرى، لذا نجد السيد حسين نصر يُرافع عن ابن عربي_ويدفع وهم الحلولية عنه في كتابه ثلاثة حكماء مسلمين، إذ يرى أن كثيرا من الباحثين والعلماء اتهموا ابن عربي على أنه حلولي بالمعنى الفلسفي (الله في كلّ الأشياء) أو كونه من أتباع التصوف الطبيعي، وهو رأي باطل لكونهم يخلطون بين عقائد ابن عربي الإلهية وبين الفلسفة، ولا يأخذون بعين الاعتبار أن العرفان ليس منفصلا عن البركة الإلهية والولاية، فالحلولية نظام فلسفي وابن عربي لم يكن صاحب مذهب فلسفي، كما أن الحلولية تفضي إلى الاتصال المباشر بين الله والكون، وابن عربي يقول بالتعالي المطلق على جميع المقولات التي توهم التشبيه والحلول، وإن كانت عبارة أن الله يحلّ في كل شيء صحيحة، فالعالم لا يحتوي الله.[2]

وتقدم لنا شيمل تعليلا آخر ينبىء عن عمق كبير جدا في سر الحضور الأكبري لابن عربي في الغرب وعن فهم أعمق لطبيعة المجتمعات البشرية وتركيبتها الذهنية فتقول :" أن مسلمي الغرب بصفة عامة ميالون للتحليلات الفلسفية الكلامية للدين على عكس الموقف الحماسي لكثير من المتصوفة في المناطق الشرقية."[3]

وهو قول يحتاج إلى تأمل كبير، فالمجتمعات الغربية عرفت حضورا قويا للدرس الفلسفي والمذاهب الفلسفية طيلة عقود كبيرة من الزمن وهو ما جعل ذهنية المجتمعات

---

[1] موسوعة مصطلحات التّصوّف الإسلامي، رفيق العجمي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1999 م، ص 1034.

[2] انظر: ثلاثة حكماء مسلمين، سيد حسين نصر، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1986، ص 138-139 بتصرف.

[3] الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، مرجع سابق، ص 298.

الغربية تميل إلى التحليل والمقدمات المنطقية وأسلوب الحوار وهو ما يتطلب صياغة خطاب يتوافق وطبيعة تلك الذهنيات، ومن جهة أخرى يُمكن أن يكون هذا تفسيرا موضوعيا للحضور المحتشم للشيخ الأكبر ابن عربي في بيئته باستثناء الدراسات المتخصصة.

وعلى هذا الأساس رافعت شيمل أيضا عن الشيخ الأكبر ابن عربي ورأت أن مذهبه حول وحدة الوجود فيه مُباينة صريحة لما طرح في الغرب والأديان الأخرى، فمُؤدى فكر ابن عربي أن كل شيء يستمدّ وجوده من خلال إيجاد الله له أي علم الله له، وليس لشيء حقيقة إلا ما اتجّه الله إليه، والبقية عدم مُطلق، وعلى هذا فالمصطلحات الغربية مثل وحدة الوجود في الفلسفة اليونانية ومذهب كون الذات الإلهية مُشتملة على الكون وواحديّة الوجود لماسينيون كلّها مُصطلحات يجب إعادة النظر فيها، لأن أطروحة وحدة الوجود لا تعبّر عن استمرارية اتصال مادي بين الله والخلق وتبقى عند ابن عربي مُشابهة بين المستويات المختلفة وكون الله يعلو على كلّ الأشياء، وهي ليست هو ولا شيء غيره، وهو يتجلى على مستوى الأسماء فقط أما الذات فلا، ولا يُمكن إدراكه لأنه فوق كل معرفة عقلية.[1]

وترى شيمل أن حضور ابن عربي في الغرب كان كإجابة للتساؤلات الوجودية للإنسان الغربي (من أين وإلى ولماذا؟)، تقول شيمل: "أن ابن عربي وإن كان قد ادّعى أنه لم يبتدع مذهبا إلا أن عقله بصفائه وحدّة ذكائه قد جعله يصب أفكاره في قالب معيّن، لذا اعتبره الصوفية المتأخرون صاحب نظام جاري الاستعمال لما يُمكن أن نسميه الجوهر الحقيقي للتصوف، وهذا التصوف الكلامي له جاذبيته لكونه يقدم إجابة سهلة على مسألة الوجود-الصيرورة-الخلق-الرجوع."[2]، ولعلّ هذا ما يُقدم لنا تفسيرا في الإقبال المتزايد على التصوف في المجتمعات الغربية.وإن كان الخطاب الأكبري عميقا يحتاج إلى مفاتيح معرفية وروحية لقراءته، وهو ما بسطه الشيخ المتخصص في تراثه عبد الباقي مفتاح –حفظه الله- في **كتابه العرفان عبر تاريخ الملل الكبرى** في الجزء الخاص بمفاتيح الفهم السليم للشيخ الأكبر مُبينا: قصور كثير من القراءات للنص الأكبري ناهيك عن تخريجاتها المناهضة للنص الأكبري مُرجعا ذلك لسببين رئيسيين هما: -ضعف الكفاءة العلمية فتبدو للقارىء وكأنها مجموعة من الألغاز الفلسفية–ضعف الكفاءة الروحية المؤدية إلى سوء فهم المفاهيم الأكبرية.[3]

وقد قدم الشيخ عبد الباقي مجموعة من المفاتيح لكليهما (السببين)، أولاهما: مفاتيح ضعف الكفاءة العلمية: ومن مفاتيحها التمكن الجيد من اللغة العربية-الرسوخ التام في القرآن حفظا وفهما-الإلمام بالأحكام الشرعية والأحاديث النبوية، ثانيهما: مفاتيح ضعف

---

[1] الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، المرجع نفسُه، ص 302.

[2] الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، مرجع سابق، ص 307 بتصرف.

[3] انظر: العرفان عبر تاريخ الملل الكبرى في رؤية الشيوخ عبد الواحد يحي وابن العربي وعبد الكريم الجيلي، عبد الباقي مفتاح، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ط01، 2018، ص 469بتصرف.

الكفاءة الروحية: ومن مفاتيحها الاستعداد الفطري والمكتسب-إخلاص القصد-الاعتقاد بأن ما كتبه الشيخ الأكبر من معين القرآن الكريم.[1]

3.2. فكرة التسامح من خلال ديوان ابن عربي

ترى شيمل في الأبعاد الصوفية أنه غالبا ما يثنى على ابن عربي باعتباره محامي التسامح الديني لذا ردد الكثيرُ أبياته من ديوانه ترجمان الأشواق :

لقد صار قلبي قابلا لكل صورة فمرعى لغزلان ودين لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحبّ أنى توجّهت ركايبه فالدين ديني وإيماني[2]

وقد جرت هذه الأبيات بين الباحثين في إطار الاستدلال على التسامح الديني واستيعاب الآخر عند الشيخ الأكبر، لكنّ السيدة شيمل تعلق على هذه الأبيات بقولها:

" أن هذه الأبيات ليست في التسامح بقدر ما هي أقرب إلى إظهار الرتبة الروحية للكاتب فالبحث عن الحقيقة ليس مرتبطا بهذا الدين أو ذاك بل هي نتيجة ما وصل إليه ابن عربي في تطوافه ورحلاته الروحية، وهي تمثل في نظرها أعلى درجات مدح النفس إنه اعتراف بإشراق يسمو على الإشراق بواسطة الأسماء وليس التسامح الذي يُخاطب به الناس."[3]

بالنظر إلى افتتاحية الأبيات في هاته القصيدة التي يُخاطب فيها الشيخ الأكبر الحمامات طالبا منها ألا تقطع خياله في محبوبه ولا توقظ أحزانه بشدوها فمعراجه الروحي إلى محبوبه جعله يتمنى الوصل والبقاء، وفي شدوها بعث لأحزانه، وهي ترجمة لحالة روحية يمرّ بها الشيخ الأكبر في لحظة قُرب وصفاء

ألا يا حمامات الأراكة والبان ترفقن لا تُضعفن بالشجو أشجاني

ترفقن لا تُظهرن بالنوح والبُكا خفيّ صباباتي ومكنون أحزاني[4]

مما يؤكد أن التحليل الذي قدمته شيمل مقبول ومتناغم مع الحال التي كان عليها الشيخ الأكبر، والحال في اصطلاح القوم:" معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم من: طرب أو حزن أو بسط أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هبة، أو اهتياج."[5]

---

[1] انظر: العرفان عبر تاريخ الملل الكبرى، مرجع سابق، ص 470 وما بعدها بتصرف.

[2] الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، مرجع سابق، ص 305بتصرف. وفي نص شيمل (قابلا لكل، وبالرجوع إلى الديوان نجد كلّ بدل لكلّ، كما أن البيت الأخير في نص شيمل فالدين ديني، بدل الحب ديني المُثبت في الديوان).انظر: ديوان الأشواق، محي الدين بن عربي، تقديم وتعليق: عبد الرحمن المصطفاوي، دار المعرفة بيروت، لبنان، ط01، 2005، ص62.وبالرجوع إلى نسخة نيكلسون، نجد الأبيات التي أثبتها أنيماري شيمل، مما يؤكد أن شيمل نقلت الأبيات عن نيكلسون، وهي الأصح. انظر: ترجمان الأشواق، طبعة نيكلسون، لندن 1911، ص 19.

[3] الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، مرجع سابق، ص 305.

[4] . انظر: ترجمان الأشواق، طبعة نيكلسون، مرجع سابق، ص 19.

[5] الرّسالة القشيريّة، عبد الكريم القشيري، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 2001، ص 92.

ومن جهة أخرى بالنظر إلى خصوصية النصّ الصوفي وخصوصية التجربة الصوفية يبقى التحليل الذي قدمته السيدة شيمل مقبولا إلى حدّ كبير، لا سيما وأن ديوان الشخ الأكبر يُوحي عنوانه بما انتهت إليه شيمل" تُرجمان الأشواق" فالقصائد التي ضمنها الشيخ الأكبر ديوانه ترجمة لما اعتلج قلبه من شوق وحنين إلى الحقّ وتعلّق قلبه بالحقائق، إلاّ أنه غلّف هذا الشوق بعبارات يوحي ظاهرها أنها منصرفة لمعنى آخر، وهو ما يؤكد أن ما انتهت إليه شيمل صحيحا، فما يتناسب مع مقام هذه الأبيات أنها منصرفة لوصف حالة روحية مر بها الشيخ الأكبر فهو حديث قلب وروح، أما حديث التسامح والحوار بين الأديان فهو يحتاج إلى نظر واستدلال.

4.2. ابن عربي والمرأة

تناولت السيدة شيمل صورة المرأة عند ابن عربي في كتابها روحي أنثى، وترى أن موقفه من المرأة يعدّ الأهم فذكرياته عن زاهدات مدينة سفيلا(إشبيلية) الكبيرات اللواتي قابلهن أثناء صباه زاخرة بالتفاصيل الحيّة، ومن هؤلاء السيدات: فاطمة بنت المثنى التي اعتبرها ابن عربي رحمة لقاطني المعمورة، ومنهن شمس أم الفقراء المتصوفة الكبيرة، ومنهن النظام ابنة إمام مقام إبراهيم وهي من كانت سببا في كتابته لديوان ترجمان الأشواق، ومنهن أيضا زينب القلعية التي ارتحل معها إلى بيت المقدس.[1]

هاته اللقاءات جعلت ابن عربي يحتفي بالمرأة ويعلي من مكانتها ومن أماراته أنه منح الخرقة لـ 14 سيدة من أصل 15. وقد كانت السيدات يحضرن مجلس الشيخ الأكبر وأسهمت الكثير منهن في الدعم المادي للتكايا والزوايا.[2]

وقد استثمرت السيدة شيمل حياة الشيخ الأكبر وموقفه من المرأة في استلهام حضورها النوراني في القرآن الكريم والسنة النبوية والتراث الصوفي مع انتقادها الشديد للصورة النمطية السيئة التي رُسمت عن المرأة في كثير من الكتابات الإسلامية، تقول شيمل في كتابها روحي أنثى: "كان للمرأة مكانة كبيرة عند بعض اعلام التصوف كالعطار وابن عربي والمتصوف السندي شاه عبد اللطيف إلا أن الكتاب المسلمين تركوا ملاحظات غير سارة عن رمزية الدنيا بالمرأة الغاوية التي تبتلع الرجال ورمز الوسوسة والغواية، ومن الغريب جدا أن يوصم الإسلام بأنه دين يعادي المرأة فغالبا ما علق محمد ﷺ قائلا حبب إلي من دنياكم الطيب والنساء وجعلت قرة عيني في الصلاة، فالنساء مثل للطيب أي العطر، ورغم هذا يُذكر الإسلام بأنه يعادي المرأة."[3]

---

[1] روحي أنثى الأنوثة في الإسلام، مرجع سابق، ص 82 وما بعدها بتصرّف.

[2] روحي أنثى الأنوثة في الإسلام، المرجع نفسُه، ص 86.

[3] روحي أنثى الأنوثة في الإسلام، المرجع نفسُه، ص 42.ونص الحديث أخرجه النسائي في سننه عن أنس، بلفظ «حُبِّبَ إِلَيَّ مِنَ الدُّنْيَا النِّسَاءُ وَالطِّيبُ، وَجُعِلَ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ»، كتاب عشرة النساء، باب حب النساء، رقم: 3939

وترى شيمل أن هذا الحديث أسيء فهمه من طرف اللاهوتيين المسيحيين مرجحة فهم ابن عربي للحديث ومؤداه أن النبي أحب النساء كما في الحديث ليس لأسباب طبيعية ولكنه أحبهن لأن الله خلقهن محببات، ومن المهم ربط العلاقة بين الطيب والنساء وهو ما يفسر دوما بالأنوثة.وبالرجوع إلى النص الأكبري حول المرأة التي استندت إليه شيمل في كتابها روحي أنثى نجد ابن عربي يُعلي من شأن المرأة في الفص المحمدي في سياق شرح حديث الطيب والنساء السابق: "أن المرأة جزء من الرجل فيحن اليها حنين الجزء الى كله، لذا اشتق له (الرجل)شخصا على صورته (الحق) سماه امرأة فظهرت بصورته فحن اليها حنين الشيء إلى نفسه، وحنت إليه حنين الشيء الى وطنه، وحبب إليه النساء، إن الله أحب من خلقه على صورته وأسجد له الملائكة ومن هنا وقعت المناسبة."[1]

والمعنى: فلما أحب الرجل المرأة التي تكونت من الحق كانت محبة الرجل في هذه الحالة للحق، لذا عبر النبي ﷺ بقوله حُبب أي لظهور هوية الحق في النساء، فالرجل يحب امرأته بحب الله لها، ولما أحبها طلب الوصلة بالنكاح، [2] وهذا المعنى النوراني للمرأة نجد لها حضورا في النص المولوي، من ذلك قوله في المثنوي: "إنّ المرأة ليست بمعشوقة، بل هي نور الحق ! فقُلْ إنّها خالقة أو قُلْ إنّها ليست بمخلوقة."[3]

وهذا النص هو الذي وظفته شيمل في كتابها روحي أنثى، ونجد له حضورا أيضا فيما كتبته في مقالها عن المرأة الصادر في مجلة فكر وفن، أين استلهمت الصورة النورانية التي رسمها بعض النصوص الصوفية للمرأة: "رغم تأرجح موقف الصوفية من المرأة إلا أن نشاطها قد حظي في ميدان التصوف بالتشديع والتأييد أكثر مما حظي به في مجالات الإسلام الأخرى، وهو ما تؤكده رأفة النبي ﷺ بالمرأة وزيجاته المتعددة وحبّه لبناته وهو ما حال دون شيوع نظرة الاحتقار التي سادت الرهبانية المسيحية في العصور الوسطى، وهو ما يؤكده أيضا تبجيل فاطمة في الأوساط الشعبية.[4]

ورغم الرمزية التي كتب بها الشيخ الأكبر والحالة الذوقية، في تناول مسألة شرعية مهمة تُعتبر أصلا لابتناء المقاصد عليها (الدين-النسل-العرض)، وإن كان يُسلم للشيخ الأكبر بحاله ويُصدق فيما قال، إلا أن رؤيته فتحت بابا كبيرا لشبهة تمسك بها بعض المعاصرين مما يقوّض أركان الأسرة وقد يكون سببا لفهوم تكون معولا لهدم الدين، وإلغاء للتراث

[1] شرح فصوص الحكم، داود القيصري، تحقيق: آية الله حسن حسن زاده الآملي، مكتبة الإعلام الإسلامي، تهران، ط 01، 1426هـ، ج02، ص 1330.

[2] انظر: شرح داود القيصري على الفصوص، مرجع سابق، ج02، ص 1332وما بعدها بتصرف.

[3] مثنوي جلال الدّين الرّومي، الرّومي، ترجمة: محمّد عبد السّلام كفافي، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، ط01، 1966ج 01، ص 304

[4] انظر: مقال شيمل عن المرأة في التصوف، في مجلة فكر وفن، المنشور في مجموعة بحوث ومقالات أنيماري شيمل، ص 183.

الفقهي والعقدي، ومن نماذج هذه التداعيات: ما ذهبت اليه الباحثة نزهة براضة في كتابها الأنوثة في فكر ابن عربي، وملخص ما انتهت اليه دفاعها عن الطرح الأكبري وتبنيه بدعوى اختلافه عن الأنماط المعرفية الأخرى الفقهية والكلامية والفلسفية وصياغته منظومة جديدة مبنية على الذوق القلبي ولا تقف عند الظاهر ولا المبادىء المنطقية بل تركز على الحب بكونه منبع وسبيل المعرفة، وهذه القراءة الأكبرية في نظرها تتعارض مع الفكر الأحادي (الفلسفة-الكلام-الفقه) وهي أنماط تلتقي في تمهميش دور التعدد والاختلاف، ومما يؤكد هذا في نظرها تلك الحملة التي تعرض لها الشيخ الأكبر من الفقهاء والمتكلمين، ومن إفرازات هذا الفهم والتخريج للنص الأكبري، قولها:" إن ارتكاز هذا الفكر على مبدأ الأنوثة ساهم في فتح آفاق لإعادة تأسيس المفاهيم والمبادىء والتصورات...مع إعادة النظر في مجموعة من المقالات من بينها القيومية والدرجة الفاصلة بين المرأة والرجل."[1]

وهو طرح حداثي وتوظيف لنص عرفاني مفتوح على قراءات متعددة، فما انتهت إليه الباحثة يُمثل وجهة نظرها الخاص على رأي الشيخ الأكبر الذي دعا إلى الاحتكام إلى نصوص الوحي في كل حرف كتبه، وفيما ذكره الباحث عبد الباقي مفتاح سابقا عن ضرورة استصحاب المفاتيح الروحية والمعرفية للنص الأكبري غُنية وحكم فصل، وما كتبته السيدة شيمل عن المرأة والأنوثة ودفاعها عن سيدات بيت النبوة واستلهامها الصورة النورانية للمرأة من التراث الصوفي يحتاج إلى بعث وبحث يكشف عن الجوانب الجمالية الإيجابية فيما قدمه الإسلام عن المرأة، مع رفض كل صور السلبية والدونية التي رسمت عنها وقللت من شأنها.

إن خلاصة ما انتهت إليه السيدة شيمل كمعلم بارز في كتابات ابن عربي أنه:" أسهم في وضع مشروع نظام علمي للتصوف أكثر من كونه صاحب غيبة صوفية والدليل على ذلك كما ترى شيمل أن الذين جاؤوا بعده استفادوا من النظام الذي وضعه."[2]

إن البحث في التراث الصوفي والتعامل مع الإرث الروحي في الإسلام جعل المستشرقة شيمل تدخل إلى عمق التجربة الإسلامية وتتذوق روحانية الإسلام رافضة فكرة العنصرية ضد المسلمين في الغرب بقولها: "يؤلمني كراهية الأجانب للمسلمين ويؤلمني بالدرجة نفسها سوءات الفهم الخاصة وغير المعقولة التي تقوم في مجابهة الإسلام وهو ما يفاجئني ويفزعني ويروّعني."[3]

---

[1] الأنوثة في فكر ابن عربي، نزهة براضة، دار الساقي، ط01، 2008، ص 20-21.

[2] الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، مرجع سابق، ص 297.

[3] انظر: الشرق والغرب حياتي الغرب شرقية، مرجع سابق، ص 433.

خاتمة

في ختام هذه الورقة البحثية حول المستشرقة أنيماري شيمل والشيخ الأكبر نخلص إلى النتائج التالية:

1.التجربة الحيّة في حياة المستشرقة أنيماري شيمل ورحلاتها المتعددة إلى بلدان العالم الإسلامي ولغاتها المتعددة، كلها عوامل جعلت المستشرقة الألمانية تعيش تجربة حية وواقعية أثمرت إنتاجا علميا رصينا وبحثا موضوعيا غذته المعاينة والمشاهدة والمكابدة فكانت حياتها من طريق خفي خوضا لتجربة صوفية مفعمة، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن التصوف تجربة ذاتية.

2.المساحة البحثية التي خصصتها السيدة أنيماري شيمل لمتصوفة بلاد فارس وبلاد العجم لم يمنعها من الالتفات إلى متصوفة الغرب الإسلامي، وهو ما تؤكده عناية أنيماري شيمل بالشيخ الأكبر ابن عربي.

3.الدراسات المتخصصة التي تناولت فيها أنيماري شيمل فكر ابن عربي هي مؤلفاتها الرئيسية الثلاثة: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف-الشمس المنتصرة-روحي أنثى.

4. توقف شيمل عند الإطار الزمني الذي ظهر فيه الشيخ الأكبر له دلالة معرفية كبيرة، إذ أن حياة الرجل بين القرنين 06+07هـ جعلته يستفيد من التجارب السابقة في مختلف العلوم، لذا جاءت كتاباته موسوعة علمية جمعت التراث الفقهي والحديثي والكلامي العقدي والصوفي والفلسفي، وهو ما أشارت إليه أنيماري شيمل.

5. المنحى التأليفي عند الشيخ الأكبر ابن عربي (الفلسفي الكلامي) كان عاملا مُسهما في الحضور القويّ للشيخ الأكبر في المجتمعات الغربية، وهو حضور عللته السيدة شيمل بميل العقل الغربي إلى التحليل والمقدمات المنطقية وأسلوب الحوار.

6. توظيف أبيات ابن عربي الواردة في ديوانه ترجمان الأشواق في استلهام قيم الحوار والتسامح ليسصحيحا على قول شيمل، بل هي أبيات تعكس تجربته الروحية وتصويره لمواجيده وأحواله وألقه الروحي.

7. الصورة النورانية للمرأة عند الشيخ الأكبر ابن عربي خصوصا والتصوف عموما كان عاملا وباعثا للمستشرقة شيمل في بحث الأنوثة في الإسلام والمرافعة عن المرأة في الإسلام، ونقد خطاب الكراهية في الغرب ضدّ الإسلام بدعوى معاداة الإسلام للمرأة، وهي صورة نمطية لا يُمكن تعميمها لا سيما بالرجوع إلى نصوص الوحي والسنة التي استلهمت منها السيدة شيمل الصورة السامية للمرأة في الإسلام

وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين

المصادر والمراجع:

1. الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، أنيماري شيمل، ترجمة:محمد إسماعيل السيد+ رضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد، ط01، 2006.
2. الاستشراق النسائي قصة حضارة في عيون غربية منصفة، أحمد أبو زيد، ، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، مطبعة الإيسيسكو، المملكة المغربية، 2017
3. الأنوثة في فكر ابن عربي، نزهة براضة، دار الساقي، ط01، 2008.
4. ترجمان الأشواق، طبعة نيكلسون، لندن 1911.
5. ثلاثة حكماء مسلمين، سيد حسين نصر، دار النهار للنشر، بيروت، ط01، 1986.
6. الجميل والمقدّس، أنيماري شيمل، ترجمة وتحقيق: عقيل يوسف عيدان، الدار العربية للعلوم، لبنان، ط01، 2008.
7. ديوان ترجمان الأشواق، محي الدين بن عربي، تقديم وتعليق: عبد الرحمن المصطفاوي، دار المعرفة بيروت، لبنان، ط01، 2005.
8. الرّسالة القشيريّة، عبد الكريم القشيري، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 2001.
9. روحي أنثى الأنوثة في الإسلام، أنيماري شيمل، ترجمة :لميس فايد، الكتب خان للنشر والتوزيع، مصر، ط01، 2016.
10. شرح فصوص الحكم، داود القيصري، تحقيق: آية الله حسن حسن زاده الآملي، مكتبة الإعلام الإسلامي، تهران، ط 01، 1426هـ.
11. الشرق والغرب حياتي الغرب شرقية، أنيماري شيمل، ترجمة: عبد السلام حيدر، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط 01، 2004.
12. الشّمس المنتصرة دراسة آثار الشّاعر الإسلامي الكبير جلال الدّين الرّومي، آنّا ماري شيمل، ترجمة: عيسى علي العاكوب، وزارة الثّقافة والإرشاد الإسلامي، تهران، ط01، 1431هـ.
13. العرفان عبر تاريخ الملل الكبرى في رؤية الشيوخ عبد الواحد يحي وابن العربي وعبد الكريم الجيلي، عبد الباقي مفتاح، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ط01، 2018.
14. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد الحجوي الثعالبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1995.
15. الكامل في التّاريخ، ابن الأثير، مُراجعة: محمّد يوسف الدّقّاق، منشورات محمّد علي ينضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط04، 2003.
16. كشف الخفاء ومزيل الإلباس، العجلوني الدمشقي، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط01، 2000.
17. المتن الأكبري مع الشيخ الأكبر في مائويته الثامنة، مجموعة من المؤلفين، إشراف وتقديم: رزقي بن عومر + عبد القادر بلغيث، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ط01، 2018.
18. مثنوي جلال الدّين الرّومي، الرّومي، ترجمة: محمّد عبد السّلام كفافي، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، ط01، 1966.
19. مجلة فكروفن،المنشور في مجموعة بحوث ومقالات أنيماري شيمل .
20. المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، زين الدين العراقي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
21. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، السخاوي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1985.
22. موسوعة مصطلحات التّصوّف الإسلامي، رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1999م.
23. وأن محمدا رسول الله تبجيل النبي في التديّن الإسلامي، أنيماري شيمل، ترجمة عيسى علي العاكوب، دار نينوى للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2017.

ابن سبعين في الأبحاث الإستشراقية

بقلم
د. بلخضر نوال
جامعة أبي بكر بلقايد- تلمسان - الجزائر
ninawel17@gmail.com

مقدمة

جذب التصوف الإسلامي اهتمام الكثير من المستشرقين، فتعددت دراساتهم وأبحاثهم مما أثار دهشتهم وولعهم بالشخصيات، أهمها ابن سبعين[1](614 -669هـ) ، الذي حاول التعبير عمليا عن علم التصوف، ويعتبر من بين الشخصيات البارزة في الفكر الاستشراقي بما له من امتيازات فكرية وعقائدية تحيله إلى أعلى المراتب من خلال ما قدمه من أطر دراسية ومناهج متميزة في بحثه عن المشكلات الفلسفية والدينية الفقهية، مزج الفلسفة بالتصوف وحاول إقامة نظريات ضمن الأسس والمبادئ الفلسفية السابقة، شكل أحد المنعطفات الفكرية والتصورات الوجودية التي عمقت طريق البحث الفلسفي ضمن إطار الدين، وفتح مجموعة من السبل ذات جرأة وطموح، كما تناول المشكلات الميتافيزيقية من منظور صوفي، وكانت له نظرة شاملة قائمة على أساس الوحدة المطلقة، فهو ينظر إلى الوجود من حيث هو مطلق وواحد، وكان ذلك كجزء من التأريخ[*] للحركة الفلسفية.

يعتقد العديد من المستشرقين من أمثال أماري، ومهرن، وجولد تسيهر، ودي بور، وأرنست ريان، أن ابن سبعين قد أبدع في عرض أفكاره التي مكنتنا من التعرف على السمات العامة التي ميزت المنظومة العقيدية في المجتمعات الإسلامية لفترة من الزمن، تجاذبت فيها تيارات عديدة ومتفاوتة الدرجة والنوعية في السلوك السياسي والاقتصادي، وكان لها ردود، هيئات اجتماعية نشأت عن ذلك، فالفكر السبعيني كان فكرا شاملا ذو ثقافة تلقينية وتعليمية يمتلك ما يكفي من الخبرات التي يتفاعل معها بحيث يصح النظر إليها أكثر حرصا

---

[1]ابن سبعين: هو عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن سبعين الأشبيلي المرسي. أحد الفلاسفة المتصوفة القائلين بوحدة الوجود، ودرس العربية والآداب في الأندلس وبرع في العلوم العقلية والفلسفية ،هو أشهر صوفي وفيلسوف ارتبط اسمه بغار حراء على الإطلاق، وليس ذلك لطول مكوثه فيه ولكن لكلمة قالها وتم تأويلها على وجه ربما لم يقصده الرجل ولكنها شاعت وانتشرت وصارت دليلا عليه، من مؤلفاته: بد العارف، ومجموعة من الرسائل والإحاطة، ورسائل صقلية.(أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، ط 1973/1،ص9.

[*]التأريخ: تسجيل الأحوال والحوادث والظواهر التاريخية.(مجمع اللغة العربية ،المعجم الوجيز ، جمهورية مصر العربية، ط1، 1400\1980،ص12

ودقة، ولم يكن فكر ابن سبعين فكرا جديدا، وإنما كان له مرجعية فكرية ذات جذور شرقية قديمة ويونانية، إلا أنه كان حريصا جدا في انتقاء أفكاره.

كان ابن سبعين ينتقد العديد من الفلاسفة والفقهاء وعلماء الكلام، وكانت جل الانتقادات موجهة لبناء فكر جديد يتناول الوحدة المطلقة، وهنا يظهر المدى الذي يلقي الضوء على بعض الفرق والمذاهب والمواقف التي اتخذتها السلطة إزاء الفكر الديني والفلسفي والصوفي والفقهي والأصول المعتقدة في تصنيف المفكرين، وانطلاقا مما سبق كيف استطاع ابن سبعين إبراز فلسفته الصوفية المحضة؟ وكيف حاول إبراز مكانة الوحدة المطلقة للوجود انطلاقا من الفكر الفلسفي الصوفي وكيف ساهمت الدراسات الاستشراقية في عرض ذلك؟

الدراسات السابقة:

1- مصادر ابن سبعين.

2- لطيفة بنت عبد العزيز بن عبد الله المعيوف، موقف المستشرقين من دراسة الفرق الصوفية عرض ونقد في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، إشراف: محمد بن عبد الرحمن الخميس، رسالة دكتوراه في العقيدة والمذاهب الصوفية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1429/1428.

- أما عن **المنهج** الموظف تحقيقا للغاية المرجوة من هذا البحث، فهو منهج متعدد: استقرائي تحليلي. **استقرائي**: حاولت تتبع أقوال ابن سبعين الخاصة للوصول إلى موقفه العام من نظرية الصوفية وابراز دراسات المستشرقين لذلك.
- **التحليلي**: التركيز على تحليل نصوص ابن سبعين، لفهم وفك رمزيته إضافة إلى تحليل الأبحاث الاستشراقية في أغلب الأحوال لعمق الفكر الصوفي.

أما عن المعالجة والتقسيم هذه الدراسة، فهي كالآتي:

المقدمة: وتناولت فيها مدخل عام للموضوع والتعريف به مع ذكر أهميته والإشكالية والمنهج المتبع مع ذكر الدراسات السابقة ، ثم تطرقت إلى موقف الدراسات الاستشراقية من فكر ابن سبعين:

1- منهج ابن سبعين الصوفي

2- موقف ابن سبعين من الفلسفة

3- أسلوب ابن سبعين الفلسفي

4- أهمية العقل عند ابن سبعين

- المعرفة المطلقة السبعينية في ظل الأبحاث الاستشراقية :

1- الوجود والوحدة المطلقة عند ابن سبعين

2- الوجود عند ابن سبعين

3- الوحدة المطلقة

4- الله أو الوحدة عند ابن سبعين

الخاتمة: وفيها تم عرض أهم النتائج المتوصل وأهم التوصيات.

المصادر والمراجع.

- **موقف الدراسات الإستشراقية من فكر ابن سبعين**

1- منهج ابن سبعين الصوفي عند المستشرقين

إن الدراسات الاستشراقية في فكر ابن سبعين كانت قليلة في موضوعات التصوف خاصة وأنها اعتبرته فيلسوف أكثر منه صوفي، إلا أنه إفادته بالغة الأهمية لما قام به في مسيرة هذه الحركة الدينية من دور فاعل، وقد وضع بعض المفكرين في التصوف دآبة في كل موضوع تناول نظرات شخصية تتسم بجدة، وإذا وضعنا دراستنا على جانبين نظريين من تفكيره المتميز فإننا نجد دراسته متصوفا يطلعون على منحى ثالث من حيث اجتياح الطرق الصوفية لفئة من المفكرين من مختلف النزاعات* والأهواء والميول، وقد ظهر هؤلاء باستعداداتهم الانفعالية وعواطفهم الجياشة وطرقهم الخاصة في الفهم والتمثل والتعبير**.

«وقد كان الاختلاف بين الطرق الصوفية اختلاف طموحات عقلية في الوقت الذي كان ناشئا عن تفاوت بالدرجة في الاستعدادات النفسية والأنماط الشخصية العامة ومن الضروري الاعتراف بأن الثقافة الغربية والبيئة الاجتماعية تلعبان دورهما الذي لا ينكر في تكوين الاتجاه الذي يتأثر باهتمام المتصوف ويغريه بالبحث والتأليف فالرياضي تصوف بلمحه في المدرسة الفيثاغورية، والفيلسوف تصوف في الأفلاطونية المحدثة وللمنطق تصوف أشار إليه ابن سبعين في تأليفه»[1]؛ تناول ابن سبعين أدوات المنهج الصوفي فذكر الكشف*** والخاطر والبوادر والاهتمام وجعلها دون الأدوات التي يستعملها الصوفي «فذكر القضايا الوجودية والأخبار الذاتية في الضمير المعتدل والخاص به والروح البصارة من عين ذاته وكنه المحيط والكلمة المطلقة والهوية المجردة لمدركاتنا عن الزمن الشرق الذي يثبت الآنيات في كل مكان هذه الأدوات يختلط فيها»[2] **فما هو المنهج ؟وما هي نتيجة المنهج وتداعيات ابن سبعين المطلقة للانفلات، حيث لا يحدها نهايات الورق؟.**

---

*النزاعات: الصراعات (معجم الوجيز، المرجع نفسه، ص210)

** الفهم: حسب تصور المعنى وجوده استعداد الذهن للاستنباط، أما التمثل: فهو تصور الشيء مثاله، والتعبير: هو القول الذي يبين ما في النفس من معان لقوله تعالى: إن كنتم للرؤيا تعبرون"(المعجم الوجيز، المرجع نفسه،ص404،522،483)

[1] أحمد الزروق الفاسي، قواعد التصوف، تح عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424/ 2003، ص34

***الكشف: مطالعة الحقائق من وراء الستر رقيق والاضطلاع على ما وراء الحجاب من معان غيبية وأمور حقيقية(أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية، ، دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء ،القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000م.ص86)

[2] هادي العلوي، مدارات صوفية، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دفاتر النهج، بيروت، ط1، 1997، ص90

تابع ابن سبعين التصوف من الناحية الإنسانية بمنحييه الاجتماعي والمعرفي لأن الأقطاب متفقون على عدم تمييز العقائد وعلى مبدأ التسامح بين أهل الأديان لأنهم مجتمعون على شد الحق بطريقته الخاصة، حيث لن نبحث في غاية ابن سبعين ولا الهدف الذي كان يسعى إلى تحقيقه، بل سوف نبحث فيما اعتمد من طريقة وما أنشأ من أساليب، وهما كفيلان بأن يُظهرا لنا معتقده ومدى توافقه مع الأبحاث الاستشراقية.

ابتدع ابن سبعين نظرية جديدة سميت "الوحدة المطلقة" أو"نظرية المحقق*"، أراد من خلال اتباع طريقة تختلف عن طرق السابقين التي تعرف عليها، فأسس طريقة سماها على اسمه "الطريقة السبعينية**"[1] ونظرا لإدراكنا أصول فكره لاحظنا أن طريقته لم تكن جديدة وإنما سبق ذكرها، فقد بنيت على الجمع بين آراء وأفكار المذاهب الأخرى، كانت نظرية ابن سبعين قائمة على التوفيق بين مختلف النظريات الفلسفية والدينية من القديم إلى المحدث كما جاءت لتعالج نفس المسائل السابقة خاصة الوجود.

➢ **موقف ابن سبعين من الفلسفة في ظل الدراسات الاستشراقية**

عالج المستشرق الإسباني استبان لاتور مؤلفات ابن سبعين مثل بد العارف، الذي اقتصر على الجانب الأرسطي فعرضه ابن سبعين كجزء من تقديمه لآراء الفلاسفة ، كما عبر كل المتصوفة من هذا الاتجاه في تلك الحقبة حيث أقام ابن سبعين أيضا نظريته في ثوب فلسفي خاصة بعد رجوعه إلى النظر في نصوصها كما أن الرجوع إلى الفلسفة كان عنصر من عناصر التشكيل لثقافة الحقبة التي انتسب إليها هؤلاء الفلاسفة وقد كانت مؤلفاتهم شاهدة على ذلك، خاصة النظريات الصوفية القائمة على نظرية الوحدة الإلهية، يقول هادي العلوي «إن مهمة الصوفي هي مهمة الفيلسوف حيث يتولى التعميم من جزئيات العلوم ليضع منها نظرية في الوجود وقد استهان ابن سبعين ومن قبله ابن عربي بالعقل الفلسفي لأنهما نظرا إليه في قيد المنطق الصوري الأرسطي وحقيقة الحال عقل الفيلسوف يمكن أن ينفتح على أفق أعلى بقدر ما يملك من خلفيات وأسس معرفية شاملة»[2] حقيقة نجد ابن سبعين كان من أكبر المنتقدين لأرسطو في المنطق والمقولات لكن نجد أن تأثيره كان واضحا فبالرغم من نقده له إلا أن ابن سبعين كان ذا مكتسبات صوفية مبنية على أسس فلسفية ولا أحد ينكر ذلك ويضيف هادي العلوي «.....لكن فلاسفة آخرون جنحوا وراء المدرسة الأرسطية فأنتجوا

---

*نظرية المحقق: هو التحقق بالحق من يراه في كل متدين بلا تعيين والتحقق بالحق والخلق يرى في كل ذرة في الوجود لها وجه على الإطلاق (ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، دار الجيل ط1425/1-2004م، ص184)

** السبعينية: طريقة إسلامية صوفية أسسها ابن سبعين للتأكيد على خبر أن الله إذا تجلى لشيء خشع له(المرجع نفسه، ص205)

[1] محمد ياسر شرف، حركة التصوف الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، مج 1، 1986ص250

[2] هادي العلوي، مدارات صوفية، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دفاتر النهج، بيروت، ط1997/1م.ص91

فلسفة متقدمة أو متكافئة مع فلسفة صوفية ويمكن في الحقيقة الإشارة إلى فلسفة **الرازي** المستقلة وفلسفة **صدر الدين الشيرازي** المتقدمة كثيرا على أي فلسفة صوفية وهذا دليل على أن الفلاسفة الذين مشوا على منطق أرسطو ...، ولم يكن ابن سبعين منصفا **مع الفارابي وابن سينا** وابن سبعين بل هو في الحقيقة لا يتجاوزهم إلا في منهجه الديالكتيكي»[1]، أوجد فكر أرسطو منظومات فلسفية عالية كان لها الدور أساسي في المساهمة في تطوير الفكر الفلسفي، فبرغم من تصغير ابن سبعين لفكر أرسطو إلا أنه أقام نظرية على أسسه الفلسفية فلو قلنا أن ابن سبعين اعتمد على المنهج الديالكتيكي أليس هذا المنهج هو منهج الجدل والفلسفة الوحيدة التي تعتمد على الجدل؟ لأن لا جدل في القضايا الدينية وبالتالي بالرغم من نفور ابن سبعين من فكر الفلسفي إلا أنه وقع فيه.

تبدو طريقة ابن سبعين فلسفية أكثر منها صوفية؛ حيث يعتبر ماسينون أن ابن سبعين فيلسوف متصوف يصعد من كل إسناده الفلسفي عبر الحلاج إلى اليونانيين أرسطو وأفلاطون ونجد ابن تيمية يقول ابن سبعين أقرب للفلسفة من ابن عربي، كما نجد أسلوبه يعتمد على الدقة والغموض الفلسفي حتى إنه استعصى فهمه من قبل المتصوفة آخرين تلك هي الطريقة السبعينية التي احتوت آراء ابن سبعين ومعتقداته .

- **أسلوب ابن سبعين الفلسفي في نظر المستشرقين**

يعتقد اغلب المستشرقين أن ابن سبعين يحاول رفع التصوف إلى مستوى الفلسفة أو بناء التصوف على أسس فلسفية وهذا الكلام يقودنا إلى موقفه من الفلسفة إلا أنه لم يكن يتقبل كل شيء فقد كانت صفته الانتقاء ما يميز فكره، لأنه قد يؤثر في أسلوبه ويزيده غموض وهو ما يريده، مما دعاه للتعبير بطريقة الرمز أو اختيار الغموض ورده إلى أشكال محددة غالبا كمجال للتعبير عما يريد، كانت نظرية ابن سبعين أكثر صعوبة في محاولة تمييز آرائه عن آراء الغير أو تقديم فكرة على أنها الرأي الذي يريد أن ينشره أو يثبته ويطلع إليه مريده وقد أشار عدد من معاصرين ابن سبعين بالذات لمثل هذه الصعوبة "رأيت ابن سبعين يمكن يتكلم بكلام تعقل مفرداته ولا تعقل جمله"[2] والصعوبة الأخرى التي تطلعنا هي استعمال الضمير المتكلم المفرد عادة ثم الانتقال من ذلك فجأة إلى الضمير المتكلم الجمع، فقد ذكر أماري في بحثه عن ابن سبعين بأن أسلوبه كان يتخلله الشك.

إن خيوط فلسفة ابن سبعين تتجلى في مصنفاته الغامضة وقد كان لكامل مصطفى رأيه في ذلك حيث قال: «هي طريقة مزجه بين ما هو إلهي بما هو دنيوي ليسهل عليه طبعا وصل الإنسان بالله فلا يعني ذلك الإلمام بكل فلسفته والمجال لا يتسع هنا وإنما يحاول إبراز مجموعة من الأفكار على أنها ليست إلا تحليلا موجزا لكتابة بد العارف أما فلسفته العملية أو

---

[1] المرجع السابق،ص91

[2] ابن سبعين، بد العارف، تح:جروج كثورة بيروت، ط1/1978، ص16

الطريقة العملية التي اندرج فيها من خلاله علوم التصوف أو علم السفر كما يسميه، كما حاول إغماضه في التعبير عن مذهبه لاصطناع الألغاز والقارئ لمصنفاته لا يكاد يفهم»[1] ما يعنيه ابن سبعين على وجه التحقيق فيضطر إلى إعادة قراءة كلامه مرة بعد مرة حتى يظفر بالفكرة التي يريدها، وقد يضيف الشيخ **تقي الدين بن دقيق العيد**[2] أنه جلس مع ابن سبعين من صحوة إلى قريب الظهر وابن سبعين يسرد كلاما تعقل مفرداته ولا تعقل مركباته.

استعصى على المستشرقين فهم مصنفات ابن سبعين لغموض كلامه ورمزيته فقد وقع عليه الإنكار ولم تقدر مصنفاته حتى قدرها، فقد ذكر المؤرخ ابن عبد الملك «أن مصنفات ابن سبعين لا يخرج أحد منها بطائل وهي إلى وساوس المخبولين وهذيان الممررين أقرب إلى منازع أهل العلم»[3] ووصف **الغبريني**[4] أسلوب ابن سبعين قائلا «له مواضيع كثيرة موجودة بأيدي الناس وله فيها ألغاز وإشارات كحروف الأبجد وله تسميات مخصوصات في كتبه هي نوع من الرموز ، وله تسميات ظاهرة هي كالأساس المعهودة»[5]

استخدم ابن سبعين مفهوم الإحاطة والكل والهو والمنسوب إليه والجامع والآبين والأصل والأصح أصح وغير ذلك مشيرا إلى الوحدة والله والحق الذي هو حقيقة الوجود الواحدة، لذا يمكن اعتبار أسلوب ابن سبعين أسلوبا اصطلاحيا معقدا غير مألوف للعامة، كما أقام منهجه مثل العديد من الفلاسفة والصوفية على غاية وهدف وخطة فهي أسلوب أي عالم أو مفكر لأن تحديد إتجاهه لا يكون هكذا وإنما يكون ضمن خطة مدروسة ليستطيع بناء فكر واضح :

- **الغاية:** كانت غاية ابن سبعين الدعوة إلى نظرية التحقيق التي تعتبر السبيل الوحيد لبلوغ الكمال الإلهي وتكون هذه هي أسمى الغايات لأن البحث لا يكون دون غاية وغاية ابن سبعين هي كسب رضا الله.

---

[1] الشبي كامل مصطفى، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، دار مناهل، بيروت، ط1، 1418/ 1997، ص220.

[2] هو شيخ الإسلام تقي الدِّين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مُطيع ابن أبي الطاعة القُشيري المنفلوطي الشافعي المالكي المصري، ، فحقق المذهبين، وأفتى فيهما، وسمع الحديث من جماعة، وولي قضاء الديار المصرية، ودرَّس بالشافعي ودار الحديث الكاملية وغيرهما.صنف التصانيف المشهورة منها" :الإلمام "في الحديث وشرحه وسماه" الإمام"، وله" الاقتراح "في أصول الدين وعلوم الحديث، و"شرح مختصر ابن الحاجب "في فقه المالكية ولم يكمله، وشرح" عمدة الأحكام "للحافظ عبدالغني، وله غير ذلك.(ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، مج8،ط1/ 1406-1986،ص11، 12، 13) عبد الوهاب السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة،1413هـ،1992، ص 68.)

[3] ابن سبعين ،الإحاطة، نشر عبد الرحمن بدوي، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد،1958، ص281

[4] الغبريني: الفقيه المحدِّث قاضي الجماعة ببجاية أبو العباس أحمد بن محمد الغبريني، ببجاية أو ببني غبرين كان يحضر الحلقات العلمية في المسجد الأعظم ببجاية وجامع الزيتونة بتونس، فأخذ العلم على أيدي علماء أجلاَء منهم أبو محمد عبد الحق الأنصاري البجائي وأبو الفارس عبد العزيز بن مخلوف وأبو عبد الله التميمي القلعي ومحمد الأموي وأبو عبد الله الكناني الشاطبي وأبو الحسن الأزدي.

[5] المصدر نفسه، ص282

- **الهدف:** كان هدف ابن سبعين تحقيق علم جديد يصل به العرف إلى مرتبه أعلى من المراتب الإنسانية.

- **الفكرة:** كل عارف إلا ويحمل في طياته فكرة ويعمل على نشرها وفكرة ابن سبعين كانت عقيدة التوحيد وهي عقيدة تدعو إلى الواحد كمطلق، عن الكون والإنسان والحياة ككثرة ، كانت فكرة ابن سبعين هي إثبات الوجود .

- **الطريقة:** تختلف الطريقة من عارف إلى أخر وطريقة ابن سبعين كانت الطريقة العملية فقد كان من متابعي الرسول صلى الله عليه وسلم التي سار عليها سواء في مكة أو في المدينة امتثالاً.

- **الخطة:** يعتمد عليها لابن سبعين لتحديد وجهاته التي لابد أن يسير وفقها سواء في نظريته أو حتى في الوصل إلى أعلى مراتب الكمال والعروج بها إلى المقامات.

- **الوسيلة:** الوسائل تختلف من شخص إلى أخر وهي أيضا تختلف من فيلسوف إلى عارف فلو اتخذ الفيلسوف العقل لبلوغ المعرفة فان ابن سبعين اتخذ الكشف كوسيلة لنظرية الوحدة المطلقة

- **الأسلوب:** أسلوب ابن سبعين غامض لا يفهم من قبل من هب ودب وإنما لابد أن تتدبر على يد ابن سبعين لتستطيع فك رموزه فقد كانت ذا طابع فلسفي صوفي استخدم لغة الحروف وتمكن من نسج شبكة حلها حتى إنه استعمل اللفظ ذا دلالة فحتى إذا أدركت المفردات لن تدرك المغزى من ذلك.[1].

لم يقتصر أسلوب ابن سبعين على الرمز والاصطلاح الوضعي، بل حاول أيضا بناء فكر جديد مقرن بأسرار الصوفية، فاهتدى إلى علم الحروف الذي أتقنه واكتسب من ورائه شهرة واسع، وله مؤلفات تتضمنه سمي بعلم السيمياء يعرفها **ابن خلدون** بأنها: «علم أسرار الحروف، وهو المسمى لهذا العهد بالسيمياء»[2]، نقله المتصوفة واستعمله استعمال خاص، ويقول أيضا: «وحدث هذا العلم في الملة بعد صد منها وظهور لغلاة من المتصوفة وجنوحهم إلى كشف حجاب الحس، وظهور الخوارق على أيديهم والتصرفات في عالم العناصر، وتدوين الكتب والاصطلاحات، ومزاعمهم في تنزل الوجود عن الواحد وترتيبه، وزعموا أن الكمال الأسمائي مظاهره أرواح الأفلاك والكواكب، وأن طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء ولذا فهي سارية في الأكوان على هذا النظام والأكوان من لدن[**] الإبداع الأول تنتقل في أطواره وتُعرب عن أسراره، فحدث لذلك علم أسرار الحروف، وهو من تفاريع علم

---

[1] سميح عاطف الزين، الصوفية في الإسلام، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط3، 1985،ص513

[2] ابن خلدون ،المقدمة، دار القلم، بيروت ط6، 1406ه\1986، ص89

[**] اللدن: هو العلم الذي يتعلمه العبد من الله من غير واسطة بالمشافهة والمشاهدة (ممدوح الزوبي، المرجع السابق، ص295)

السيمياء وحاصله عندهم المشتغلين به وثمرته تصوف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالأسماء الحسنى والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان»[1] وينقل ابن خلدون عن **البوني**[2]،أستاذ ابن سبعين، أن علم الحروف لا يتوصل إليه بالقياس العقلي وإنما بطريق المشاهدة والتوفيق الإلهي.

طريقة ابن سبعين غريبة في الكتابة، فكلامه غامض، قليل الفهم، وهو ما نجده في كتاب "الإحاطة" « إيه! أو قوله: الله فقط وتكرار لكلمة إيه اثنتي عشرة مرة في سطر واحد، واستعماله حروف أبجد بطريقة من الصعب استخراجها، كقوله في رسالة الألواح :علمه في الإنسانية إنسان، وفي ح ح، وفي ن ن، وفي ج ج، وفي العلمانية علم، وفي المعقولية عقل»[3].

يصف جولد تسيهر ابن سبعين بكونه صوفيا استغرق في الفناء حيث يعرض المثل الأعلى لكمال النفس الإنسانية وتحديده الخير الأسمى والفناء في الله كما تغمره المنن الإلهية وتفيض عليه أما ماسينون فيعتقد أن أسلوب ابن سبعين يغلب عليه الطابع الغنوصي فهو من ورثة التراث الغنوصي الذي اعتبره متأثرا بالمانوية، ويرى ارنست رينان بأن ابن سبعين ما هو إلا مجرد ناقل عن ابن رشد وكان ينقل مباشرة منه، في حين يرى بالنثيا أن إجابات وردود ابن سبعين مصوغة من أسلوب يتحدث عن رغبة في التظاهر بالعلم، وهي تقوم في جملتها على مذهب أرسطو وأفلاطون.

إن مذهب ابن سبعين في تفسير الوجود يعتبر غاية في التعقيد والألغاز لأن التعبير عن هذا المذهب يصعب جدا تبين كلامه فيه، ولا نكاد نظفر بالفكرة الفلسفية في بعض عبارات ابن سبعين حتى نجدها قد غابت عن الفهم بالتدريج وانقطعت بما يليها من العبارات.

- **العقل عند ابن سبعين**

يعتقد المستشرقين أن ابن سبعين اتبع طريقة الفلاسفة وآرائهم المتباينة المتعددة في مسألة العقل، ونهى الباحث في أمرها عن تخيل الفوز والنجاة والتمام والكمال والسعادة

---

[1] ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص96

[2] أبو العباس أحمد بن علي البوني.ولد بمدينة "بونة" في الجزائر تسمى حاليا بعنابة. ألف "كتاب شمس المعارف الكبرى"، ومثله كتاب "منبع أصول الحكمة" المنسوب لنفس المؤلف. وكتاب شمس المعارف الكبرى ليس كتاب لمقاربة الازواج بل هو لضرر الناس وكفري وشركي حيث يقوم من يعمل به بالاشراك بالله عز وجل من خلال تسليم الشخص نفسه وبيته واهله ملكا للشيطان الذي لا ينفع الساحر ابدا فهو كتب للشر بواسطة الكاهن الساحر الصوفي احمد بن علي البوني. عند شراء الشخص للكتاب ستحدث له اشياء غريب وقد يرى ايضا بمجرد الشراء لوجود خدام من الجن يحيطون بالكتاب وما شابهه من كتب، الكتاب مملوء بالتوسلات الشيطانية والطلاسم والحروف والرموز التي هي تكفيرية بالحقيقة من خلالها التوسل يكون للشيطان ليس لله عز وجل ، وبعد قراءة سطر او عدة كلمات يخرج الجان ويحضر بشكل المرعب وقد يفتك بالإنسي ان شاء الله! وكل من يمتلك يشتري يقرا الكتاب يصاب بمس من الشيطان او سحر جان وغيره من الاعتداءات التي تظهر بشكل كوابيس او قدرة على التنبؤ وغيرها لان لا يعلب الغيب الا الله سبحانه وتعالى.

[3] لسان الدين بن الخطيب، لإحاطة في أخبار غرناطة، ،تح: بوزياني الدراجي، دار الأمل للدراسات، الجزائر، الطبعة الأولى 2009 ،ص780

والغاية الإنسانية في اتصال الإنسان بالفعل الفعّال، على مذهب أرسطو وشيعته، أو بالعقل الكلي على مذهب **بليناس**[1] السماوي، أو بالنفس الكلية على مذهب **فيثاغورس**[2]، أو بالفصل المتوهم على مذهب **ديوجانس**[3]، أو بالكلمة على حدس **هرمز**؛ لأن ذلك يعني أن الباحث رجل يقسم الواحد ويجمعه على ظنه، ويحسب أنه مختلف في نفسه[4].

لم ينكر ابن سبعين فعل العقل بل قيده وجعله أداة ضبط العلوم وميزان لها وهذه مرتبة صحو رأى فيها حقائق العلم والصوفي أما العقل بالنسبة للعلم أو بدونه لا يتحقق علم ولا يوزن بميزان دقيق ويدخل العقل والعلم في منهج صوفي إلا أنه يحكم عليهما ولا يحكمان عليه وهذا هو الانفصال في ساحة الفعل بين عالم وصوفي وإذ هو يعطي العقل والعلم للعالم ولا يحتكرهما عليه ويفتح لنفسه أفق التقويم خارج مستجدات العقل فيلوذ بالديالكتيك، ويتخذ موضوعات حدسية ليحقق ماهيات الوجود العليا في عالم ما وراء الطبيعة الجزئية التي يبحثها العالم [5]، ويقول ابن سبعين: «وأنت إذا خاطبت نفسك ونظرت إلى الحقيقة من حيث هي عكس مع المقرب وإذا جادلت فكن مع الفيلسوف ،وإذا أعطيت الإقناع ودفعت الخصم عن نفسك فكن مع المتصوفة، وإذا خالطت وخاطبت المجانين فكن مع الأشعرية وإذا شرعت في التخلف العملي فكن فقيها.»[6]

حدد ابن سبعين موقفه من العقل من خلال طريقة أسماها "تركيب الحروف" فهي الوحيدة التي تستطيع أن تحصل على الفهم بها، قال «نبدأ بتركيب الحروف: العقل والنفوس والروحاني والكلمة والقضايا والفصل والصدور والوجوه والشيء والحق والأمر والذات والآنية والهوية والوحدة، جميع ذلك محمول على قضية ثابتة"[7]، هذه القضية كلها دعوة إلى الوجود

---

[1] بليناس الحكيم: فيلسوف من المدرسة الفيثاغورسية الجديدة من الطوانة (Tyana) بآسيا الصغرى، لا يعرف عنه إلا القليل وقد كان الكيميائيون العرب يجلونه كثيراً واعتبروه أول من تكلم في الطلسمات.

[2] فيثاغورس هو فيلسوف وعالم رياضيات يوناني، مؤسس الحركة الفيثاغورية كما يُعرف بمعادلته الشهيرة) نظرية فيثاغورس، حيث أنشأ مدرسة لمناقشة موضوعات فلسفية مختلفة من مثل ماذا يحدث للروح عندما يموت الجسد، واهتم فيثاغورس كثيراً بعدد من المواضيع العلمية والرياضية والموسيقية مثلا، قد بيّن العلاقة بين شد ورخوة السلك والنغمة الموسيقية التي يبعثها عندما يُنقر عليه في فترات منتظمة، وتكون النتيجة سلّما موسيقيا هرمونيا.

[3] ديوجانس الكلبي: هو فيلسوف يوناني، يُعتبر أبرز ممثلي المدرسة الكلبيّة الاوائل ولد في سينوب بتركيا، ودرس في أثينا على انستانس، قال صاحب الملل والنحل«:كان حكيما فاضلا متقشفا لا يقتني شيئا ولا يأوى إلى منزل» عاصر الاسكندر المقدوني، والذي روي أنه قال «لو لم أكن الاسكندر لوددت أن أكون ديوجانس» جورج طرايشي، معجم الفلاسفة ، المرجع السابق، صفحة 309 (ينظر:أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل ،صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت،ط2/ 1413هـ- 1993م، ص 472، ينظر: البعلبكي منير ، معجم أعلام المورد، دار العلم للملايين بيروت، ط1/ 1992ص 198.

[4] محمد ياسر شرف، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، المركز العربي للطباعة والنشر، بيروت الدار الوطنية بغداد، 1981م.، ص96

[5] المرجع نفسه،ص92

[6] ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص172

[7] ابن سبعين، بد العارف، المصدر نفسه، ص107

المطلق، فلا وجود سواه، لذا لابد أن نعلم، إن الوحدة المطلقة فكرة ثابتة تستحق الانفراد والبقاء، فالله يعلم الله، والعبد يذهب عند الله، يقول "واسمع الكلام على النفس بمذهبي، واعذر في ذلك: النفس صراط الخواص، وكوكب القصاص، ونور التدلل، وجهد التذلل، وغبطة القرائن، وسراج "أفي" وكون "كن "لا كن وعذاب نفي، وسلام يمين رضيت، وسلام شمال دعيت، ونعمة الزيادة، ونقمة العبادة، وخليفة النظام المضاعف "بما"، وفاصل الجهاد المحاسب "عما"، والحروف على حرف بك، فافهم"[1] وقد اعتبر أبو الوفا التفتازاني هذا النص "مثالا لانغلاق كلام ابن سبعين"[2]؛ والسبب في ذلك أن تحديد مذهبه القائم على ما جاء في "بد العارف"،خاصة أنه الطريق الأساسي الذي يصل من خلاله إلى الحقيقة ويقول أيضا "الطريق الذي يوصل الخواص إلى الوحدة المطلقة، وأنها التي تظهر لنا أن جزاء المعصية قصاص لا بد منه، فهي نور الإنسان الذي يتميز به عن العجم وسائر الموجودات الأخرى بما يشتمل عليه من عقل وعلم، وهي التي تمكننا من كبح جماح الشهوات والتخلي عن مشاغل الدنيا، فتجعلنا مغتبطين بسعادة الوصول إلى الوحدة"[3].

يقول ابن سبعين: «هذه الحروف قد ركبت يا فيلسوف، فاسمع الكلام المصروف هو بعينه الذي قبل والمقبول هو بعينه صرف، والعباد له القول عليهم واحد، والصمدية والنظر إليها مختلف، والتصريف إذ كان عن مراجعة فهو الكلمة، وإذا كان في وجوده الثابت فهو الأول، وإذا كان حمل وتعدد فهو الآخر، والحمل والعدد والثبوت والكلمة والمراجعة والتصريف والصمدية[**] هو القديم، والقديم إذا أخبر به وعنه يقال له إله، فإنه هو الأول والآخر، والثابت والمتكلم، والمصرف، وبالجملة كل شيء هالك إلا وجهه»[4] يحاول ابن سبعين سبعين الوصول إلى حقيقته المطلقة وينهانا عن التعدد والكثرة، صور دي بور نظرية ابن سبعين بشكل واضح من خلال اكتشاف كلامه وذلك السر الصوفي وهو القول بأن الله حقيقة كل الأشياء، فلم يقف المستشرقين عند هذا الأساس وإنما حاول الاعتماد على ملاحظات المسلمين خاصة ماسينون في محاولتهم لفهم نظرية ابن سبعين فتطرق إلى الحديث عن الششتري تلميذ ابن سبعين وتلقى منه الخرقة السبعينية، حتى قال بأن أسلوب ابن سبعين معقد وأسلوب تلميذه أوضح منه.

يعتبر العقل بوصفه (محققا) عند ابن سبعين حقيقة لا وجود لها خارج الوجود الواحد؛ أي الوجود المطلق وكل ما تحدث عنه المستشرقين في علاقته الاتصالية مع

---

[1] المصدر السابق، ص108

[2] ، أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، ابن سبعين وحكيم الإشراق، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 1975م ، ص256

[3] المرجع نفسه، ص260

[**] الصمدية من الصمد وهو الباقي الذي لا يزول وقيل الدائم الذي لا يطعم وقيل أيضا الذي يصمد إليه الحوائج ويقصد إليه على الدوام بالاحتياج إلي، فالكل مفتقر إليه ولا يفتقر إلى شيء (حسن الشقراوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة المحتار، القاهرة، ط1/ 1987م.، ص192)

[4] ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق،ص212

النفس، هو الحديث عن العقل الإنساني واتصاله بالعقل الفعال الذي يقول به الفارابي لأنه نظرية هي تعبير عن الكثرة والكثرة عند ابن سبعين هي وهم، أما العقل المحقق الذي يرمي إليه ابن سبعين هو الذي يتضمن الوحدة في ذاته لا يقبل لا تعدد ولا الانقسام ولا يختلف مع نفسه لهذا يقول: « يا هذا إن كنت تريد تخليص البعض عن النفس بالمطالب المذكورة (عند الفلاسفة) وتحصيلها وتقيم عليها برهانك فأنت خائب السعي وباطل القصد وظالم لها فإنك طلبت العصير وهو في الأصل فإنك طلبت العسير وهو في الأصل لا حقيقة له، فأنت تطلب ضالتك في ظلام الليل غربا وهي دونك سارية شرقا»[1] انتقد ابن سبعين الفلاسفة فيما يخص العقل الفعال لأنه يتضمن الإثنينية في حين أن الوجود واحد مطلق.

- **المعرفة المطلقة السبعينية كعلم للتحقيق في ظل الأبحاث الاستشراقية** :

لا يعتقد الكثير من المستشرقين ابن سبعين صوفيا باعتباره يبحث في الفلسفة والميتافيزيقا، ومن الطبيعي أن يكون له موقف من كل علم من هذه العلوم ،فقد هاجم الفلسفة ،لأن الفلاسفة يقلدون، أرسطو تقليدا أعمى ، وهاجم الفارابي وابن سينا ،وكان له موقف من الفقه والكلام والتصوف منطلقا من موقفه القائل بالوحدة المطلقة ،والتي ينبغي على القائل بها أن يصل إلى رتبة (المحقق) أو أن يكون ملما بعلم التحقيق، وقد اعتنى المستشرقون بدراسة الجانب الفلسفي من فكره، فكما ترجمت مؤلفاته التي تخصصت في هذا الجانب مثل كتاب بد العارف ولعل أهم الأسباب هو ذلك الأسلوب الذي سبق وتحدثنا عنه وما تميز به ابن سبعين من تعقيد وألغاز لإخفاء مذهبه حتى صارت كتاباته محيرة للباحثين العرب فضلا عن غير الناطقين بالعربية.

إن الوحدة المطلقة عند ابن سبعين «هي موضوع علم التحقيق، ذلك العلم الذي يحوي صاحبه كل الكمالات الوجودية والذوقية؛ حيث لا يصل المحقق إلى هذه الدرجة إلا بعد سلوك طريق شاق وطويل يسميه ابن سبعين بالسفر، والمحقق....يكون حاله أكمل الأحوال وأعلاها،... علم التحقيق هو وحده العلم الإلهي، وبما انه كان قد اطلع على سائر القوانين الشرعية والفلسفية والأدبية، فقد حصرها في خمسة علوم أو مذاهب وصف أربعا منها بـ (الناقصة) وهي علوم الفقه والكلام والفلسفة والتصوف،وواحد فقط عده كاملا وهو المذهب الذي يسميه ابن سبعين بمذهب التحقيق »[2].

بدأ ابن سبعين في استعراض العلوم التي انتقدها، إلا أنه لم ينفي دورها فقد أكد أن لكل علم من هذه العلوم دورا في عملية التحصيل المعرفي وانه لا يذمها ذما مطلقا وإنما فقط يعلق عليها، يقول أبو الوفا التفتازاني أن ابن سبعين «يعد علم التحقيق أو ما يصل إليه المقرب أفضل العلوم، فمن أسباب كمال علم الفقه، هي معرفة لسان العرب ومعرفة اللغة

---

[1] المصدر السابق، ص189

[2] أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، ط 1973/1.،ص507

العربية وحفظ الكتاب والسنة ومعرفة تاريخ الآيات والأحاديث والعلم بالناسخ والمنسوخ[*] والنظر في المحكم والمتشابه وغير ذلك مما هو متعلق بعلوم الكتاب والسنة»[1] هذا الفكر أثار الكثير المستشرقين حتى أعتقد بالنثيا أن كتابات ابن سبعين عبارة عن ألغاز ورموز بالحروف وهنا نشير إلى النقطة الأساسية التي حاول بالنثيا التطرق إليها هو التلاعب بالكلمات والحروف وهو من أسلوب ابن سبعين أما في يخص الحديث عن علم التحقيق فقد أرجعه إلى وحدة وجود ابن عربي في ثوب أرسطي ، ولم يقف عند هذا الجانب فقط أنما حاول التعقيب بأن إهمال فلسفة ابن سبعين كانت ناتج عن الألغاز والغموض وتعمده على ذلك.

كما يعتقد بالنثيا أن ابن سبعين يعتقد أن الفلسفة تحصيل المطالب الأصلية، من خلال **العلوم المنطقية**[*]،خاصة بما تحمله من معطيات وتجريدات فلو نظرنا إلى كتاب **"ايساغوجي"**[****] ما حمله من مقولات وبرهن عليها **في المقولات العشر**[*****] فالفلسفة قائمة على البرهان والاستدلال، حسن التعلم ، والتجرد[**] والرياضة، أما أسباب كمال التصوف "فالصوفي يأخذ مقدماته من الفقيه في الأعمال الشرعية، ومن المتكلم الأشعري في الاعتقاد، ويركب على ذلك التوجه والمشاهدة والتوكل والتسليم والتفويض والرضا وهذا النوع الأول، والصوفي يرى سبب الكمال التخلي عن غير الله ، والتحلي بصفات الله، والتجلي ثمرة ذلك كله هذا النوع الثاني، والصوفي يرى سبب الكمال الصدق والإخلاص،واستصحاب الحال، وثبوت القدم، والتجرد المحض ،والتخلق الكلي"[2] .

---

[*] الناسخ والمنسوخ: وهو ما نسخه عن العلماء والأئمة عن الحديث(ممدوح الزوبي ،معجم الصوفية، المرجع السابق، ص92)

[1] المرجع نفسه،ص509

[**] العلوم المنطقية: هي دراسة مناهج الفكر وطرق الاستدلال السليم، وفي المقام الأول يدرس تخصصات الفلسفة والرياضيات وعلم الدلالة وعلم الحاسوب، ويعتبر أرسطو أول من كتب عنها بوصفه علماً قائماً بذاتها، وسميت مجموعة بحوثه المنطقية اورغانون، فكان القياس في نظر أرسطو هو صورة الاستدلال، ولكن بقيام النهضة الأوروبية ونهضة العلوم الطبيعية أصبح المنطق علماً مختلفاً نوعا ما عن منطق أرسطو فظهر منطق الاستقراء الذي كان الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، 1985، ص: 251.)

[***] إيساغوجي هو عنوان مخطوط في شرح كتاب ايساغوجي للأبهري كتب في عام 1265هـ /1849 الذي وضعه فرفوريوس الصوري ليكون مدخلا للمقولات أو المنطق وكلمة إيساغوجي لفظة يونانية بمعني المدخل أو المقدمة، وتأتي بمعنى الكليات الخمس أيضا، محل شك (التهانوي محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان، بيروت ج2،ط1/ 1996 ص 293)

[****] اصطلاحا المقولة: هى معنى كلى، يمكن أن تكون محمولا فى قضية ما.وعليه فالمقولات محمولات، كما حددها أرسطو من قبل، وهى عشر، جمعها بعضهم فى بيت واحد هو:1القمر، للجوهر، 2الغزير،للكم 3 الحسن: للكيف 4ألطف: للإضافة، 5 مصره: للأين 6، قام: للوضع 7 يكشف: للفعل 8غمتى: للملك، 9 لما: للمتى 10 انثنى: للانفعال، وهذه المحمولات موجودة فى الكون، ويلاحظ أن المقولات هى أنواع الصفات أو المحمولات التى نستطيع أن نصف بها فردا معينا كائنا ما كان. فإذا سألت عن أى شيء: ما هو؟ كان حتما أن يقع الجواب تحت واحد منها (محمد الحسنى البليدي ، مقولات العشر ،تص : ممدوح حقي، دار النجاح، بيروت ط 1، 1974م، ص 12).

[*****] التجرد، وهو خلو قلب العبد وسره عما سوى الله بمعنى أن يتجرد بظاهره عن الأعراض وباطنه عن العوض(ممدوح الزوبي، معجم الصوفية،المرجع السابق، ص77)

[2] إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ج1، ص55، دار المعارف، القاهرة 1983.ص130

يحث ابن سبعين على الأخذ بعلم التحقيق وبمجامعه، فهو علم غير العلوم حيث ينفي إثنينية الوجود ينظر إلى كل شيء في ضوء الوحدة «أسباب الكمال عند المحقق زمان حائل ،ومكان آفل ومضاف زائل، وطالب نائل وخبير خبره ذات مخبره ،وعليم علمه عين معلومه، وحصر ممتد، وقضية تجدد، وفرع هو ذات أصله، ونوع لا عموم لجنسه »[1]لأن الوحدة المطلقة كما يراها لا مجال فيها للقول بالزمان والمكان والإضافة ،والفرق بين الطالب والمطلوب والخبير والمخبر والعليم والمعلوم، والنوع والجنس إلى غير ذلك مما يلزم عن مذهبه في الوحدة المطلقة تنتفي فيه جميع الإضافات والنسب نفيا مطلقا .

تميز الفكر الفلسفي عن غيره من الفكر الإنساني من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فقد كانتا مصدر العديد من الإنجازات الفكرية الإسلامية، وتعد فلسفة وحدة الوجود هي صورة من صور الفكر الإسلامي بحيث تهدف إلى توضيح العلاقة بين الله والعالم ولتوضيح هذا المصطلح يجدر بنا طرح مجموعة من التساؤلات أهمها:

– هل وحدة الوجود عقيدة أصيلة في الفكر الإسلامي أم دخيلة؟ وما الذي يميزها كوحدة إسلامية عن الوحدة الفلسفية؟

– الوجود والوحدة المطلقة عند ابن سبعين:

لم يتحدث المستشرقين في أبحاثهم ونصوصهم عن هذا الأمر أم أنهم لم يعلقوا عليه لأن جل المواضيع التي تناولها هؤلاء المسترقين هي الوقوف على الأمور العابرة من حياته وأسلوبه ودراسته وأهم الأفكار التي تناولها، حيث ربط ابن سبعين العديد من النظريات الصوفية بمذهب الوحدة المطلقة، فقط كانت ناتجة عن تعدد الأفكار الفلسفية والصورة وقد اختلف مع نظرية وحدة الوجود فيها هذا الأمر حيث اعتبر الوجود هو وجود الله فقط دون غيره باعتبار العالم زائل لا ضرورة للاعتراف به، فيقول في شرحه للوحدة المطلقة«...كيفية الوصول إليها تجعل الوجود في دائرة وهمية، ويجمع الوجود المقيد كله في نقطتها والمطلق في محيطها ويصل مع ذلك النقطة المتقدمة بالمحيط ويجعلها جزء من ماهيتها ثم يحقق الأمر ثانية ويجعلها ماهية واحدة ويقول" ليس إلا الأيس"فقط" هو هو»[2] كانت نظرية الوحدة المطلقة عند ابن سبعين هي المطلق والكامل وهي الله حيث لا يوجد شيء يقارن به.

يقول في رسالته الألواح المباركة« الوحدة المطلقة لا تتضمن غير الحق واحد، وما العالم والوجود الواقعي إلا وهم والوحدة تتضمن الله فقط أما العالم يتضمننا نحن فيبقى الله هو هو ونبقى نحن العالم وما نحن إلا أوهام»[3] حاول ابن سبعين الوقوف على نظرية الوحدة

[1] ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، المصدر السابق، ص86

[2] رسائل ابن سبعين، الرسالة الفقيرية، المصدر السابق، ص11

[3] رسائل ابن سبعين،المصدر السابق، ص276

المطلقة دون غيرها باعتبارها أساس الوجود المطلق والمعرفة والعالم والحق والواجب ، ولا حق ولا وجود ولا أمر ولا عارف ولا معرفة ولا عالم ، فإذا لم تكن هو .

إن الوجود المطلق هو أساس كل شيء ؛ فهو الوجود الحقيقي أما الباقي فلا شيء على التحقيق، لذا يعترف ابن سبعين بالوحدة المطلقة ولا يعترف بالعالم لأنه زائل وفاني ولا حقيقة تابعة له، ووجود العالم هو عين وجود الله فلا يبقى إلا الحق المحض، ويقول: « ما خالف الوحدة المطلقة، والوجود الواجب، هو عدم من جهة ووجود من جهة أخرى فلا موجود لا الإطلاق ولا واحد على الحقيقة إلا الله، وهو الكل وهو الهو»[1] وبالتالي الوجود المطلق عنده هو كل الوجود وهو الحاوي للوجود المقيد ولا خلاف بينهما، إلا من خلال الوهم، لأن ماهيتهما واحدة والوحدة بينهما مطلقة.

فرق ابن سبعين في الوجود بين ما يسمى (الهوية) وهي الكل، وبين ما يسمى (الماهية) وهي الجزء؛ وكانت الهوية هي كل ما يتعلق بالحق، أما الماهية فهي ما يتعلق بالعالم، ويقول أبو الوفا التفتازاني «الوجود هو واجب الوجود ، وهو الكل والهوية، أما ممكن الوجود فهو الجزء والماهية، فالربوبية هي الهوية وهي الكل، والعبودية هي الماهية وهي الجزء»[2] ؛ إذا كان الحق هو الهوية والعالم هو الماهية، **فهل في الحق هوية بدون ماهية؟، وهل تكون الماهية بدون هوية؟**، وفي هذا يقول ابن سبعين «....فما من حقيقة منسوبة إلى الهوية بالأصالة إلا واسمها الكل وما من حقيقة منسوبة إلى الماهية بالأصالة إلا واسمها جزء... ولا وجود لكل إلا في الجزء ولا وجود لجزء إلا في الكل، فاتحد الكل بالجزء فارتبط بالأصل وهو الوجود، وافترقا وانفصلا بالفرع، فالعامة غلب عليهم العارض وهو الكثرة والتعدد، والخاصة العلماء غلب عليهم الأصل وهو وحدة الوجود»[3]

– الوحدة المطلقة عند ابن سبعين حسب النصوص الاستشراقية:

تجسد مفهوم الوحدة المطلقة، مما مزجه بالذوق والنظر العقلي فاستطاعت نظرية وحدة الوجود خلط التصوف بالفلسفة، واشغل هؤلاء بتفسير الوحدة التي يتصف بها الله، وهذه الوحدة المطلقة التي يقول بها برترند رسل بأنها سمة التصوف، إلا أننا نجد بعض الصوفيين يؤمنون بالوحدة ابتداء من وحدة الشهود إلى وحدة الوجود وهذه الجزئيات هي متعارضة نظرا للموجودات المتكثرة المتعددة والمتنافرة، إذ تختفي ورائها الوحدة المطلقة، وهنا نجد أن الصوفية يؤمنون بالوحدة من الزاوية سيكولوجية لأن الإيمان بالوحدة يضفي شعورا بالأمن.

---

[1] رسائل ابن سبعين، الرسالة الفقيرية، المصدر السابق، ص234

[2] ابو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص199-200.

[3] رسائل ابن عربي، الرسالة الفقيرية، المصدر السابق، ص256

1- الوحدة المطلقة عند ابن سبعين:

الوحدة المطلقة هو اتجاه ضمن نظرية الوجود، وقد يكون هذا الموضوع ذو أهمية كبيرة في التصوف الإسلامي إلى جانب وحدة الوحدة، **فهل استطاع ابن سبعين أن يصل بفكرة الوحدة المطلقة إلى مراتب الكمال؟ وما الذي حاول ابن سبعين الوصول إليه من خلال نفي العالم والارتكاز على المطلق فقط؟ وهل استطاع الصمود بفكرة الوحدة المطلقة بحيث لم يقتصر على فكرة الكثرة؟ أم أنه لم يستطع تحقيق ذلك؟**

- **الوحدة المطلقة لغة:**

المطلق من فعل أطلق وهو غير المقيد، ما لا يقيد بقيد أو شرط، غير مقيد، حر، يتمتع بسلطة مطلقة، وهو ما تناول واحدا غير معين باعتباره حقيقة شاملة أو هو ما يتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات[1] أما المطلق: معنى المطلق هو من الإطلاقية ومعناها الترك والإرسال[2] وأطلقه هو مطلق وطليق؛ أي سرحه[3] المطلق: هو الذي لا استثناء فيه، المطلق: عكس النسبي وهو التام والكامل.

- **الوحدة المطلقة في اللغة الإنجليزية:**

الوحدة المطلقة تعني panentheism وهي كلمة يونانية متكونة من ثلاث أجزاء pan وتعني الكل و theis وتعني الإله و en وتعني في وبالتالي تعني هذه الكلمة الكل في الله وهي تختلف عن كلمة pantheism التي تعني الكل هو الله .[4]

- **الوحدة المطلقة اصطلاحا:**

- تعني الوحدة المطلقة الواحد لا إله إلا هو.

- تعني الجوهر الإلهي، وهي الكامل المتعري عن كل قيد أو حصر أو استثناء وهي وحدة وجود كاملة.

- هي الموجود في ذاته وبذاته وواجب الوجود المتجاوز للزمان والمكان وإن تجلى فيهما.

- تعني الكل في الواحد والاعتقاد بأن الله يحوي بكل الكون، وعليه فالله هو الوحدة المطلقة، ولا وجود غيرها وكل جزء من العالم يوجد فيه.

- **الوحدة المطلقة في التصوف السبعيني:**

حاول ابن سبعين عن الوحدة المطلقة في مجموع رسائله وقد كانت تعريفاته كالتالي:

- جاءت في الرسالة الفقيرية، « هي الوحدة المطلقة والوجود الواجب وهو العدم.... ولا موجود على الإطلاق ولا واحد على الحقيقة إلا الله، إلا الحق، إلا الكل، إلا الهو هو، إلى

---

[1] ينظر: معجم عربي عامة.

[2] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم، إيران، 1405، مادة عرف، ج 9.، ص229

[3] ينظر: نفسه، ص227

[4] The encyclopeadia, of religion, vol,9 ,p165

المنسوب إليه إلا الجامع إلا الأيس إلا الأصل إلا الواحد، إلا الأصح»[1] كانت فكرة ابن سبعين تتمحور فقط حول الله والمطلق ولا علاقة له بالعالم.

– يقول في الإحاطة «الوحدة المطلقة هي قول الحق والوجود والشيء والأمر والذات وما أشبه ذلك من الأسماء المترادفة مع الإحاطة، وقد يقال معها تواطؤ، بل هي الكل وإن صح أن يقال كل الكل، والعموم والخصوص، والفرد والزوج، والعدد والمعدود لأنها إذا كانت الكل كانت بمعنى الواحد ليس إلا»[2] كانت للوحدة المطلقة عند ابن سبعين العديد من المرادفات وكانت الإحاطة من بين مرادفتها ويعتقد ابن سبعين أن الإحاطة أو الوحدة المطلقة هما مفهوم واحد يعبر عن الله أو الواحد الأحد.

– ويقول أيضا في الإحاطة «الوحدة المطلقة شبه المغناطيس والموجودات شبه الحديد، والنسبة الجامعة بينهما هوية الوجود، والذي فرق بينهما هو وهم الموجود»[3] وكان المقصد أن الوجود هو حقيقة لا يمكن إلا الاعتراف بها والعالم أو الموجود هو وهم فلا يمكن التقريب بين الحقيقة والوهم.

– ويقول في بد العارف «إن الوحدة المطلقة هي جامعة شاملة لكل المتضادات والمتناقضات وهي العلم عند المحقق والمعرفة والعالم والعارف والشيء الموجود والحق والأمر والواجب وجميع ذلك يجده في نفسه متى حققه أعدمه، ومتى جهله أوجده، فهو إذا حد كما حده، من التقدم كان لا شيء ولا حق ولا وجود ولا أمر ولا عارف ولا معرفة ولا عالم ولا علم إذا لم يجده كان ذلك كله»[4] جمع كل شيء ضمن الوحدة المطلقة للتأكيد على فكرة واحدة وهي أنها تعني الكل في الكل.

– ويقول في الرسالة الرضوانية «الوحدة المطلقة هي الوجود المطلق، والمطلق هو الله»[5]

– ويقول في الألواح «الوحدة المطلقة هي الحق الواحد، وما عداه وهم والأوهام هي المستندة، والمستند إليها بوجه ما، والعالم (نحن) تلك الأوهام بل نحن نحن، وهو هو ، ولا يقال نحن و لا هو من حيث الإشارة والميل»[6] حاول الفصل بين الوجود المطلق هو هو والعالم والعالم نحن نحن ويعتقد أننا لست إلا أوهام والحقيقة تكمن فيه فقط.

– ويقول في رسالة العهد « الوحدة المطلقة هي التي لا تحتاج أن تعلم أن الأولى وأن يطلق العلم الإلهي على معرفة الوحدة، وأن المقصود منها هو التوحيد، وأن الموحد هو

---

[1] رسائل ابن سبعين، الرسالة الفقيرية، ص12

[2] رسائل ابن سبعين، رسالة الإحاطة، ص134-135

[3] رسائل ابن سبعين ، الإحاطة، ص145

[4] ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص 127

[5] رسائل ابن سبعين، الرسالة الرضوانية ، ص328

[6] ابن سبعين، الألواح، ص276

صاحب النتيجة الماحية لكل معلوم فيه غير الوحدة المحضة» ربط فكرة الوحدة المطلقة بفكرة التوحيد لأن التوحيد هو الله لا إله إلا هو.

– الله أو الوحدة عند ابن سبعين:

وفي هذا المعنى أورد المستشرق دي بور عن المتصوفة اتفاقهم بأنه لا فاعل في كل شيءٍ إلا الله، وأن الغلاة منهم زادوا على هذا بأن قالوا أنه لا موجود في كل شيء إلا الله، ومن هذا المنزع الأخير نشأ مذهب في وحدة الوجود خالف مذهب جمهور المسلمين، وكان من شأنه أن جعل العالم خيالا لا حقيقة، كما وحد بين ذات الإنسان وذات الله، وبعد أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية قال الصوفية بوحدة شاملة لكل شيء.

يبدأ ابن سبعين في الكثير من رسائله بعبارة (الله فقط) وتعتبر هذه قضية كبرى في مذهبه في الوحدة المطلقة، فالله عنده هو المطلق ويقول في الرسالة الرضوانية «أن الله هو الوجود المطلق» [1] وهو الحقيقة التي لابد لنا من القول بها فقط ولا مجال للمقارنة بين الله والعالم، وعليه فالوجود المطلق هو الوجود الحقيقي في حين ما عداه لا شيء على التحقيق، ويقول ابن تيمية « قد علم أن المطلق بشرط إطلاقه لا وجود له في الخارج عن محل العلم فليس في الخارج إنسان مطلق بشرط الإطلاق، ولا حيوان مطلق بشرط الإطلاق ....فإذا قال أن الحق تعالى هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق فهذا لا وجود له في الخارج، وإنما الذهن يقدر وجودا مطلقا...وإما أن يقال هو الموجود في الخارج لكن بشرط التعيين إذ ليس في الخارج إلا وجود معين فعلى أحد القدير لن يكون وجود الحق هو الوجود المعين المخلوق وعلى الآخر لا وجود له في الخارج» [2] جعل ابن سبعين الله حاويا للعالم، إذ يصور الله هو الوجود المطلق ، ثم يقول«يصل مع ذلك النقطة المتقدمة بالمحيط ويجعلها جزء ماهيتها ثم يحقق الآمر ثانية ويجعلها ماهية واحدة» [3]كان تصوير ابن سبعين للوحدة المطلقة قائم على فكرة الله فقط وتجاوز جميع الموجودات باعتبار أنه لا ضرورة لوجود الأوهام ضمن الحقيقة الإلهية.

كيف تكون الوحدة المطلقة تنادي بالله فقط؟ وفي نفس الأمر تنادي بالاتحاد والحلول؟

يبدو الأمر نوعا ما غامضا لأن ابن سبعين لم يقل لا بالاتحاد ولا بالحلول المعروف عنهم وإنما اكتفى بفكرة الوحدة ونفي كثرة العالم أو الموجودات، وهذا ما صرح به ابن سبعين إذ يقول « كل كلام منطوق فأي قسم غلى عليه فأحكم به، فإن كان الكثرة والتعداد وأخوتها فاعلم أن المخاطب به هو الصورة والخلق ولمتصورها وصفها، وإن غلب الوحدة وأخواتها

---

[1] المصدر السابق،ص328

[2] ابن تيمية، بغية المرتاد، ص146، ينظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، 2/102- 106

[3] رسائل ابن سبعين، الرسالة الفقيرية، ص11

فالمخاطب بذلك المتصور والحق.... فالموجود واحد هو القائم بجميع الصور، عين الخالي عنا على التعاقب والصورة هي الهالكة دوما المتعاقبة دوما، كائنة بائنة، شاهدة غائبة، قديمة حديثة، موجودة معدودة»[1] كان هذا النص دلالة على القول بالوحدة فقط وما الكثرة إلا أوهام أو صور غير الحقيقة، ويقول ابن سبعين«...أن الحق (الله) هو الموجود، والوهم هم المراتب (العالم) الزائلة....وهي مراتب وهمية إلا الله فهو المجد والوجود وهو الأمر الذي لا تخرج عنه حقيقة من الحقائق الموصوفة بالوجود، ولا وصف له ولا نعت ولا حد ولا رسم بالنظر إلى ذاته سوى أنه موجود»[2] وقال في رسالة الألواح"الله عين كل ظاهر"[3]

كانت فكرة الله هي منبع نظرية الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، حيث اعتبرها أساس الوجود المطلق الذي يحوي العالم بصوره وموجوداته، وأن الوجود واحد وهو وجود الله فقط، أما سائر الموجودات الأخرى، فوجودها عين وجود الواحد، فهي زائدة عليه بوجه من الوجوه، والوجود بذلك في حقيقته قضية واحدة ثابتة لا ظل لها، وهذه الوحدة المطلقة، هي الوحدة الخالصة أو الوجود المطلق؛ الذي ينكر كل النسب والإضافات والأسماء على حد تعبير ابن سبعين؛ فهي بذلك وحدة منزهة عن كل المفهومات الإنسانية التي يمكن أن تخلع عليها.

الخاتمة

تعد نظرية ابن سبعين نظرية دينية بأسس فلسفية، فلم يترك ابن سبعين مجالا إلا وبحث فيه وكانت نظريته هي خلاصة ذلك البحث الواسع، إلا أن ما يلاحظ على فكره هو ذلك الغموض الذي يعتري كتاباته وألفاظه حيث نجد الكثير من التابعين له يعلقون على طريقة الأسلوب التي يكتب بها ابن سبعين وهي شاملة لتلك الرموز المبهمة، باعتبار أن ابن سبعين كان يحاول التعالي والارتقاء بكتاباته أثار الحس، وكان الغرض الأساسي هو أن يفهم من قبل ذلك الشخص الذي يمتلك ذوقا كشفيا للفكر الصوفي للوصول إلى إدراك الكمال، وهذا فقط ما يطلق عليه التجربة الصوفية، بحيث يمكن لها أن تقترن بنوع من التنظير فتدعى تصوفا فلسفيا، وقد تتخذ في ثقافته الأخرى، شكلا نظريا فتعرف حينذاك بالمثالية، لهذا قيل بأن ابن سبعين فيلسوفا أكثر منه صوفيا.

في دوائر الاستشراق لم يعن الباحثون من المستشرقين بابن سبعين ومصنفاته غير لائقة كما عنوا بغيره، وبحوثهم التي تناولت ابن سبعين كما سبق وقلتها سابقا كانت بحوث جزئية أو قليلة تناولت دراسة جوانب حياته وثقافته وموضوعات بعض مصنفاته كما فعل المستشرق الإسباني لاتور أو كما فعل المستشرق الدانمركي مهرن في كتابته المترجمة إلى الفرنسية جوابا من أجوبة ابن سبعين عن أسئلة فريدريك الثاني، أو كما فعل المستشرق

---

[1] رسائل ابن عربي، رسالة خطاب الله بلسان نوره، ص242

[2] ابن سبعين، الألواح ، ص132

[3] ابن سبعين، الألواح، ص129

الفرنسي ماسينون في اقتباسه بعض النصوص من مصنفاته، هؤلاء لم تكن لهم دراسة عميقة ودقيقة لابن سبعين وإنما حاول الوقوف على بعض الجوانب ودراستها دراسة سطحية والتعقيب عليها.

التوصيات:

من خلال تجربتي في دراسة التصوف عامة وابن سبعين خاصة سواء في الأبحاث الاستشراقية أو في الأبحاث الصوفية والفلسفية أوصي بما يلي:

1- التصوف هو معادلة بين النجاح أو الفشل في نطاق التفكير الذي يرمي إلى تنظير وحدة الوجود وعرقلته، دون المساس بمسلمة "الثنائية" بين الله والعالم، لذا أوصي بدراسة هذه المواضيع وتناولها.

2- الاتجاه إلى دراسة عقيدة الوحدة والتعبير على أن الوجود كله واحد وأنه لا يوجد فرق بين الله والمخلوقات من حيث هما حقيقة واحدة خاصة وأن ابن سبعين ينظر إلى الله على أنه وحدة متكاملة دون وجود الموجودات وهي عين الوحدة المطلقة.

3- لم يكن الحديث عن عقيدة عن ابن سبعين سهلا خاصة في ظل قلة المصادر والمراجع وحتى قلة الأبحاث الاستشراقية لذا أدعوا أو أوصي بدراسة الترجمة خاصة وأن هذا المتصوف مهمشا نوعا ما .

4- تعددت نظرية التصوف في الكثير من المعتقدات لذا أوصي بالإكثار من هذه الدراسات والملتقيات للتعرف على الكثير من المتصوفين المهمشين.

5- تطرق ابن سبعين إلى التصوف الأخلاقي وما تضمنه من السلوك والمقامات والأحوال والرياضات العلمية، وحاول البحث في غاية التكامل وتحدث عن والسفر والتكيف والخير والشر في الوحدة المطلقة وبهذا يعد متميز عن غيره من الصوفية، وهذا الأمر قد يدعوا الكثير منا إلى التحلي بهذه الصفات لذا أوصي بالتعريف عنها.

6- إن مسألة التصوف تتبنى معطياتها ضمن أهم الأفكار أساسية والتأكيد عليها؛ أي أن الوجود كله لله وبالله تعالى، ذلك أن العالم هو: "ما سوى ذات الله وصفاته"؛ فالعالم هو: أفعال الله تعالى، إذ كل ما سواه هو من آثار قدرته، فلا وجود إلا وجود الله:" ذاتا وصفات وأفعالا"، والوجود كله هو بإيجاد الله تعالى، لذا أوصي بتبني دراسات تتضمن مواضيع متشابهة مستقبلا.

المصادر والمراجع

1- ابن سبعين، بد العارف، تح:جروج كثورة بيروت، ط1/ 1978.

2- ابن سبعين، الإحاطة، نشر عبد الرحمن بدوي، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، 1958.

3- ابن سبعين،الرسالة الرضوانية، ضمن رسائل ابن سبعين، تح: عبد الرحمن بدوي.

4- ابن سبعين، رسالة الألواح، ضمن رسائل ابن سبعين، تح: عبد الرحمن بدوي.

5- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة، ج1، 1983.
6- ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، مج8،ط1، 1986/1406.
7- ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت ط6، 1986/1406.
8- أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وحكيم الإشراق، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 1975.
9- أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، ط 1،1973.
10- أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل ،صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد ، دار الكتب العلمية، بيروت،ط2، 1413/ 1993.
11- أحمد الزروق الفاسي، قواعد التصوف، تح عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003/1424.
12- أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية، دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء ،القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000.
13- التهانوي محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان، بيروت ج2، ط1، 1996 .
14- الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، 1985.
15- حسن الشقراوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة المحتار، القاهرة، ط1، 1987.
16- سميح عاطف الزين، الصوفية في الإسلام، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط3، 1985.
17- الشبي كامل مصطفى، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، دار مناهل، بيروت، ط1، 1997/1418.
18- عبد الوهاب السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ، تح: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو ، دار هجر للطباعة والنشر ، القاهرة ،1992/1413.
19- لسان الدين بن الخطيب، لإحاطة في أخبار غرناطة، ،تح: بوزياني الدراجي، دار الأمل للدراسات، الجزائر،الطبعة الأولى 2009 .
20- مجمع اللغة العربية، معجم الوجيز، وزارة التربية والتعليم، مصر،ب.ط،1994.
21- محمد الحسنى البليدي، المقولات العشر، تص : ممدوح حقي، دار النجاح، بيروت ط 1، 1974.
22- محمد ياسر شرف، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، المركز العربي للطباعة والنشر، بيروت الدار الوطنية بغداد، 1981.
23- محمد ياسر شرف، حركة التصوف الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، مج 1، 1986.
24- ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، دار الجيل ط1،2004/1425.
25- هادي العلوي، مدارات صوفية، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دفاتر النهج، بيروت، ط1، 1997.

أبو مدين الغوث شيوخه وتلاميذه ورحلاته

بقلم

ط.د. محمد العربي رحومة ، إشراف: د. معمر قول

معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي - الجزائر

rehouma-mohamedlarbi@univ-eloued.dz

مقدمة

يحتل التصوف مكانة كبيرة في الساحة الفكرية الإسلامية، وهو أحد أضلاع العلوم الأساسية في الشريعة الإسلامية، إلى جانب الفقه الذي يبحث في أحكام وأفعال الإنسان الخارجية المتعلقة بالعبادات والمعاملات، باعتبار أنّ التصوف يبحث في الأحكام الشرعية للأفعال الباطنة.

ونهدف من خلال هذه الدراسة إلى رصد حركة التصوف في الغرب الإسلامي في أوجّ انتشاره في القرن السادس الهجري، هذه الحركة التي كان لها وقع خاص على مجتمع المغرب والأندلس في هذه الفترة، خاصة بعد ولوج كتب ومؤلفات متصوفة مشارقة، سواء عن طريق الرحلات العلمية أو عن طريق رحلات الحج، مما أثّر في التراث الصوفي ببلاد الغرب الإسلامي، وأثرى التجارب الصوفية المغربية، وانعكس بالتأثير في شرائح عديدة من مجتمع المغرب الإسلامي والأندلس، ولا يزال أثرها إلى يوم الناس هذا، ويلزم من خلال حديثنا عن التصوف، تسليط الضوء على رواده من المتصوفة الكبار الذين زخرت بهم كتب التراجم والسير؛ باعتبارهم مرجعيات صوفية كبيرة في عُدوتي الأندلس والمغرب، والمطلع على تاريخ الغرب الإسلامي في القرن السادس الهجري خاصة لا يعجز عن اكتشاف هؤلاء الأكابر الذين كان لهم الأثر الواضح في عصرهم وما بعده، على غرار أبي مدين شعيب وأبي يعزى وأبي العباس السبتي وعبد الرحمن الأخضري وغيرهم.

ومن خلال ما سبق أردنا في هذه الورقة أن نتدارس **الإشكالية التالية**: من هو الشيخ أبو مدين؟ ومن هم شيوخه؟ ومن هم تلاميذه الذين تلقوْا عنه؟ وما أثره على المتصوفة والطرق الصوفية في بلاد المشرق والمغرب؟

ومن **الدراسات** التي اعتمدنا عليها في إنجاز هذه الدراسة والتي تناولت الشيخ أبي مدين، كتاب عبد الحليم محمود حياته ومعراجه إلى الله، والذي بحث فيه بإيجاز طرفا من حياة الشيخ وبعض شيوخه وتلاميذه، دون الخوض في تأثيره على المتصوفة والمدارس الصوفية الأخرى، وكتاب عبد السلام غرميني: المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، الذي ذكر سيرة الشيخ في معرض حديثه عن المدرسة المدينية، وجاء على ذكر أهم شيوخه وتلاميذه، مع عدم الخوض بالتفصيل في عصر الشيخ أبي

مدين.

وأيضا من الدراسات التي ذكرت شيوخه وتلاميذه دون الخوض في التفصيل الزماني ومدى تأثير أبي مدين في الصوفية عبر المشرق والمغرب، كتاب: أنس الفقير وعز الحقير لابن قنفذ.

وقد اعتمدنا في هذه الورقة على **المنهج** الوصفي والتحليلي؛ وذلك من خلال وصف الحال والعصر الذي عايشه الشيخ أبي مدين وكذا وصف الظاهرة الصوفية في بلاد الأندلس والغرب الإسلامي ومحاولة تحليلها وفق المنهج العلمي بعيدا عن الرأي الشخصي والانتصار له.

ومن أجل الإجابة على الإشكالية وكذا الوقوف على أهم المحطات في سيرة الشيخ أبي مدين وأثره في الساحة الفكرية والصوفية بالمغرب والأندلس، قمنا **بتقسيم الدراسة** على النحو الآتي:

تحدثنا في المحور الأول عن العصر الذي عاش فيه الشيخ أبي مدين، وتداعياته وانعكاساته على إنتاجه الروحي والعلمي، ثم كان الحديث في المحور الثاني عن حياة الشيخ أبي مدين ونشأته ورحلاته، وفي المحور الثالث سلطت الضوء على أهم شيوخه الذين أخذ عنهم التصوف العلمي والعملي، وكذا ذكر عدد من مريديه وتلامذته الذين تأثروا به ونشروا فكره وطريقته، وأخيرا كان الحديث في المحور الرابع عن آثاره وأهم مصنفاته وكتبه التي خلفها وراءه وتلقفها المختصون بالدراسة والبحث.

هذه الدراسة موجهة خصيصا من أجل المشاركة في الملتقى الدولي الخامس حول: تصوف الغرب الإسلامي في الدراسات الاستشرافية. بمعهد العلوم الإسلامية- جامعة الوادي- الجزائر.

1. عصر أبي مدين الغوث

إنّ الدّارس لتاريخ الأندلس والغرب الإسلامي عموما، يلاحظ أنّ القرن السادس الهجري في الجناح الغربي للعالم الإسلامي لكأنّه القرن الثالث في المشرق الإسلامي؛ ويكفي الدّارس أن يتصور كل الأسماء التي جمعها ابن الزيات في كتابه: "التشوف" والتميمي في كتابه:"المستفاد"، وابن عربي في كتابه: "روح القدس"، ليدرك شساعة وتنوع المجال الفكري الصوفي الذي شهده عصر أبي مدين الغوث التلمساني، وهو القرن السادس الهجري بالمغرب[1].

وكلامنا عن القرن السادس الهجري بأنّه عصر التصوف بامتياز في الأندلس والمغرب، لا يعني أنّ الأندلس مثلا لم يعرف التصوف إلا متأخرا، فإنّ المطّلع على بعض المدارس الصوفية مثل" المدرسة السرية"[2] يدرك أنّ التصوف بدأ مبكرا بالأندلس مربى أبي مدين

---

[1] عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000م، ص13.

[2] نسبة إلى أبي عبد الله محمد ابن مسرة الجبلي(319هـ)، واحتساب المدرسة السرية إلى التصوف هذا على رأي المستشرقين: كهنري كوربان والراهب الإسباني أثين بلاسيوس ونظرتهما للتصوف، فبذلك تعتبر مدرسة ابن =

الغوث، فربما كانت البذور الأولى للاتجاه الصوفي حملها الإسلام معه بطبيعته، وحملها معه بشكل واع أفراد ممن شارك في الفتح والاستيطان الأول بها[1]. وهذا خلافُ ما ذهب إليه عمر فروخ من أنّ:" الغرب الإسلامي لم يعرف التصوف حتى انقضى القرن الخامس الهجري، وأنّ التصوف هو نتاج مشرقي"[2]. فحركة ابن مسرّة مثلا، في شكلها التصوّفي العرفاني الاعتزالي كانت قد طرقت أسماع الأندلسيين في بداية القرن الرابع الهجري في صدر دولة الخليفة عبد الرحمن الناصر لدين الله[3]. وذكر أبو الوفاء التفتازاني أن تعاليم ابن مسرة أثرت في جميع الصوفية الأندلسيين الذين مزجوا التصوف بالفلسفة، خاصة وأنّ ابن مسرة كان له أتباع كثر في القرن الرابع منهم إسماعيل الرعيني، وامتدّ أثره أيضا إلى القرن الخامس في المرية مركز الصوفية القائلين بوحدة الوجود، فظهر محمد بن عيسى الأبيري وأبو العباس ابن العريف صاحب كتاب "محاسن المجالس"[4].

وقد خاض الباحث عبد السلام غرميني في كتابه: -المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري- في إثبات الميلاد المبكر للتصوف بالأندلس في القرون الأولى، وقدَّم جملة من تراجم الصلحاء والمتصوفة، وأكّد أنَّ تشكُّل الطرق الصوفية بدأ مع نهاية القرن الثالث للهجرة وبداية القرن الرابع، بعد أن كان الحديث عن تجارب صوفية شخصية لعباد وزهاد و"مجابي الدعوة"[5].

ويمكننا القول أنّ التصوف في المغرب العربي لم يظهر معاصرا للمشرق، بل تأخّر حتى عهد المرابطين في أوائل القرن الخامس الهجري؛ لأنّ المغاربة لم يعرفوا التصوف إلا على شكل مكاشفات وحقائق وأحوال، بل تمثل التصوف عندهم في صور الزهد والنسك والمجاهدة، فكان هناك تكامل بين الفقهاء والصوفية ولم يشهدوا ذلك النزاع والصراع الذي كان قائما في المشرق؛ لبُعد التصوف المغربي عن المظاهر المخالفة للشريعة، وعن دعاوى الباطن، والتفريق بين الشريعة والحقيقة، وما أن جاء منتصف القرن الخامس الهجري، ومع دخول بعض الكتب المشرقية كالإحياء لأبي حامد، فوجئ علماء المغرب بما فيه فأنكروا عليه، وتبرأوا من مقالات التصوف فيه، وأفتى القضاة بحرقه وكان على رأسهم صاحب كتاب "**الشفا**"، القاضي عياض المالكي(544هـ)[6].

=مسرة أول مدرسة للتصوف الأندلسي. مع عدم إغفال التحامل- كما هي عادة المستشرقين- من نسبة هذا الإشراق الصوفي إلى أصل إسباني، وإلى تشبعه اللاواعي بالنحل المسيحية وبالأفلاطونية الحديثة. انظر: غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص55.

[1] انظر: غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص25.

[2] انظر: عمر فروخ، التصوف في الإسلام، مكتبة منيمنة، بيروت، ط1، 1947م، ص74.

[3] انظر: غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص59. وألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1987م، ص377.

[4] انظر: أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، ط3، 1979م، ص198-199.

[5] انظر: غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص49

[6] انظر: عبد الكريم بليل، الطرق الصوفية في الجزائر، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، جامعة الوادي، مجلد4، عدد4، 2018/09/27م، ص86-87.

وقد كانت بجاية عامرة بالصلحاء والعلماء والفقهاء والمتصوفة الكبار[1] على عهد الحماديين(408-547هـ) ثمّ الموحدين بعدهم-وقد عاصر الشيخ أبي مدين العهدين- وكانت تشهد نشاطا ثقافيا ونهضة فكرية وتطورا عمرانيا واجتماعيا، وحسب رواية الفقيه الفيلسوف أبي حامد الصغير المسيلي(580هـ)، فإنّ بجاية وحدها كان بها تسعون مفتيا أواخر القرنين السادس الهجري، والثاني عشر الميلادي، وتصوّر كم يكونُ من المحدثين ومن النحاة والأدباء وغيرهم[2]، كما ذكر ياقوت الحموي من أنّه حتى العوام، والأميين، في بجاية كانوا يحفظون عن ظهر قلب كتب البخاري، والمدونة، والموطأ، والتلقين، ويشرحونها للناس من ذاكراتهم[3].

إنّ التصوف وعلى الرغم من التضييق وتحريم كتب الغزالي، فقد مدّ جذوره في الأندلس وفي الشمال الإفريقي في عصر دولة المرابطين ووجد كبار ممثليه، وشيوخه-الموقرين اليوم- في القرن السادس الهجري، في عهد دولة الموحدين، رغم مقاومة السلطة المركزية التي لم تستطع الإقرار أبدا بأن رجالا آخرين غير ابن تومرت قد مسهم الله بلطف منه[4].

لقد عاصر الشيخ أبي مدين التلمساني(594هـ) في بداية حياته دولة المرابطين(448-541هـ)، والمعلوم –كما سيأتي- أنّ سنة مولد الشيخ كانت 509هـ-على الأرجح-، هذا يعني أنّه عاش في كنف الدولة المرابطية ما يربو عن ثلاثين سنة. وكما تميزت هذه الفترة بسيطرة الفقهاء على مقاليد الأمور في الدولة، كان إلى جانب ذلك انتشار الصوفية بشكل سريع ولافت، وممّا ساهم في انتشار المد الصوفي في فترة المرابطين في أوساط الطبقات الشعبية، حياة الترف والبذخ والمتعة، والانسلاخ عن السلوك الإسلامي وانتشار الخمور وذيوع الفحش، والانهماك في الماديات لدى فقهاء المرابطين الذين كانوا يتبعون أسلوبا متحللا في الحياة[5]. ولهذا رحل الشيخ أبي مدين من الأندلس إلى العدوة المغربية، "إذ كانت الأجواء بالمغرب تدعو إلى الزهد والتأمل والانقطاع عن الدنيا وتحقيق صلاح الحال أكثر مما يتم ذلك بعدوة الأندلس"[6].

ومن الأمور التي يُمكن الإشارة إليها في فترة الدولة المرابطية، كثرة الابتلاء والمحن التي وقعت لعديد المتصوفة من جرّاء الوشايات التي كانت تصل للقصر المرابطي، ففي المغرب نجد أبا العباس بن العريف(536هـ)، الذي يصفه الذهبي في أعلام النبلاء أنه "متناهيا في

[1] وقد أُلّفت كتب تذكر تراجم بعض هؤلاء المتصوفة الكبار في المغرب الإسلامي وبجاية ، كأبي عمران موسى الحلاج، وأبو عبد الله محمد بن علي، وابن عربي الذي دخل بجاية سنة 597هـ ولكنه لم يستقر بها، ومن هذه الكتب نذكر كتاب: أنس الفقير وعز الحقير لابن قنفذ، وكتاب: عنوان الدراية للغبريني، ورسالة روح القدس لابن عربي وغيرها من الكتب.

[2] أبو العباس الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحق: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1979م، ص55.

[3] ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1993م، ج3، ص113.

[4] انظر: ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، مرجع سابق، ص377.

[5] انظر: غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص22.

[6] انظر: المرجع نفسه، ص321.

الفضل والدين منقطعا إلى الخير...العباد والزهاد يقصدونه ويألفونه"[1]، وهو وصف يحيل إلى مقام ابن العريف عند العامة، كما يحيل إلى توجس السلطة المرابطية ومعها الفقهاء منه. ومن هنا عُدَّ قتل هذا المتصوف امتحانا حقيقيا للسلطة المرابطية، التي ابتليت بأولياء الله، لاسيّما أنّ أمر استمالة هؤلاء غاية لا تدرك. لذلك نأى الأمير المرابطي علي بن يوسف بنفسه عن الإيقاع بالرجل[2]، تاركا أمره للقاضي الفقيه ابن الأسود – ألد خصوم أبي العباس- فانتهى مسموما.كما ظل أبو الحكم ابن برجان(536هـ) عرضة تعقب دائم من لدن السلطة المرابطية التي كان عضدُها الفقهاء، لينتهي به المطاف بالتنكيل والتصفية داخل غياهب سجن مراكش سنة 536هـ، حتى أنّ الأمير المرابطي علي بن يوسف(537هـ) أمر بأن لا يُصلَّى عليه وأن ترمى جثته في المزبلة، حسبما جاء عن ابن الزبير في «صلة الصلة»[3].

وقد تميزت فترة المرابطين بإحراق كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، وهذا بفتوى من فقهاء الأندلس المالكية؛ الذين كانوا في عداء مع الصوفية، ولقد انتصر المهدي ابن تومرت(524هـ)-من قبيلة أبي يعزى "مصمودة"- للغزالي وأسقط الدولة المرابطية وأقام الخلافة الموحدية التي كان من بين الأسس التي قامت عليها إحياء التراث الصوفي وإنعاشه في بلد المغرب، فشاع وانتشر وكثرت فيه التآليف حتى أضحى القرن السادس الهجري قرن التصوف؛ لكثرة المتصوفة الذين عاشوا فيه ولشهرتهم مثل أبي يعزى وتلميذه أبي مدين[4].

وكان من الذين انتصروا للغزالي وكتابه الإحياء، الشيخ أبو الفضل النحوي(513هـ) وتلميذه أبو الحسن علي بن حرزهم(559هـ) شيخ أبي مدين، فعن ابن حرزهم قال: لما وصل إلى فاس كتاب علي بن يوسف بالتحريج على كتاب الإحياء وأن يحلف الناس بالأيمان المغلظة أنّ الإحياء ليس عندهم، ذهبتُ إلى أبي الفضل أستفتيه في تلك الأيمان. فأفتى بأنها لا تلزم. وكانت في محمله أسفار فقال لي: هذه الأسفار من كتاب الإحياء ووددتُ أني لم أنظر في عمري سواها[5].

ومن الصور التي توضح سوء علاقة الدولة المرابطية بالصوفية-وخاصة من كانوا على منهج أبي حامد الغزالي-، ما كان من أمر الشيخ: ابن قسي أحمد بن حسين أبو القاسم (546هـ)، زعيم المريدين بغرب الأندلس وأول الثائرين عند اختلال دولة الملثمين. والذي نشأ مشتغلا بالأعمال المخزنية، ثم اهتم في أول أمره بالزهد الباطني القائم على الحكمة الإلهية،

---

[1] شمس الدين الذهبي(748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1985م، ج20، ص112.

[2] يذهب ألفرد بل إلى أن علي بن يوسف هو من أمر بدس السم له. انظر: ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، مرجع سابق، ص380.

[3] ياسين الحراق، المتصوفة بين التضييق وأشكال الموت... رؤية ثقافية، مجلة القدس العربي، لندن، ركن ثقافة، 11 يناير 2016م.

[4] مجاني بوبة، أبو مدين شعيب وشيخه أبو يعزى بن عبد الرحمن الأيلاني من خلال كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى لأحمد القاسم التادلي الصومعي، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، مجلد16، عدد2، 2001/05/15م، ص173.

[5] يوسف بن يحي التادلي المعروف بابن الزيات(617هـ)، التشوف إلى رجال التصوف، تحق: أحمد التوفيق، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997م ص96.

لقي أبو العباس بن العريف بالمرية[1]،كما أنه اهتم بكتب التصوف، وعكف على مؤلفات "إخوان الصفا". إلا أن شغفه كان كبيرا بكتب الغزالي في الظاهر؛ حيث كان ينظم لأتباعه دروسا يشرح فيها أفكار "أبي حامد" ويدافع عنها، ثم يرتب – في الباطن-مع خاصة أتباعه الثورة على المرابطين. ادعى الهداية وتَسَمَّى بالمهدي والإمام[2]، خاصة وقد خلا له الجو بعد موت كبار التصوف الأندلسي "ابن الحكم بن برجان" (ت 536هـ) و"أبي العباس بن العريف"، و"أبي بكر محمد بن الحسين الميورقي"، في نفس السنة، فجمع حوله الأصحاب والأتباع "المريدين"[3].

ولما حلّت الدولة الموحدية(1121-1269م) محلّ دولة المرابطين، عُرف عنها إنكارها الشديد للفقهاء المتمسكين بفروع المذهب المالكي-بخلاف ما كان عليه المرابطون-والشيخ أبو مدين مثل سائر صوفية الغرب الإسلامي لم يزيغوا بتصوفهم عن التمسك بالمذهب الفقهي السائد في أوطانهم. ولم يتجرأ بالرغم من الرقائق والحقائق التي هام بها على أن يتحلل من مذهبه، وقد يكون اعتصامه بالمذهب المالكي السبب الرئيس الذي من أجله دعته السلطات إلى مراكش حيث الخليفة يعقوب المنصور(خليفة الدولة الثالث الذي امتدت ولايته من 580-595هـ) من أجل معاتبته[4]. ولذلك كان متحفظا حال تدريسه لطلابه "المقصد الأسنى"، ويأمرهم ألا يقيدوا شيئا مما يقوله في هذا الكتاب، خوفا من عيون الدولة الموحدية المتعصبة لمسائل علم الظاهر.

وإن كان التصوف كأحد العلوم الدينية ومحور من محاور الفلسفة الإسلامية قد عرف انطلاقة قوية في العهد الموحدي بعد أن أفرج عن كتب الغزالي وبعد أن أصبح التصوف غير منكر كما كان من قبل ولم يبق للفقهاء على أهله تلك الصولة، هذا العهد الذي تحركت فيه العقول، وأطلق فيه العنان لكل الطاقات الإبداعية في مختلف المجالات: في الفلسفة المشائية، وفي علم الكلام واللغة والتصوف... [5].

---

[1] أخذ ابن قسي عن ابن العريف، وكان من مريديه، ثار ابن قسي في سنة 1141م في رباط شلب وفرض طوال عشر سنوات، على منطقة الغرب(في شبه جزيرة ايبريا) وقتل في سنة 1151م، وترك كتابا بعنوان" خلع النعلين" شرحه ابن عربي، الذي تتلمذ على العريني وابن برجان تلميذي ابن العريف. انظر: الفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، مرجع سابق، ص380-381.

[2] محمد ابن عبد الله ابن الأبار(658هـ)، الحلة السيراء، تحق: حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1985م، ج2، ص197.

[3] المرجع نفسه، ج2، ص197.

[4] انظر: غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص343.

[5] انظر: ساعد خميسي، تأثير أبي مدين في فكر وتصوف ابن عربي، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري، قسنطينة، مجلد11، عدد1، 2000/06/30م، ص142-143.

2. حياة أبي مدين الغوث[1]

2.1. اسمه ونسبه

هو ولي الله أبي مدين شعيب بن الحسين الأندلسي البجائي: شيخ المشايخ وسيد العارفين وقدوة السالكين شيخ الطريقة، جمع الله له علم الشريعة والحقيقة، كان من الفضلاء وأعلام العلماء، ومن حفاظ الحديث خصوصا الترمذي، وكان يقوم عليه وكانت ترد إليه الفتاوى في مذهب مالك فيجيب عنها في الوقت.[2]، وفي بعض التراجم الأندلسي التلمساني[3].

وصفه الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي:" لسان الطريقة الصوفية ومحيها ببلاد المغرب" وأنه " شيخ مشايخ المغرب"، وهو أحد أكابر عباده في وقته، اسمه شعيب بن الحسين الأنصاري، ولكنّه لا يُعرف إلا بكنيته ولقبه[4]. هو عَلمٌ من أعلام الصوفية وقطب من الأقطاب الربانية، " الشيخ الفقيه المحقّق، الواصل القطب، شيخ مشايخ الإسلام في عصره، إمام العباد والزهاد وخاصة الخلصاء من فضلاء العباد، سيدي أبو مدين شعيب بن الحسين الأندلسي، من ناحية اشبيلية، ومن حصين يقال له "مَنْتُوجب"[5] فتح الله عليه بمواهب قلبية، وأسرارٍ ربانية، استفادها بالتوجه والعمل، وارتقى إلى غايةِ ما يؤمل"[6].

ذكره الشيخ أبو الصبر أيوب بن عبد الله الفهري، فقال: كان زاهدا، فاضلا عارفا بالله تعالى. قد خاض من الأحوال بحارا ونال من المعارف أسرارا وخصوصا مقام التوكل، لا يُشقُّ فيه غباره ولا تُجهلُ آثاره وكان مبسوطا بالعلم مقبوضا بالمراقبة كثير الالتفات بقلبه إلى الله

---

[1] سيرته العطرة جعلت الكثير من أهل التراجم والسير من أشاد بأفضاله وتأثيره الروحي والفكري؛ ولقد أثبت بعض المؤلفين ترجمته تبركا وإن لم يكن لها اتصال بموضوع كتابه مثل الغبريني في عنوان الدراية، الذي خصصه لتراجم أهل المائة السابعة، وأبو مدين ليس منهم(الغبريني، عنوان الدراية، مرجع سابق، ص5-22)، كذلك المقري في نفح الطيب، والذي قال في آخر ترجمته له: وإنما ذكرت ترجمة سيدي الشيخ أبي مدين للتبرك به(أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968م، ج7، ص144). انظر: عبد الحكيم مرتاض، أبو مدين شعيب دفين العبّاد بتلمسان غياب المعالم الزمنية وأثرها في غموض سيرته، مجلة الفضاء المغاربي، جامعة بوبكر بلقايد، تلمسان، العدد2، مجلد2، 2011/11/15م، ص1،11.

[2] مخلوف، محمد بن محمد بن عمر بن قاسم، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، علق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م، ج1، ص236.

[3] الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، ط5، 2002م، ج3، ص166.

[4] عبد المنعم القاسمي الحسني، أعلام التصوف في الجزائر منذ البدايات إلى غاية الحرب العالمية الأولى، دار الخليل القاسمي، بوسعادة- المسيلة، ط1، 1427هـ، ص167.

[5] اختُلِف في ضبطها؛ فجاءت بهذا الضبط عند الغبريني، وعند ابن القاضي"منتوجيني"، وعند ابن عبد الملك"مَنتُوجَبِيّ". انظر: ابن عبد الملك الأنصاري(703هـ): الذيل والتكملة، تحق: إحسان عباس، محمد بن شريفة، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2012م، ج4، ص119. وأبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني(714هـ): عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية : تحق: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1979م، ص5، وأحمد بن القاضي المكناسي(1025هـ): جذوة الاقتباس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1973م، ص530.

[6] الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، مرجع سابق، ص22.

تعالى حتى ختم الله له بذلك[1].

2.2. مولده ونشأته

ولد بقطنيانة، وهي قرية بالأندلس على بعد 30 كيلو مترا تقريبا شمالي الشمالي الشرقي لإشبيلية، وعلى الرغم من أصله الأندلسي؛ إلا أنّه عاش في بلاد المغرب أكثر ممّا عاشه في الأندلس[2]، فمكانته العلمية وشهرته كأحد أعلام التصوف إنما برزت في بجاية وفاس. إذا فهو أندلسي الأصل والمولد ومغاربي الشهرة، ولقد اختلفت المصادر في التحديد الدقيق لتاريخ مولده، فذهب بعض المؤرخين إلى أنّ عام ولادته كان سنة (510 هـ -1116 م) وقيل سنة (514 هـ- 1120 م)، والأرجح[3] أنّه ولد سنة (509 هـ - 1115م)، استنادا إلى رواية المؤرخ "محمد بن حمدون البنّاني "حين تعرّض لوفاته فقال:" توفي سيدي أبو مدين شعيب بن الحسين الأندلسي في سنة أربعٍ وتسعين وخمسمائة، عن نحو خمسٍ وثمانين سنة" [4] أي المولد كان في سنة تسع وخمسمائة.

"ينتمي أبو مدين إلى أسرة فقيرة مغمورة، بدأ منذ حداثته بحفظ القرآن الكريم في بلده جريا على مألوف القوم السائر، ومدفوعا بنزوعه الشديد إلى العلم، ثم تعلم صناعة النسج"[5].

"لقد كانت حياة سيدي أبي مدين الغوث تتسم بالبساطة في أيام الصبا والشباب، حيث كان يرعى الغنم، ويعمل مع العمال، وكان يخدم في السفينة مع الخدم، وكان يؤجر نفسه للصيادين لكسب قوت حياته، حتى أنه انخرط في الجندية، لكن مع مرور الوقت، أحس بأن هذه الحرف تمنعه عن تعلم العلم واكتساب المعرفة، وأداء الفرائض، والعبادات، والتقرب من الله على الوجه الأكمل، فقرر الفرار من الخَلق إلى خالق الخَلق، وهو لا يعرف أنه في مرحلة التّهيئة، والاصطفاء للولاية وللقطبية"[6].

---

[1] ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، مرجع سابق، ص319.

[2] من الأسباب التي دفعت بالشيخ للهجرة من الأندلس إلى المغرب-على ما يبدو- فراره من الخدمة لإخوته، الذين أرغموه على مهنة الرعي، ولم يتركوه يطلب العلم في بلاد كانت زاخرة بالعلم والعلماء، وأمر آخر وهو أن المغرب تدعو إلى الزهد والتأمل والانقطاع وتحقيق صلاح الحال أكثر مما يتم ذلك على أرض الأندلس. (عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص321).

[3] أبو مدين التلمساني: ديوان أبي مدين شعيب، تحق: عبد القادر سعود، سليمان القرشي، كتاب ناشرون، بيروت، ط1، 2011م، ص5.

[4] انظر: «شيخ الشيوخ» أبو مدين الغوث.. المتصوّف الذي قاد جهاد المغاربة في القدس، عبد القادر بن مسعود، مقال مقال منشور في 18 يونيو 2018م، بموقع ساسه بوست: https://www.sasapost.com/abu-madien-al-ghaouth/

[5] م.ت.هوتسما - ت.و.أرنولد - ر.باسيت - ر.هارتمان، موجز دائرة المعارف الإسلامية، تحق: إبراهيم زكي خورشيد - أحمد الشنتناوي - عبد الحميد يونس - حسن حبشي - عبد الرحمن الشيخ - محمد عناني، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الشارقة، ط1، 1998م، ج1، ص398

[6] كريمة بنسعاد، أبو مدين شعيب الغوث، مقال منشور بمركز الإمام الجنيد للدراسات والبحوث الصوفية المتخصصة- دراسات وأبحاث/أعلام، بتاريخ: 2012/10/16م.

يقول: "فقويت عزيمتي على الفرار لأتعلم القراءة والصلاة"[1].

وقد نشأ أبو مدين يتيما " وكان والده الذي توفي في عهدٍ مبكّرة من حياة شيخنا صاحب غنم، ولم تكن الغنم من الكثرة بحيث تسمح باستئجار راع لها، وكان شعيب أصغر إخوته، فكلّفوه بأن يقوم على رعيها، وكانت هذه الأغنام تكلّفه جهدا وتشق عليه "[2].

ولم تكن هذه المهمة محُبّبة إلى نفسه، بل كان مُرغما من أخوته على ذلك، أمّا هو فقد كانت له آمال ورغبات أخرى يصبو إلى تحقيقها؛ قال متحدثا عن نفسه: "كنت بالأندلس يتيما، فجعلني إخوتي راعيا لهم لمواشيهم فإذا رأيت من يصلّي أو من يقرأ، أعجبني ودنوت منه، وأجد في نفسي غمّاً لأنني لا أحفظ شيئا من القرآن، ولا أعرف كيف أصلّي فقويت عزيمتي على الفرار لأتعلّم القراءة والصلاة، ففررت فلحقني أخي وبيده حربةٌ فقال لي: والله لئن لم ترجع لأقتلنك، فرجعت وأقمت قليلاً "[3].

لكنّ إصراره على شقّ طريقه نحو العلم وتحصيله جعله يعاود الكرّة، فقويت عزيمته على الفرار مجددا، يقول:" فرجعت وأقمت قليلا ثم قويت عزيمتي على الفرار ليلا، فأسريت ليلة وأخذت في طريق آخر، فأدركني أخي بعد طلوع الفجر، فسلّ سيفَه عليّ وقال لي: والله لأقتلنك وأستريح منك! فَعلانِي بسيفه ليضربني، فتلقّيته بعود كان بيدي فانكسر سيفه وتطاير قطعا، فلمّا رأى ذلك قال لي: يا أخي اذهب حيث شئت.."[4].

من هنا تبدأ رحلة الطلب، رحلةٌ ملؤُها المشقّة والتعب والمغامرة والإصرار، وتُنبئُ عن معدن هذا الرجل وقوة إرادته، وصلابة عزيمته، فما كان منه إلاّ أن قصد المغرب، يقول :" فسرت ثلاثة أيام أو أربعة أيام فلاحت لي كدية على البحر وعليها خيمة، فخرج إلي منها شيخ وليس عليه إلاّ ما يستر به عورته، فنظر إليّ وظن أني أسير فررت من أرض الروم، فسألني عن شأني فأخبرته، فأخذ حبلا وربط في طرفه مسمارا، فرمى به في البحر فأخرج حوتا فشواه لي فأكلته، فأقمت عنده ثلاثة أيام، كلّما جعت، رمى بالحبل والمسمار في البحر فيخرج به حوتا، فيشويه وآكله، ثمّ بعد ذلك قال لي: أراك تروم أمرا، فارجع إلى الحاضرة، فإنّ الله لا يُعبد إلاّ بالعلم[5].

يقول الشيخ أبو مدين: "فرجعت إلى إشبيلية، ثم ذهبت إلى "شريش "ومن شريش إلى

[1] عبد الحليم محمود، أبو مدين الغوث حياته ومعراجه إلى الله، دار المعارف – القاهرة، د.ط، ص24.

[2] المرجع السابق، ص23.

[3] ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف مرجع سابق، ص320

[4] المرجع نفسه، ص320.

[5] يقول عبد الحليم محمود:" إن الله لا يعبد بالعلم: إنها كلمة نُعلنُها في آذان صوفية العصر الحاضر، نعلنها لمشايخ الطرق، ونعلنها للمريدين، ونرجو أن يكون في لائحة مشيخة الطرق فرض حد أدنى من العلم في كل من يولى مشيخة أو وكالة مشيخة، وهذا الحد الأدنى يفرض فيه حفظ القرآن، وحفظ مجموعة من الأحاديث، وقراءة مجموعة مختارة من كتب الفقه والتصوف..ولن تكون للتصوف نهضة إلا بالتأسي برسول الله ﷺ، والتأسي به لا يكون إلا بالعلم: بسيرته، بأحاديثه، بالقرآن الذي أنزل عليه. وشعاره ﷺ ﴿**وقل ربي زدني علما**﴾. (عبد الحليم محمود، أبو مدين الغوث، مرجع سابق، ص27).

الجزيرة الخضراء، فجزت البحر إلى سبته"[1]. وفي خلال رحلته حدثت له عجائب وغرائب ومغامرات؛ ففي سبتة يقول: "كنت أجيرا للصيادين، ثم ذهبت إلى مراكش، فدخلتها وأدخلني الأندلس معهم في جملة الأجناد، فكانوا يأكلون عطائي، ولا يعطونني منه إلاّ اليسير، فقيل لي: إن رأيت أن تتفرغ لدينك فعليك بمدينة فاس[2]، فتوجهت إليها ولزمت جامعها، وتعلّمت الوضوء والصلاة، وكنت أجلس إلى حِلقِ الفقهاء والمذكرين فلا أثبت على شيء من كلامهم، إلى أن جلست إلى شيخ ثبت كلامه في قلبي، فسألت من هو؟ فقيل لي: أبو الحسن بن حرزهم(559ه)،" أو ابن حرازم كما هو الجاري على الألسنة فيه...وصوب الساحلي الأول في كتابه بغية السالك"[3] فأخبرته أني لا أحفظ إلاّ ما سمعته منه خاصة، فقال لي: هؤلاء يتكلّمون بأطراف ألسنتهم فلا يجاوز كلامهم الآذان، وقصدت الله بكلامي فيخرج من القلب ويدخل القلب "[4].

ومقام الصالحين والأتقياء لا يُنال إلا بالعلم والتفقّه في الدين، وهو شعار الصوفية الحقّة التي حقّقت التصوّف السنّي المعروف عند متصوّفة الغرب الإسلامي من الجمع بين التوحيد والفقه والسلوك، والذي لا يُعتمَدُ عندهم المتصوِّفُ إلاّ إذا تفقّه في الدين، يقول في ذلك سيدي أبي مدين الغوث:" من رأيته يدعي مع الله حالا لا يكون على ظاهره شاهد فاحذره"[5].

وشاهد الظاهر هو العبادات وأعمال الظاهر كالصوم والصلاة وهي تدلّ على اهتمام صاحبها بالفقه، وقال سيدي أحمد زروق الفاسي:" لما كان الفقه في عمله لا يصِحّ التصوُّفُ بدونه، كان التزامه مع صدق القصد به مُحصِّلا له، فمن ثَمّ كان الفقيهُ الصّوفي تامّ الحال، بخلاف الصّوفِيّ الذي لا فقه له، وكفى الفقهُ عن التصوُّف، ولم يكفِ التصوّفُ عنهُ"[6].

لذلك كان شغلُ أبي مدين، هو تحقيق ذلك؛ من خلال أخذ العلم عن رجالاته،

---

[1] أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي : التشوف إلى رجال التصوف، مرجع سابق، ص322

[2] فاس من الحواضر التي لعبت دورا كبيرا في الحياة الدينية والعلمية والسياسية، لكثرة عبادها وزهادها وفقهائها وعلمائها ومتصوفيها." فقد مرّ في هذه البلدة العظيمة المقدار من العلماء والأولياء ما لا ينحصر كثرة ولا تستوعبه الأسفار" كما يقول الكتاني في(محمد بن جعفر الكتاني(1345ه): سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، تحق: عبد الله الكامل الكتاني وآخرون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004م، ج1، ص3)، ويقول صالح بن عبد الحليم:" وقد سمعت الشيخ الفقيه قاضي الجماعة العالم الراوية المحدث الباحث المحقق أبا عبد الله بن عبد الملك رحمه الله يقول: كان بفاس من الفقهاء الأعلام، والأجلة أعيان الأنام، ما ليس في غيرها من بلدان الإسلام"(مؤلف مجهول. مفاخر البربر، ضمن كتاب: ثلاثة نصوص عربية عن البربر في الغرب الإسلامي. دراسة وتحقيق محمد يعلى. المجلس الأعلى للأبحاث العلمية بمدريد- سلسلة المصادر الأندلسية، رقم20، مدريد، 1996م، ص222). نقلا عن كتاب: أبي عبد الله محمد بن عبد الكريم التميمي الفاسي(603ه)، المستفاد في مناقب العباد، بمدينة فاس وما يليها من البلاد، تحق: محمد الشريف، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، ط1، 2002م، ج1، ص15.

[3] عبد الله كنون، النبوغ المغربي في الأدب العربي، لا.ن، لا.م، ط2، 1960م، ج1، ص90.

[4] أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي، التشوف إلى رجال التصوف، مرجع سابق، ص320.

[5] الغبريني: عنوان الدراية، مرجع سابق، ص30

[6] زروق الفاسي: قواعد التصوف وشواهد التعرف، اعتنى به: نزار حمادي، المركز العربي للكتاب، الشارقة، د.ت، ص312.

وشيوخه، قصد التفقه في دين الله والتعمق في ما يسمى علم الظاهر أو علم الفروع، ومن ثم التدرج في مقامات السلوك، وفي ذلك يقول: "لا يصلُح(لا يصح) سماع هذا العلم- التصوف- إلا لمن حصلت له أربعة: الزهد، والعلم، والتوكل، واليقين"[1].

كان دأب أبي مدين كثرة الأسفار والرحلة في طلب العلم، كحال كبار العلماء والمشايخ والصلحاء، حيث توجّه إلى مدينة فاس[2]، مَرْبَى العلم والعلماء، والمعرفة والصلحاء، فهداه الله إلى مجلس علم، "يصل وعظه إلى عمق كيانه، ويقع منه موقع السياط"[3]، وهو مجلس سيدي حرزهم"...الذي كان أول من فتق فنون المعرفة في قلب صاحبنا... وكان أول من هدى أبا مدين سبيل العلم"[4].

"لقي بفاس الأشياخ والأخيار والفضلاء وقرأ على الشيخ الفقيه أبي الحسن ابن غالب(568هـ)[5] فقيه فاس كتاب السنن للترمذي، وأقام بفاس مدة طويلة لطلب العلم؛ هذا هذا الطّلب الذي كان بطريقة خاصة به، يتّبع فيها ما كان من حال السلف؛ الذين كانوا يتعلّمون الآية ويقفون على ما فيها من الأحكام ثم يعملون بما عملوا وهكذا، "وقد التزم الشيخ أبو مدين مع نفسه هذه الطريقة لكي يتخطّى بها العائق الأكبر الذي يصيب المتعاطين مع العلم: وهو فصل العلم عن العمل"[6]. يقول سيدي أبو مدين رحمه الله: وكنت إذا سمعت تفسير آية من كتاب الله تعالى، ومعه حديث واحد من أحاديث رسول الله ﷺ، قنعت بهما وانصرفت إلى خارج فاس لموضع خال من الناس اتخذته مأوى للعمل بما يفتح الله علي من الآية والحديث ثم أعود إلى فاس فآخذ آية وحديثا وأخرج إلى خلوتي"[7].

ثم كان بعد ذلك اتصال أبي مدين بمجلس شيخه أبي يعزى(572هـ)، هذا الشيخ الذي كان له أسلوب قاس في التربية، لكنه أسلوب مثمر، وكان ذلك كفيلا بصرف أبي مدين عنه، لولا إرادة قوية في الهداية، ورغبة صادقة في الوصول إلى النور القلبي والشرح[8]. أخذ أبو مدين التصوّف على أبي عبد الله الدقاق السجلماسي وأبي الحسن السلاوي، وكان-كما أسلفنا القول- إذا سمع حديثا نفع به وخرج للعمل به[9].

---

[1] أحمد بن الحسين الشهير بابن قنفذ القسنطينيّ (810هـ)، أنس الفقير وعز الحقير، اعتنى به: محمد الفاسي وأدولف فور، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965م، ص18.

[2] فاس آنذاك في القرن السادس الهجري، كانت تعج بالحياة الاقتصادية الناهضة، والمتطورة، وبالازدهار الفكري، والثقافي، والعمراني، والاجتماعي. يحي بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1995م، ج2، ص14.

[3] عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص322.

[4] عبد الحليم محمود، أبو مدين الغوث، مرجع سابق، ص 32.

[5] انظر ترجمته: ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، مرجع سابق، ص228.

[6] غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص322.

[7] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، مرجع سابق، ص14.

[8] عبد الحليم محمود، أبو مدين الغوث، مرجع سابق، ص43.

[9] وكان أثناء خروجه، تأتيه الغزالة والكلاب، والقصة يوردها: أحمد التادلي الصومعي، المعزى في مناقب أبي يعزى، تحق: علي الجاوي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1996م، ص141. ويوسف بن يحي التادلي عُرِف بابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، مرجع سابق، ص 322. وابن مريم التلمساني، البستان في ذكر الأولياء

وقد كان كثيرا ما يسمع بأبي يعزى، فذهب لزيارته بجبال ايروجان جنوب مكناسة، وهناك مارس تجربته في تطهير النفس وتربيتها تربية قاسية.

كما أنّه سمع رعاية المحاسبي وإحياء علوم الدين بفاس عن الصوفي بن حرزهم، وتمدرس عن أبي الصبر أيوب بن عبد الله الفهري السبتي، و"الحافظ الفقيه العلامة"[1] أبو الحسن علي بن غالب القرشي(560هـ)؛ وهما من كبار تلامذة أبي العباس بن العريف (536هـ)... ولما استكمل أبو مدين تربيته الصوفية وتمكّن من علم التصوف على يد هؤلاء الصوفية الأفظاظ القليلي الثقافة على حد تعبير برنشفيك[2]، تحوّل إلى المشرق أين اطّلع عن قرب على نظريات وتعاليم كبار شيوخ التصوّف الذين احتكّ بهم، ومن أبرزهم الصوفي أبو صالح عبد القادر الجيلاني(560هـ)[3].

"وقد تحدّث عنه ابن عربي وإن لم يلقه- في الفتوحات(ج1،ص180-233) ، والتدبيرات الإلهية ص126...وذكر في روح القدس ص113 أنّه لم يلقه، وقد انتقل ابن عربي عام 586هـ من مدرسة ابن العريف إلى مدرسة أبي مدين تعرَّف عليه وهو بإشبيلية عن طريق أبي عمران موسى السدراتي صاحب أبي مدين"[4].

وأبو مدين هو الذي سمّى ابن عربي بالشيخ الأكبر، كما في كتاب السيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة والإلحاد للشيخ مصطفى البكري(النبهاني، جامع كرامات الأولياء، ج1، ص199)[5].

والعلماء بتلمسان، المطبعة الثعالبية، الجزائر، 1908م، ص 109

[1] التنبكتي، أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية: عبد الحميد الهرّامة، دار الكاتب، طرابلس، ط2، 2000م، ص194.

[2] برنشفيك، روبار، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى نهاية القرن 15م، ترجمة: حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1988م،ج2، ص332. ذكر المؤلف في كتابه من جملة الأفظاظ قليلي الثقافة- حسب قوله-: أبي يعزى وابن حرزهم والدقاق، ولقد جانب الصّواب حينما عمّم حكمه عليهم جميعا، فهذا الحكم لا ينطبق مثلا على ابن حرزهم؛ الذي كان فقيها، وحافظا للفقه، وزاهدا في الدنيا، سالكا في التصوف سبيل أهل الملامتية(الملامة)، وقال الساحلي: كان عالما فقيها محدثا حافظا مُدرّسا، سالكا في طريق القوم من أهل التحقيق، مشاركا في علوم الشريعة، أما الدقاق فالذي ذُكر في ترجمته أنه من كبار مشايخ الصوفية، وله كرامات (ابن الزيات، التشوف، ص156)، حاله كحال أبي يعزى الذي كان يتميز بقساوة في طبعه وكان بربريا لا يحسن العربية وكان أميا، ورغم ذلك يقول عنه صاحب أنس الفقير: ولا رأيت في الفقهاء أعظم تعظيما للشيخ أبي يعزى من الشيخ الفقيه الحافظ أبو عمران العبدوسي(كان مجلسه أعظم المجالس بفاس، يحضره الفقهاء والصلحاء والمدرسون وحفاظ المدونة)، وكان في أكثر مجالسه يذكر لنا ما تبدى من أحواله، ويشير أن ما ثم في الأولياء مثله. وكان يحكي عنه في باب زكاة الحرث، أنه إذا حرث يخرج للضعفاء تسعة أعشار صابته، ويتمسك بالعشر ويقول: من سوء أدبي أن أخرج العشر وأتمسك بتسعة أعشار. (انظر، بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6-7 الهجريين، ص120. وعبد الحليم محمود، أبو مدين الغوث، مرجع سابق، ص45. وعبد الله كنون، النبوغ المغربي في الأدب العربي، مرجع سابق، ص91 . وابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، مرجع سابق، ص323. والتادلي، المعزى في مناقب سيدي أبي يعزى، مرجع سابق، ص131) .

[3] انظر: الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2004م، ص119-120.

[4] عبد العزيز بنعبد الله، معلمة التصوف الإسلامي، دار نشر المعرفة، الرباط، المغرب، ط1، 2001م، ج2، ص47.

[5] المرجع نفسه، ص48.

وقد ذكر الأستاذ عمر فروخ في كتابه: "التصوف في الإسلام" أنّ محي الدين ابن عربي لما بلغ الثلاثين سنة من عمره كثر تطوافه في العالم الإسلامي خارج الأندلس، ففي عام 590هـ جاء إلى افريقية ليجتمع بالصوفي الاتحادي المشهور الشيخ أبي مدين الغوث شعيب بن الحسين[1].

وقد ذكر الأستاذ غرميني في كتابه: المدارس الصوفية المغربية والأندلسية، أنّ أبا مدين أخذ علم التصوّف عن أربعة طرق يُكمِّلُ كلُّ واحد منهما الآخر:

1-طريق التصوف القائم على الوعظ والتذكير ومحاسبة النفس، واعتماد كتب مثل رعاية المحاسبي والإحياء للغزالي على يد أبي الحسن بن حرزهم.

2-طريق التصوف المنبني على الكرامة وخرق العادة، والمجاهدة على يد الشيخ أبي يعزى.

3-طريق التصوف المتضمن لبس الخرقة وربط السند بالرجال الأوائل على يد أبي الحسن السلاوي وأبي عبد الله الدقاق.

4-طريق التصوف المشرقي الممزوج بتبجيل آل البيت كما تمثّله الطريقة القادرية على يد المولى عبد القادر الجيلاني عندما تمّ اللقاء بينهما بجبل عرفات[2].

وكلٌّ من هذه الطرق ساهمت في التّكوين الصّوفي لسيدي أبي مدين، وتركت أثرا كبيرا في طريقة تلقّيه العلم عن أشياخه، وصقل شخصيته، وبلوغه مقامات عليّة في مدارج السالكين إلى الله.

تثقف أبو مدين في العلم فأصبح عالما، وسلك أبو مدين على يد الشيخ أبي يعزى فأصبح صوفيا[3]. كانت ثقافة أبي مدين كأحسن ما يكون عليه المثقف، ومن مصادر أصيلة: القرآن الكريم، السنن، الإحياء، الرعاية، الرسالة القشيرية..ودرس الفقه، وله فيه فتاوى نفيسة، ودرس التفسير وامتزج قلبه بنور القرآن[4].

نَقَل أحدُ المستشرقين ممّن ألّف مادة التعريف بأبي مدين في دائرة المعارف الإسلامية؛ عند ترجمته:" ويظهرنا كتاب التراجم من العرب على أنّ أبا مدين كان متفنّنا في علوم الإسلام المختلفة، نقليها وعقليها، ونرى مما تقدم أنّ أبا مدين كان بفاس في الوقت الذي انبعثت فيه مذاهب الموحدين في بلاد المغرب، ونهضت فيه العلوم الكلامية والفقهية بتأثير تلك المذاهب، ولكن يظهر أن الطالب الأندلسي الحدث لم يبد أي ميل نحو هذه الأنظار الجديدة، لأن ذوقه وجّهه إلى التصوف بصفة خاصة، وهداه إلى سلوك هذا الطريق الشيخ أبو يعزى الذي بلغ به مرتبة الوصفى الكامل بالصيام والصلاة وأقصى ضروب التقشف، ولم يجد أبو مدين-لفقره المدقع- أية صعوبة في قطع علائقه وملذاته الزائلة[5]، فتنقّل

[1] عمر فروخ، التصوف في الإسلام، مرجع سابق، ص169.

[2] عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص323-324.

[3] عبد الحليم محمود: أبو مدين الغوث، مرجع سابق، ص47.

[4] المرجع نفسه، ص50.

[5] وهذا طعن ولمز من هذا المستشرق؛ وكأنّ التاريخ الإسلامي كلَّه غير حافل بجحافل من العظماء والصلحاء من لدن عهد الصحابة إلى يوم الناس هذا، من ملكوا الدنيا وكانت بأيديهم لكنهم آثروا ما عند الله وعاشوا كفافا كحال النبي ﷺ، وزهدوا في الحياة ونعيمها وهم يملكونها، ثم هناك الكثير ممّن هو مُعدَم وفقير، فهل صنع منهم الفقر

متدرّجا في كل مراتب الصوفية حتى بلغ مرتبة "القطب"و"الغوث"[1].

والقطع بأنّ الشيخ لم يبدأ أيّ ميل نحو الفقه وغيره من العلوم سوى التصوّف، قولٌ مردود على المستشرقين من مؤلفي دائرة المعارف الإسلامية، فلقد كان أبو مدين يربّي الناس روحيا، وفي الآن نفسه، ترد عليه الفتاوى ويجيب عنها وفقا لمذهب مالك، مُعيدا بذلك للفقه أصالته، ولعلّ هذا ما يُفسّر لجوء أولياء وقته إليه للاستفتاء فيما يعرض عليهم من المسائل؛ قال أحمد التادلي الصومعي(1013ه):" ومن عجيب كرائم سيدي أبي مدين، أن أولياء زمانه، كانوا يستفتونه في المعضلات، من مشكلات الطريق، التي لا يفهمها الفقهاء، فيجيب عنها في الحين"[2].

ثم بدأ مرحلة أخرى جديدة من مراحل طلب العلم والتلقّي عن الأشياخ الأثبات؛ فقد كانت وجهة سيدي أبي مدين شعيب الغوث-كحال كثير من علماء وصلحاء الغرب الإسلامي- بعد هذه المرحلة الأولية من التكوين[3] -على يد علماء ومتصوفة مغاربة- إلى المشرق لأداء فريضة الحج[4].

لقد لقي بعرفة الشيخ سيدي عبد القادر الجيلاني الحسني(561ه)[5]، " فقرأ عليه بالحرم الشريف كثيرا من الحديث، وألبسه خرقة التصوف[6]، وأودعه كثيرا من أسراره، وحلاّه ملابس أنواره، ويحُكى أنّ سيدي أبا مدين كان يفتخر بصحبة سيدي عبد القادر

إقبالا وإخباتا وزهدا واستقامة، بل جعلهم يتذمرون ويتسخطون ويتبرمون على قضاء الله وقسمته، ولله في خلقه شؤون.

[1] موجز دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق، ص399.

[2] أحمد التادلي، المعزى في مناقب سيدي أبي يعزى، مرجع سابق، ص159.

[3] ويمكن لنا أن نعتبر أن هذه المرحلة هي مرحلة تحصيل العلم الظاهر، فرحلته إلى الشرق لعلها لإكمال ما نقص من تكوينه وتحصيل للعلم الباطن، قال العارف الفاسي:" إن أهل الظاهر لا يمتد منهم أهل الباطن"، فاستمداد الأذواق الصوفية وتحصيل مقامات المعرفة الباطنية من شكر ورضا ومحبة وتوكل إلى غير ذلك مما يجري عادة عند الصوفية وتذوق المقامات وحصول اليقين لا يفيد فيه العلماء المدرسون. انظر: غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص305.

[4] رحلته من المغرب إلى المشرق لم تحدثنا المصادر عن تاريخها، وقد افترض البعض أنها كانت بين عام 550-555ه، كما لم تتحدث المصادر عن الوسيلة التي سافر بها برا أو بحرا، وعن المدن التي مر بها في طريقه إلى المشرق، ولا شك أنه مر بالجزائر، وتونس، وليبيا، ومصر...وقد شحّت المصادر علينا، ولم تحدثنا حول إقامة أبي مدين بالمشرق كما لم تحثنا عن اتصالاته، وتنقلاته التي لا شك أنها كثيرة، ومتنوعة، سمحت له بالحصول على أسرار طريقة الشيخ عبد القادر الجيلاني. انظر: يحي بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، مرجع سابق، ج2، ص16

[5] من المؤرخين من يشكك في لقاء أبي مدين بالجيلاني، وهو لقاء يذكر فعلا في المصادر بصيغ لا تفيد الجزم، ومنهم من يرى أن الذي التقى به أبو مدين على عرفة هو أحمد الرفاعي، تلميذ عبد القادر الجيلاني. انظر: غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص327.

[6] وهي تعتبر عُرفا صوفيا يرمز إلى التزام المريد تطبيق مقام الإحسان؛ مقام التربية والسلوك، مقام تربية النفس والقلب وتطهريرهما من الرذائل وتحليتهما بالفضائل، والسلوك بالروح في مقامات الملوك للوصول بها إلى حضرة ملك الملوك وعلام الغيوب فيصير إيمانه شهودا وعيانا بعد أن كان دليلا وبرهانا كل ذلك على يد الشيخ مسلك عالم عامل. (مجموعة من المؤلفين، لبس الخرقة في السلوك الصوفي، ضبط وتعليق: عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008م، ص3)

ويَعُدُّه من أفضل مشايخه"[1].

ثم رجع إلى المشرق وأنواره زائدة في الشروق...ثم لما كان آخر حاله استقرّ في بجاية، "وتزوج بامرأة حبشية...وأنجبت له ولدا"[2]، وكان هذا "في عهد الخليفة الموحدي المنصور (595هـ)"[3]، فحبّبها الله له، "ولعلّ سبب انتقاله من فاس إلى بجاية هو البحث عن الكسب الطيب الخالص، كأن المعاش في فاس أصبح مخلوطا ببعض الشبهات"[4]، لذلك قال سيدي أبو مدين عن بجاية: إنّي وجدتُها مُعينة على طلب الحلال[5]. وربما كذلك بسبب عدم ارتياح أبي مدين إلى سكان فاس واشمئزازه من بعض تصرفاتهم؛ يقول ابن عبد الملك:" إنه فصل عن فاس كارها جوار أهلها"[6].

وفي بجاية كثُر مريدُوه وتلاميذُه[7]، ونشر هنالك "مذهبه الصّوفي المبني على الجلوس مع الله على ما يفتح عليه، والذكر الجهري لاسم الجلالة، والأخذ بالأشدّ على النفس، ودخول الخلوة بالذكر. وهو ما اشتهر بالطريقة المدينية فيما بعد"[8]، وما كانت طريقته أبدا تحفَلُ بالهرطقات والخزعبلات التي انتشرت فيما بعد في كثير من الطرق، كما أنه لم تكن الكرامة -التي اشتهرت عند المتصوفة- جُلَّ همِّه عند سلوكه طريق التصوف؛ قال أبو علي حسن بن محمد الغافقي الصوَّاف، وكان صحب أبا مدين نحوا من ثلاثين سنة وما فارقه حتى مات: سمعته يقول: الملتفت إلى الكرامة كعابد الوثن، فإنه إنما يصلي ليرى كرامة، وحدثني قال: صليت مع عمر الصّبَّاح صلاة المغرب، فلماً سلمنا قال لي: رأيت وأنا في الصلاة ثلاثا من الحور أو أربعا وهُنَّ يلعبن في ركن البيت، فقلت له: أرأيتهن؟ فقال لي: نعم، فقلت له: أعد صلاتك، فإنَّ المصلي إنما يناجي ربه، وأنت إنما ناجيت الحور[9].

وقصدَه النّاس للعلم والفتوى والإفادة من سلوكه وسمته وورعه، وأخذ الشيخ أبو مدين في التدريس والإرشاد "وذلك بزاوية أبي زكريا الزواوي بحومة الؤلؤة"[10]، وكان من الكتب التي يُدرِّسُها كتاب: المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى للإمام الغزالي؛ هذا الكتاب الذي ذكر فيه الغزالي بعض أسرار المكاشفة[11]، وكذلك دَرَّس الرسالة القشيرية في

---

[1] أحمد التادلي، المعزى في مناقب سيدي أبي يعزى، ص143. انظر: التنبكتي، نيل الابتهاج، ص195.

[2] أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، مرجع سابق، ج2، ص17.

[3] برنشفيك، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي، مرجع سابق، ص332.

[4] غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص328.

[5] أحمد التادلي، المعزى في مناقب سيدي أبي يعزى، مرجع سابق، ص143.

[6] ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، مرجع سابق، ج4، ص121.

[7] يقال أنه خرج على يده ألف تلميذ، وظهرت لكل واحد منهم الكرامة والبركة، لذلك يقال له: شيخ مشايخ الإسلام، وإمام العباد والزهاد. (عبد الحليم محمود: أبو مدين الغوث، مرجع سابق، ص50).

[8] عبد المنعم القاسمي الحسني، أعلام التصوف في الجزائر منذ البدايات إلى غاية الحرب العالمية الأولى، مرجع سابق، سابق، ص168.

[9] ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، مرجع سابق، ج4، ص120.

[10] عبد المنعم القاسمي الحسني، أعلام التصوف في الجزائر منذ البدايات إلى غاية الحرب العالمية الأولى، مرجع سابق، ص168.

[11] عبد الحليم محمود، أبو مدين الغوث، مرجع سابق، ص53.

التصوّف للشيخ أبي القاسم عبد الكريم القشيري(462هـ)[1].

كانت تعاليم أبي مدين الصوفية التي قام بنشرها في بجاية "التي قضى بها أكثر من 15 عاما"[2]، تخالف مذاهب فقهاء الموحدين في تلك المدينة، فقلق هؤلاء من شهرته التي أخذت أخذت تذيع يوما بعد يوم، ومن مريديه الذين تزايد عددهم[3].

هذه الشهرة الواسعة، وكثرة المريدين والتلاميذ حوله أقلقت البعض، فلقد "وشى به بعض علماء الظاهر[4] عند الخليفة أبي يوسف يعقوب المنصور الموحدي...فبعث إليه للقدوم ليختبره "ولم يُرِد قتله ولا سجنه لأسباب منها تزهده آنذاك وانصياعه لرغبات المنصور"[5]، "وعندما علم أصحابه وتلاميذه بالخبر شق عليهم فراقه، وتخوفوا من سوء مصيره، فطمأنهم أبو مدين وقال لهم: إن منيتي قريبة ولغير هذا المكان قدرت، فبعث الله من يحملني إليه برفق، وأنا لا أرى السلطان، ولا يراني"[6]. وصدق الله أمنيته وحقق وعده، وكان آخر ما سمع من كلامه عند آخر الرمق: الله الحي[7]. ولما بلغ وادي يسر من حوز تلمسان لاحت له" رابطة العباد" فقال لأصحابه: ما أحلى هذا الموضع للرقاد، فتوفي هناك، ودفن بالعباد، وبنى الخليفة محمد الناصر بن السلطان يعقوب على قبره ضريحا جدده السلطان علي بن عثمان المريني"[8]. وفي شذرات الذهب:" طلبه سلطان المغرب، فلما وصل إلى تلمسان قال: ما لنا وللسلطان، نزور الإخوان، ثم نزل واستقبل القبلة وتشهد وقال: ها قد جئت ها قد جئت ﴿**وعجلتُ إليكَ ربي لترضى**﴾ **[طه:84]**، فمات، ودفن في جبانة العباد، وقد قارب الثمانين، وقبره بها مشهور مزور"[9].

نقل بعضُهم أنّ الشيخ أبا مدين قاتل في معركة حطين ضد الصليبيين، وأصيب بجروح وبترت إحدى ذراعيه، وكانت مشاركته في القتال صدفة عند بلوغه أرض الشام وهو قاصد حج بيت الله الحرام[10]. والمتتبع لكتب السير والتراجم كتشوف التادلي وتكملة ابن الأبَّار،

---

[1] يحي بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، مرجع سابق، ج2، ص17.

[2] عبد المنعم القاسمي الحسني، أعلام التصوف في الجزائر منذ البدايات إلى غاية الحرب العالمية الأولى، مرجع سابق، سابق، ص168

[3] عبد الحليم محمود، أبو مدين الغوث، مرجع سابق، ص53.

[4] من بين من وشى به، الشيخ أبو عمر الحباك الذي قال للسلطان يعقوب المنصور الموحدي: إنا نخاف منه على دولتكم، فإن له شبها بالمهدي، وأتباعه كثيرون في كل بلد. يحي بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، مرجع سابق، ج2، ص18.

[5] عبد العزيز بنعبد الله، معلمة التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص46 (نقله عن ابن عربي في محاضرات الأبرار، ج2، ص92).

[6] وهذا من كراماته رضي الله عنه؛ أنه تنبأ بأنه لن يقابل السلطان ولن يحدث له شيء، وكان ما توقع. انظر: يحي بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، مرجع سابق، ج2، ص18.

[7] ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، مرجع سابق، ج4، ص121.

[8] عبد المنعم القاسمي الحسني، أعلام التصوف في الجزائر منذ البدايات إلى غاية الحرب العالمية الأولى، مرجع سابق، سابق، ص168

[9] ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحق: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ط1، 1991م، ج6، ص496.

[10] ممن ذكر جهاد أبي مدين في فلسطين الدكتور إبراهيم باجس(مركز البحوث-الرياض). انظر: علماء تلمسان وبيت

الأعلام للذهبي وغيرها لا يجد أثر لهذه الحادثة، ولا وجود لها عند من أرَّخ لمعركة حطين أيضا، ومن المعلوم أنّ أبا مدين حج في حياة الجيلاني المتوفي سنة 561هـ، ولازمه حتى وفاته كما تخبر بعض الروايات[1]، وموقعة حطين كانت سنة 583هـ، فهو عند وقوعها كان قد عاد من حجه ومن رحلته المشرقية.

3. **شيوخه وتلاميذه**

3.1. .شيوخه

لا يمكن أن نحصر عدد الشيوخ الذين أخذ عنهم أبو مدين؛ لأنّه لا ينبغي أن تُنكَر الاستفادة التي جناها أبو مدين من رجال كثيرين مغمورين غير هؤلاء الأعلام الذين سنذكرهم لاحقا، فبوادي المغرب ومدنه وفاس بالخصوص، كانت تعُجّ في الفترة التكوينية التي التقى بها أبو مدين بمختلف أصناف العُبَّاد والزُهَّاد والورعين الذين كانوا يضيفون اللمسات تلو اللمسات إلى هذه الشخصية ذات الهمة الدينية العالية...ولو جاز لنا أن نُوجِز ما أخذه عن أهمّ أشياخه لقلنا: إنه أخذ عن أبي عبد الله الدقاق"تصوف السند"، وعن ابن حرزهم"تصوف الفكر"، وعن أبي يعزى"تصوف القلب"، وعن الجيلاني"تصوف السر". لقد "اصطف" ضمن الطائفة مع الدقاق، و"استصوف" مع ابن حرزهم، و"تصوف" مع أبي يعزى، و"صفا" مع المولى عبد القادر الجيلاني..[2].

فمن جملة الأكابر والصلحاء الذين أخذ عنهم أبو مدين الفقه والسلوك وغيرها من العلوم نذكر منهم:

أ-ابن حرزهم(559هـ): أبو الحسن علي بن إسماعيل بن حرزهم الفاسي، من ولد سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه، الشيخ الفقيه المحدث الحافظ الفاضل المحقق العالم العامل، أخذ عن عمه أبي محمد صالح (ممّن أخذ عن الغزالي)، والقاضي أبي بكر بن العربي المعافري والفقيه أبي الفضل بن النحوي وغيرهم، وعنه أخذ أبو الحسن بن خيار وأبو محمد التادلي وأبو إسحاق المعروف بابن المرأة وأبو الصبر أيوب الفهري وأبو يعزى يلنور وأبو مدين الغوث وانتفعوا به، توفي في شعبان سنة 559هـ[3].

لم يكن نبوغ أبي الحسن وتميُّزُه من جملة المتصوفة طفرة؛ فلقد " كان بيت بني حرزهم يزدان بالمجتهدين بالعبادات كإسماعيل بن محمد والد أبي الحسن الذي كان معتبرا من كبار الأولياء المشهود لهم "بإجابة الدعوات"...يقول التميمي: إن إجابة الدعاء في أجداده

المقدس، الملتقى الدولي: المفكرون والشخصيات اللامعة في تلمسان، جامعة بوبكر بلقايد، تلمسان، من 18-20 أفريل 2011م، وذكر أن ذراعه لا تزال مدفونة هناك.(انظر: عبد الحكيم مرتاض: أبو مدين شعيب دفين العباد بتلمسان، مرجع سابق، ص7).

[1] من هؤلاء حسين فارسي الذي نقل عنه: عبد الحكيم مرتاض: أبو مدين شعيب دفين العباد بتلمسان، مرجع سابق، ص7.(نقلا عن حسين فارسي في كتابه: الصوفي أبو مدين التلمساني حياته وأدبه، ص7).

[2] انظر: عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص328.

[3] محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، مرجع سابق، ج1، ص234.

وقرابته من أبيه معروفة فيهم، وأنهم كانوا كلهم من أهل الفضل والصلاح والدين والورع"[1].

كان الشيخ أبو الحسن ابن حرزهم من أهل التحقيق مشاركا في علوم الشريعة لكنه أميل لعلوم الباطن، أحكم كتاب إحياء الغزالي وضبط مسائله فكان يستحسنه ويثني عليه[2]. وهذه هي عادة كثير من علماء الغرب الإسلامي في جمعهم بين الفقه والتصوف، وتحقيقهم للتكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية. كما كان رحمه الله سالكا في التصوف سبيل أهل الملامتية[3].

قال التميمي: أدركته واختلفت إليه، كان -رحمه الله-، معظما للعلم يوفيه حقه ودرجته، منقبضا عن السلطان، شريف النفس، متواضعا للفقراء، لم أر أزهد منه، اجتمعت فيه خصال ما اجتمعت في غيره، الفقه في المسائل والفقه في الحديث ومعرفة التفسير والتصوف، وأما الكلام على الرعاية وكلام المحاسبي فلم يخلفه مثله في ذلك[4].

"ومن أجل تدريس العلم والوعظ والتذكير رحل أبو الحسن بن حرزهم إلى مراكش واستوطنها زمنا، وتأتى له أن يعقد المجالس بمساجدها. وقد تمت توبة أناس بمراكش على يديه. ومراكش يومئذ كانت تحوي من المنظور الديني متناقضات متدافعة بحكم كونها عاصمة الخلافة ومستقر طبقة إدارية وفقهية موسرة"[5].

وقد بلغ شأوا عظيما في الورع والزهد والبعد عن الدنيا وزينتها، وتأبى نفسه أن يكون المال أو غيره من متاع الدنيا حائلا بينه وبين صلته بالله وأنسه به؛ ومما جاء في زهده هذه القصة التي يحاكي فيها الصحابي أبا طلحة الأنصاري رضي الله عنه؛ الذي شغله حائطه في صلاته فتصدق به كُلّه[6]. يقول ابن الزيات:" إنّه لما توفي والد أبي الحسن عزم على قسمة ما تركه مع أخيه أبي القاسم، فلما قام إلى ورده اشتغل سره بذلك، فلما أصبح بعث إلى أخيه وقال له: أحضر الشهود لأتصدق عليك بميراثي، فأبى عليه فقال: إن لم تفعل تصدقت

---

[1] غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص301.

[2] التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، مرجع سابق، ص309.

[3] محمد بن عيشون الشراط(1109هـ)، الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس، تحق: زهراء النظام، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1997م، ص58. والملامتية على ما يبدو فرقة تجتهد في كتمان أمرها وتحاول التعمية على الناس بشتى الوسائل حتى لا ينظر إليها بعين الصلاح والفضل. فهم في الظاهر لا يزيدون عن سائر الناس في أداء الصلوات الخمس والرواتب، ويمشون في الأسواق ويتكلمون مع الناس، ويسارعون في قضاء حوائجهم. انظر: غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص310.

[4] محمد بن عيشون الشراط، الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس، مرجع سابق، ص58.

[5] غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، 304.

[6] ونصُّ الحديث الذي رواه مالك في الموطأ: عن مالك عن عبد الله بن أبي بكر، أنّ أبا طلحة الأنصاري، كان يصلي في حائطه، فطار دُبْسِيٌّ، فطفق يتردد يلتمس مخرجا، فأعجبه ذلك، فجعل يتبعه بصره ساعة، ثم رجع إلى صلاته فإذا هو لا يدري كم صلى، فقال: لقد أصابتني في مالي هذا فتنة، فجاء إلى رسول الله ص، فذكر له الذي أصابه في حائطه من الفتنة، وقال: يا رسول الله، هو صدقة لله، فضعه حيث شئت. مالك بن أنس، الموطأ(رواية يحي بن يحي الليثي)، تحق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، كتاب الصلاة، -النظر في الصلاة إلى ما يشغلك عنها، ط2، 1997م، ج1، ص154.

بحظي على الجذماء. فلما رآه عازما على ذلك أتاه بالشهود فتصدق عليه به وقبل منه أبو القاسم الصدقة"[1].

حكوا عن أبي الحسن هذه الحكاية المشهورة وذلك أنه قال: طالعت كتاب الإحياء للغزالي في بيت مدة من عام كامل؛ فجردت المسائل التي تنتقد عليه-وعزمت على حرق الكتاب-[2]، فرأيت في نومي قائلا يقول: جردوه واضربوه حد الفرية، فجردت وضربت ثمانين سوطا. ثم استيقظت فوجدت الألم في ظهري وجعلت أقلبه وتبت إلى الله تعالى من ذلك وتأملت المسائل فوجدتها موافقة للكتاب والسنة. وكان يقول: إنَّ رب العزة أمَّني؛ إنِّي رأيتُه في النوم[3] فقال لي: سل حاجتك. فقلتُ: يا رب أسألك العفو والعافية في الدين والدنيا والآخرة. فقال: قد فعلت[4].

أخذ عنه أبو مدين الغوث ودرس عنده، يحكي الشيخ عن ذلك فيقول:" توجهت إلى فاس ولزمت جامعها وتعلمت الوضوء والصلاة وكنت أجلس إلى حلق الفقهاء والمذكرين فلا أثبت على شيء من كلامهم إلى أن جلست إلى شيخ ثبت كلامه في قلبي. فسألت من هو، فقيل لي: أبو الحسن ابن حرزهم، فأخبرته أني لا أحفظ إلا ما سمعته منه خاصة، فقال لي: هؤلاء يتكلمون بأطراف ألسنتهم فلا يجاوز كلامهم الآذان، وقصدت الله بكلامي فيخرج من القلب ويدخل القلب"[5].

ومن الصوفية المؤرخين الذين ذهبوا إلى أن فتح أبي مدين كان على يد شيخه ابن حرزهم: ابن عيشون، الذي يقول بأنّه قد فتح لأناس على يديه"من جملتهم الشيخ أبو مدين سلك على يديه مع أبي عبد الله التاودي فنجبا ونفذا وكانا أخوين في طريق شيخهما إمامين فاضلين عارفين. ولأبي مدين في طريق القوم تواليف وتقييدات. هو حسنة من حسنات الشيخ أبي الحسن بن حرزهم"[6].

أما عن وفاته، فكأنَّ الشيخ قد أحسَّ بقُرب أجله فأخبر من حوله أنَّه لن يصوم مع

---

[1] ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، مرجع سابق، ص170

[2] على حسب رواية السبكي في الطبقات كان أبو الحسن رأس الحربة في مواجهة كتاب الإحياء فهو الذي حض السلطان وكاتبه في أن يُضيِّق على ذلك التأليف، وعلى إثر موقفه اجتمع الفقهاء وأصدروا قرار مصادرة الكتاب وإحراقه... لكن أبا الحسن وعلى إثر المنام الذي رآه واليقين الذي نزل على قلبه، غيَّر من موقفه وصار داعية إلى مذهب الغزالي وكتابه. انظر: غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص308.

[3] رؤية النبيﷺ في النوم كانت كرامة شائعة بين العُبَّاد والصُّوفية، أما رؤية الله في المنام فذلك ما لم يشتهر إلا عن القلة من عباد المسلمين، وممن نسب إليه القول بها الإمام أحمد بن حنبل، وهي مسألة عقدية يناقش علماء الكلام إمكانيتها أو عدمها في بعض بحوثهم. (غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص314).

[4] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، مرجع سابق، ص13. وابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، مرجع سابق، ص169.

[5] ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، مرجع سابق، ص320.

[6] ابن عيشون، الروض العطر الأنفاس، مرجع سابق، ص66.

الناس رمضان القادم، فما بقي إلا أيام عن رمضان فأدركه الموت سنة 559هـ[1].

- **أبو الحسن علي بن خلف بن غالب الأنصاري القرشي الأندلسي الفاسي**(568هـ): نشأ بشلب وقرأ بقرطبة، واستقر أخيرا بقصر كتامة، وبه مات عام ثمانية وستين وخمسمائة. وشيخه في طريقة التصوف أبو العباس ابن العريف، وتلميذاه عبد الجليل بن موسى، وأبو الصبر أيوب بن عبد الله الفهري، وكان أبو الحسن متمكنا في علوم القوم. وكان الأولياء يحضرون مجلسه. أحد فقهاء مدينة فاس، أخذ عنه الشيخ أبو مدين، وكان من العلماء العاملين. قال أبو مدين: سمعت عليه كتاب السنن لأبي عيسى الترمذي[2].

-**أبي يعزى(572هـ):** أبو يعزى يلنور بن ميمون، المشتهر على ألسنة العامة في المغرب بمولاي بوعزة، شخصية صوفية قوية تختلط بشأنها الحقيقة بالأسطورة[3]. وُلد سنة 442هـ من عائلة فقيرة تهتم بتربية المواشي، وتزامنت مع بداية الدولة المرابطية، في عهد عبد الله بن ياسين ويوسف بن تاشفين، تميز والده بالزهد والصلاح والإعراض عن الرذائل حتى صار سيدا في قومه ومعظما عند أهله[4].

وقد اختلفت كتب المناقب في تحديد اسمه وأصله؛ فهو عند ابن الزيات في كتاب التشوف إلى رجال التصوف: أبو يِعْزّى[5] يِلَنُورْ بن ميمون بن عبد الله، قال قوم إنه من هزميرة إيروجان وقيل من بني صبيح من هسكورة، وقد أناف على مائة سنة بنحو الثلاثين سنة، ودفن بجبل إيروجان في أول شهر شوال عام 572هـ وكان قطب عصره وأعجوبة دهره[6]، وفي كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى: آل النور بن عبد الله...فقيل إنه من هزميرة أيرجان، وقيل من بني صبيح من هسكورة، وقيل من أغمات أيلان نزيل تاغية من بلاد ايرجان من عمل مكناسة الزيتون[7].

وسوادُ بَشرَته[8] يُرجِّحُ انتسابه إلى هسكورة الحالية[9]. مات بالطاعون شهيدا...ودفن

---

[1] انظر: عبد الحليم محمود، أبو مدين الغوث، مرجع سابق، ص35.

[2] انظر: أحمد ابن القاضي، جذوة الاقتباس، مرجع سابق، ص468. ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، مرجع سابق، ص228. غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص323.

[3] غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص285.

[4] جواد التباعي، إضاءات تاريخية حول تاريخ ضريح ومنطقة أبي يعزى من العهد الموحدي إلى الاستقلال، مجلة الذاكرة، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، مجلد09، عدد01، 2021م، ص248.

[5] ومعنى إعْزّى: العزيز، وإيلا النور: ذو النور أو ذو الحظ. ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، مرجع سابق، ص213.

[6] ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، مرجع سابق، ص213،214.

[7] أحمد التادلي، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، مرجع سابق، ص64-66.

[8] انظر: محمد بن عبد الكريم التميمي الفاسي، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، مرجع سابق،ج2، ص40.

[9] جواد التباعي، إضاءات تاريخية حول تاريخ ضريح ومنطقة أبي يعزى من العهد الموحدي إلى الاستقلال، مرجع سابق، ص248. وقد رجَّح الأستاذ المحقق أحمد التوفيق أيضا نسبته إلى فرقة بني صبيح من هسكورة. انظر: غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص285.

بقرية تاغيا وبنيت عليه قبة عظيمة وقبره هناك مزارة مشهورة معروفة عند الخاصة والعامة[1].

وهذا تلميذه أبو مدين الإشبيلي، يحكُمُ على أبي يعزّى من خلال تجربته الروحية والصوفية معه فيقول في عبارة جامعة مانعة: «رأيت أخبار الصالحين من زمان أويس القرني إلى زماننا هذا فما رأيت أعجب من أخبار أبي يعزَّى»[2].

وقد أخذ أبو يعزى عن عدد من الأولياء والصالحين، "منهم: الشيخ أبو شعيب أيوب بن سعيد الصنهاجي الزموري، الملقب بالسارية؛ لطول قيامه في صلاته"[3] وكان في خدمتهم؛ يقول أبو يعزّى:" خدمت نحوا من أربعين وليا لله تعالى، منهم من ساح في الأرض، ومنهم من أقام بين الناس إلى أن مات"[4].

وقد كان الشيخ زاهدا في الدنيا وزينتها ومن ذلك ما أثر عنه أنه كان يكتفي بحشائش الأرض يأكلها؛ فقد "ذكروا أنه كان في ابتداء أمره راعيا وكان يصنع له كل واحد من أرباب المواشي التي يرعاها رغيفتين كل يوم، فكان يأكل رغيفا واحدا ويؤثر بالرغيف الثاني رجلا منقطعا في المسجد لقراءة القرآن، ثم انقطع في المسجد رجل آخر يقرأ القرآن فآثره على نفسه بالرغيف الثاني وجعل يأكل من نبات الأرض، فلما رأى أنه يكفيه النبات عن الطعام قال: ما أصنع بالطعام ونبات الأرض يغنيني عنه؟[5]

قال عنه صاحب المستفاد: «مشيت معه يوما لحضور صلاة الجمعة في منزل بمقربة من موضعه، فلما وصل الجامع، قام إليه جميع من كان في المسجد الجامع، وشكوا إليه القحط واحتباس المطر(...)، فلمَّا صلّى النّاس، خرج من المسجد ووقف (...)، ورفع يديه والنّاس خلفه، وكان لا يُحسن العربية، ففهمت من كلامه أنّه قال: «يا سيّدي، هؤلاء الموالي يسألون هذا العبد أن يسألك الغيث، ومثلي يسألك في ذلك، وأجرى دموعه من عينيه، ويتضرّع ويبكي»، فما رجعنا إلى موضعه، ولا برحنا من ذلك الموضع حتّى نزل الغيث، ونزعنا ما كان بأرجلنا من النّعال والأقراق بجري الماء، وعمّت الرّحمة ببركة دعاء الشيخ رحمه الله[6].

ومن الكرامات[7] التي عُرف بها الشيخ أبو يعزَّى، أنّه كان يكاشِف زواره بما فعلوه من آثام ومعاص في غيبتهم، فكان الشيخ يفضح هؤلاء فإذا جلسوا معه قال لهذا: لم سرقت؟

---

[1] العباس بن إبراهيم السملالي، الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، راجعه: عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، المغرب، ط2، 1993م، ج1، ص406.

[2] ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، مرجع سابق، ص214.

[3] الشريف محمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، مرجع سابق، ص188.

[4] ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، مرجع سابق، ص215.

[5] المرجع نفسه، ص215،216.

[6] محمد بن عبد الكريم التميمي، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يلها من البلاد، مرجع سابق، ج2، ص32،33.

[7] وقد قال الشيخ زروق الفاسي عن أبي يعزى أنّ كراماته بعد مماته أكثر منها في حياته. انظر: محمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس، مرجع سابق، ج1، ص188.

وللآخر قد زنيت! وأمثال هذا، وقد أنكر عليه شيخه أبو شعيب السارية هذا الأمر وكتب إليه كتابا ينصحه فيه بستر الناس، فأخذ أبو يعزّى الكتاب لما قرئ عليه-لأنه كان أميا كما أسلفنا- وقال للحاضرين عنده من الزوار والوافدين: مولاي الشيخ يلومني على إخراج أسرار الناس وفضيحتهم لقبيح أعمالهم... إنما هو شيء يُلقَى إليّ وأُوخذُ بقوله ويقال: إنما أنت آية من آيات الله تعالى، والمراد منك أن يتوب الخلق على يدك...إني لا أقدر على الكف عنه. بل أنا مغلوب عليه. أُنخس وأغمز: ويقال لي قل فأقول[1].

كان الشيخ أبو يعزى شديد الاحترام والتبجيل لطبقة الفقهاء والعلماء، فيظهر تعظيمهم وتوقيرهم ويتمنى أن يكون خادما بين أيديهم. ومن هؤلاء أبو خزر يخلف الأوربي، وأبو الربيع شيخ المواق. وأبو عمرو عثمان السلالجي. وكان الفقهاء من جهتهم يبادلون هذا الرجل الأمي الغريب المنزع مشاعر التوقير والإجلال[2].

كيف لا يبجله العلماء والصلحاء، وقد عاينوا من كراماته الشيء الكثير؛ فهذا الشيخ ابن حرزهم سجنه السلطان بمراكش فقال لتلامذته: لا ألبث في السجن، فقال: سبحان الله، اسكت، وهل سجنت إلا على هذه الأحوال، فقال لهم: إن الشيخ أبا يعزى ها هو ذاك ينظرني ولا يتركني فإنه كل ما يطلبه من مولاه يعمله له. وبينهما مسيرة خمسة أيام، فأطلق من ساعته[3].

كان الشيخ أبو مدين ممن أخذ عن أبي يعزى الممارسة والسلوك، والسير في طريق المقامات والأحوال، بعد أن درس الرعاية والإحياء وعلوم التصوف، وكان أسلوب أبي يعزى في التربية قاسيا؛ يقول عنه أبو مدين: ثم سمعت الناس يتحدثون بكرامات أبي يعزى؛ فذهبت إليه في جماعة توجهت لزيارته، فلما وصلنا جبل ايروجان ودخلنا على أبي يعزى أقبل على القوم دوني، فلما أحضر الطعام منعني من الأكل، فقعدت في ركن الدار، فكلما أحضر الطعام وقمت اليه انتهرني، فأقمت على تلك الحال ثلاثة أيام وقد أجهدني الجوع ونالني الذل، فلما انقضت ثلاثة أيام قام أبو يعزى من مكانه، فأتيت إلى ذلك المكان ومرغت وجهي فيه، فلما رفعت رأسي نظرت فلم أر شيئا وصرت أعمى، فبقيت أبكي طول ليلتي...فلما أصبحت استدعاني وقال لي: أقرب يا أندلسي، فدنوت منه، فمسح بيده على عيني فأبصرت، ثم مسح بيده على صدري وقال للحاضرين: هذا يكون له شأن عظيم، أو قال كلاما هذا معناه، فأذن لي في الانصراف. وعلى الرغم من هذا اللقاء القاسي، عاد أبو مدين ثانية وثالثة وأخذ يكرر زياراته، ويقول صاحب كتاب أنس الفقير: فنال من بركاته، وشاهد العجائب من كراماته[4].

وقد نُسِبَت إلى الشيخ أبي يعزى حكم صوفية في قالب لغوي متين، منها قوله: كل

---

[1] انظر: أبو العباس العزفي(633ه)، دعامة اليقين في زعامة المتقين(مناقب الشيخ أبي يعزى)، تحق: أحمد التوفيق، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1989م، ص63-64.

[2] غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص291.

[3] عبد الحليم محمود، أبو مدين الغوث، مرجع سابق، ص45.

[4] المرجع نفسه، ص43-44.

حقيقة لا تمحو آثار العبد ورسومه فليست بحقيقة، وقوله: من طلب الحق من جهة الفضل وصل إليه إلا لم يصل، وقوله: أنفع الكلام ما كان إشارة عن مشاهدة أو إخبارا عن شهود...والواقع أن هذه الحكم وبهذه الصيغة البلاغية لا يمكن أن تصدر من أمّي، وإنما هي من صياغة تلميذه أبي مدين، وقد يكون الكتاني في "سلوة الأنفاس" قد وهم عندما نسبها للشيخ أبي يعزى[1].

ت-أبو عبد الله الدقاق(324هـ): من أشياخ أبي مدين، الشيخ الصالح أبو عبد الله الدقاق من أكابر الصوفية، وكان يتردد من فاس إلى سجلماسة وكان يقول: أنا أول من أخذ عنه الشيخ أبو مدين علم التصوف. وكان الدقاق إماما في ذلك، وفلتت منه يوما كلمة بين أصحابه ذكر فيها ضيق حاله فرأى بعضهم قائلا في النوم يقول: أنشد الدقاق:

قل للرويجل من ذوي الأقدار***الفقر أفضـــل شيمـــة الأحرار

يا من شكا للناس فعلة ربه*** هــلا شكـــوت تحمـــل الأوزار

إن الذي ألبست من حلل التقى***لو شاء ربك كنت عنه عاري[2]

كان الدقاق يُصرِّحُ بأنَّه وليّ، ويتكلم بأشياء تُنكَرُ عليه، فذكر ذلك بعضُ أصحابه لابن العريف وأبي الحكم بن برجان، فقالا: لا تنكروا عليه شيئا من أحواله[3].

وقد كان أبو عبد الله الدقاق أخذ علم التصوف عن أبي عمرو عثمان بن علي التلمساني، الذي نزل بسجلماسة والذي قام برحلة مشرقية يجهل عمن أخذ من الأعلام خلالها[4].

ث-عبد القادر الجيلاني(561هـ): وهو أشهر من نار على علم، والجيلاني نسبة إلى جيلان من بلاد فارس التي ولد بها سنة 470هـ، ومنها انتقل إلى بغداد والتي كانت تعج بكبار الفقهاء وأعلام المحدثين، والقمم العوالي من أهل التصوف...وفيها تتلمذ وتخرج على كبار شيوخها ومتصوفيها[5].

لمَّا بلغ الشيخ أبو مدين أشُدَّه، وبلغ الغاية في الجمع بين الحقيقة والشريعة، أو بين علم الظاهر ومقامات الأحوال والسلوك، قام برحلة مشرقية جمعته بالشيخ عبد القادر الجيلاني، الذي قام بتلقينه على سبيل التبرك؛ لِمَا رأى منه من قدرات خاصّة ومقامات صوفيّة سنيّة، فألبسه خرقة التصوف وأعطاه كثيرا من الأسرار والأنوار، ولذلك ظلّ أبو مدين يفخَر بهذا اللقاء مع عَلَم من الأعلام ذي نسب ديني وطيني واضح[6].

ويرى صاحب كتاب الطرق الصُّوفية والزوايا بالجزائر أنَّ دخول الطريقة القادرية إلى

---

[1] انظر: غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص295.

[2] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، مرجع سابق، ص27. ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، مرجع سابق، ص156.

[3] ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، مرجع سابق، ص156.

[4] غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص326.

[5] انظر: مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، دار البراق، بيروت-لبنان، لا.ط، 2002م، ج1، ص143

[6] انظر: غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص327.

الجزائر يرجع إلى الشيخ أبي مدين، بعد أن أخذ الخرقة عن مؤسسها عبد القادر الجيلاني في موسم الحج، وكذلك ابن الشيخ إبراهيم بن عبد القادر الذي أسَّس زاوية بمنعة في الأوراس[1].

3.2. .تلاميذه

لا يمكن حصر ولا استقصاء أولئك الذين أخذوا التصوف عن أبي مدين، فبحكم وجوده ببجاية التي كانت معبرا للحجاج والرحالة من المغرب والأندلس للمشرق، هذا أتاح حضور مجالسه لكلّ هؤلاء. ولكن يمكن الإشارة إلى بعض النماذج والأفراد الذين جادت بذكرهم بعض المصادر[2].

قال أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الأنصاري: خرَّج أبو مدين ألف تلميذ ظهرت على يد كل واحد منهم كرامة[3]. ولذلك صدق القول عنه أنه "شيخ المشايخ" بحق. يقول ابن قنفذ:" كرامات أبي مدين أكثر من أن تحصرها مجلدات، وأعظم بركاته ظهور ألف شيخ على يده ولذلك يقال له شيخ المشايخ"[4].

- كان من أصحاب سيدي أبي مدين الغوث، الشيخ الصالح أبو علي حسن بن محمد الغافقي الصواف، لازمه ثلاثين سنة ولم يفارقه إلا بالموت في العباد، وحدث عنه أخبارا، ورأى له أسرارا وانتفع على يديه، وتحسر بعد موته عليه، ونسب كل فضيلة ظهرت في تلامذته إليه[5].

- ومن جملة أصحابه: أبو العباس الخشاب، وهو أندلسي استقر بفاس، وكان يمتاز بمكاشفة خواطر الأصحاب. وأعلم بذلك مرات صديقه أبا مدين. وظهر صدقه فيما يقول كما قال صاحب المستفاد[6].

- ومن الذين كانوا يواظبون على حضور مجالسه وهو لا يزال بفاس الصالح الكبير أبو محمد يسكر إمام جامع القرويين. الذي صحب ابن حرزهم، وكان ورعا فاضلا مجتهدا صائما قائما، وكان إذا دخل رمضان طوى فراشه وأخذ في الاجتهاد. وهذا دلالة على تمسكه بسنة المصطفى ﷺ، وكان لا يأكل مما يباع في الأسواق[7].

- ومن خواصّ أصحاب أبي مدين الذين نشروا طريقته بالساحل الشمالي للمغرب الأقصى، الشيخ: أبو داود مزاحم بن علي، أقام عند أبي مدين مدة ثم رجع إلى بلده في " بني ورترد" وأقام بداره بأفلاس آخر ساحل ثغلال... وبنى على ساحل البحر رابطة كان يتحنث فيها مع أصحابه وتلامذته. وهي في مكان مخوف من عدو البحر المغتال للمسلمين[8].

---

[1] انظر: مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، مرجع سابق، ج1، ص145-146.

[2] انظر: غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص330.

[3] ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، مرجع سابق، ج4، ص120

[4] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، مرجع سابق، ص102.

[5] عبد الحليم محمود، أبو مدين الغوث، مرجع سابق، ص59.

[6] غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص330.

[7] انظر ترجمته: ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، مرجع سابق، ص337.

[8] انظر: عبد الحق البادسي، المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحق: سعيد أعراب،

- ومن أصحاب الشيخ أبي مدين، الشيخ العارف بالله الإمام بحر الأنوار ومعدن الأسرار أبو محمد عبد العزيز بن أبي بكر المهدوي، ارتحل إلى بجاية من المنستير، من أجل لقاء الشيخ أبي مدين، ليكمل تربيته في ستة من الأخيار وهم: الشيخ أبو علي النفطي والدهماني وطاهر الحروغي وابن هداس ومحفوظ بن جعفر وسالم التباسي... وكان أبو مدين يقول: عبد العزيز سبع النفوس، والنفطي ذكير النفوس، وسالم جبل رأس..."[1]. "وهو معتبر من أكابر شيوخ ابن عربي... وقد نوه به في كتابه الفتوحات "[2].

- ومن كبار تلاميذ الشيخ أبي مدين، أبو محمد عبد الرزاق الجزولي، استقر أخيرا بالأسكندرية وبها مات وكان من كبار المشايخ. وهو الذي تزوج من جارية أبي مدين لمَّاً كرهها ثم طلقها، وكفل ابنه محمدا وظهر فيه من قوة الحفظ وظهور بركته، ومات الولد بعد مدة، وانتقل عبد الرزاق إلى المشرق[3].

- ومن كبار تلامذة الشيخ أبي مدين، الفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الأنصاري، وكان كثير الرواية عنه. وكان يحضر مجالس أبي مدين ببجاية.

-ومن إخوانه وأصحابه، الأخوين: المحدث الصالح الخطيب القاضي العدل أبو محمد عبد الحق الإشبيلي والشيخ الفقيه القاضي العدل أبو علي المسيلي، وكانا من مشائخ وصلحاء وعلماء بجاية، وهما اللذان قصدا الشيخ أبا مدين للتأكُّد مماَّ يُشاع عنه من أمور وأحوال لا تُعقَل، فلمَّا غشيا مجلسه وشاهدا أنواره وعاينا كراماته، أيقنا أن لله تعالى مواهب لا يسعها المكاسب وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء. وقد واخاه عبد الحق الإشبيلي وكان يقول عنه: هذا وارث على الحقيقة[4].

- ومن نجباء مريدي أبي مدين، الشيخ أبو يعقوب يوسف بن يخلف الكومي المتوفى سنة 576 هـ/1180م ، أدرك مرتبة عالية في طريق التصوف، وكان ابن عربي قد التقى به في إشبيليه، وأفتى عليه وقال أنه زاهد كبير ملامتي، وقال عنه: جل ما أنا فيه من بركته وبركة أبي محمد المروزي. وهو الذي حدث ابن عربي بأكثر أخبار أبي مدين[5].

- وممَّن خدم الشيخ أبا مدين، أبو محمد عبد الله المروزي، خدم أبا مدين مدة ورجع إلى الأندلس مضطرا من أجل العناية بوالدته، وكان رسولا بين أبي مدين وأبي عبد الله الغزال شيخ المرية[6].

- ومن تلاميذ الشيخ أبي مدين، الولي الصالح الشهير، أبو أحمد جعفر بن عبد الله بن محمد بن سيد بونه، الخزاعي، الأندلسي، أحد الأعلام المنقطعين المقربين أولي الهداية، كان

المطبعة الملكية، الرباط- المغرب، ط2، 1993م، ص51.

[1] انظر: ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، مرجع سابق، ص97-98.

[2] غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص332،330.

[3] انظر: ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، مرجع سابق، ص 36. وابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، مرجع سابق، ص327-328.

[4] انظر: ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، مرجع سابق، ص35.

[5] غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص332.

[6] المرجع نفسه، ص332.

رضي الله عنه كثير الأتباع، بعيد الصيت، فذا شهيرا، قرأ ببلنسية وتفقه، وحفظ نصف المدونة، وأقرأها، وكان يؤثر التفسير والحديث والفقه على غيرها، لقي في رحلته من الأندلس جلة أكبرهم الولي الكبير سيدي أبو مدين شعيب، وانتفع به، ورجع عنه بعجائب. وهو صاحب الطريقة البونية التي تفرعت عن الطريقة المدينية، وهو من أهل شرق الأندلس، توفي رحمه الله تعالى في شوال عام 624هـ، وعاش نيفا وثمانين سنة[1].

- وممّن صحب الشيخ أبي مدين، أبو الصبر أيوب ابن عبد الله الفهري، من أهل سبتة، قدم مراكش واستشهد في وقع العقاب منتصف شهر صفر عام تسعة وستمائة، صحب أبا يعزى وأبا مدين وابن غالب ورحل إلى المشرق، فلقي العلماء والفضلاء[2].

- من تلاميذ الشيخ أبي مدين، عبد السلام بن مشيش(625هـ)[3]، الذي من خلاله استمرت طريقة أبي مدين وتفرّعت عنها الطريقة الشاذلية، نسبة إلى الشيخ أبي الحسن الشاذلي تلميذ ابن مشيش، هذا الأخير الذي انتشرت من خلاله الطريقة الشاذلية في شمال إفريقيا من مراكش إلى مصر، كما كان لها أتباع في سوريا والجزيرة العربية، لذلك لُقّب أبو مدين بقطب الأقطاب[4].

- ومن تلاميذ الشيخ أبي مدين، الشيخ أبو محمد صالح بن ينصارن بن غيفان الماجري(631هـ)، من أعيان المشايخ وأكابر العارفين وإمام أئمة السلوك المحققين وصدر صدور العلماء العاملين، صاحب الكرامات الظاهرة والأحوال الباهرة والمقامات العلية... وقف بالمرصاد لدعوات بعض أئمة المغرب بسقوط الحج بدعوى وعورة الطريق، فجعل أصحابه في جميع المراكز التي على طريق بيت الله الحرام، يأخذون بيد كل سالك إلى الحجاز ويمدونه بكل معونة حتى يبلغ مقصده. ، وقد ذكر حفيده في المنهاج أن نسبه قرشي من بني أمية بن عبد شمس من ذرية عمر بن عبد العزيز[5]. ولقد كان أبو مدين شعيب بن الحسين، هو شيخه الذي كان يعتمد في القدوة عليه، ويُعْزَى في كلّ فضل متى ذكر ما إليه[6]. استقر برباط آسفي بالمغرب لينشئ طريقة صوفية لها مستقبل مزدهر في القرن السابع الهجري،

---

[1] المقري، نفح الطيب، مرجع سابق، ج2، ص616.

[2] ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، مرجع سابق، ص415.

[3] يُشكِّك الباحث عبد السلام غرميني، صاحب كتاب: المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، في صحة الصلة بين أبي مدين والمولى عبد السلام بن مشيش، ويعتقد أنه لا توجد مصادر نعثر فيها على ذكر صريح لهذا الاتصال إلا...

..ما كان من استخدام للعبارة العامة الموهمة: أخذ ابن مشيش الطريقة عن أكابر. وهذا بالرغم من وجود المعاصرة بين الرجلين، بشكل يسمح بأخذ ابن مشيش في شبابه عن أبي مدين في وقت كبره. انظر: غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص331.

[4] انظر: سبنسر ترمنجهام، الطرق الصوفية في الإسلام، ترجمة وتعليق: عبد القادر البحراوي، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1994م، ص88.

[5] محمد بن أحمد الكانوني، البدر اللائح والمتجر الرابح في مآثر آل أبي محمد صالح، منشورات جمعية البحث والتوثيق والنشر، الرباط، ط1، 2011م، ص9. 11-12.

[6] أحمد بن إبراهيم الماجري، المنهاج في تحقيق كرامات أبي محمد صالح، تحق: عبد السلام السعيدي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط1، 2013م، ص334.

وتعتبر عند البعض فرعا من فروع المدينية[1].

هذا غيض من فيض في ذكر تلامذته الكُثُر رضي الله عنه، " وإذا كان أبو مدين قد هدى ألف إنسان وقادهم إلى سبيل الله، فإنه ما زال وهو في دار البقاء يهدي بسيرته العطرة، وما زال أتباعه ومريدوه يهدون إلى الله من جيل إلى جيل، والسر متصل والبركة فياضة، وإن آثاره في الموعظة ما زالت تشع النور وتسيل الخير"[2].

4. آثاره ومؤلفاته

خلَّف الشيخ أبو مدين الغوث رحمه الله آثارا عديدة، ومُصنّفات مفيدة، لم تُطْلِعنا المصادر إلاّ عن بعضها رغم قلتها؛ لأن الشيخ أمضى شطرا طويلا من حياته في مجال الدعوة وتأهيل الأجيال من المريدين، وهذا ما كان عائقا له على التأليف. ومن الكتب التي تركها: كتاب" أنس الوحيد ونزهة المريد"؛ وهو الكتاب الذي ضمّ حِكَم الشيخ أبي مدين، وجاء ذكرها متناثرا في كتب الترجمة والتعريف بأبي مدين، مثل كتاب "أنس الفقير" لابن قنفذ القسطنطيني، وكتاب" عنوان الدراية" للغبريني، و"البستان" لابن مريم، وكتاب" نفح الطيب" للمقري و"نيل الابتهاج" لأحمد بابا التنبكتي...هذا ولقد لاقت الحكم المدينية عموما صدى واسعا بالمغرب والأندلس في الأزمان التي أعقبت تاريخ وفاة أبي مدين[3].

ولقد كانت هذه الآثار النثرية للشيخ جملة من الحكم الرائعة، التي تُجمل مجموع التجارب الروحية الصوفية في كلمات موجزة، يتنوع مضمونها بين النصيحة والوصية والتوضيح لمعالم الطريق للسالكين.

وقد عُرف الشيخ أيضا بأنه كان شاعرا مميزا، "فقصائده كثيرة التداول في الحلقات الصوفية في المغرب العربي الكبير، وهي متنوعة الأغراض بين ابتهالات وتوسلات، وبين توجيهات تربوية في التزام الأدب وشروط الصحبة الصوفية، وبين قصائد في التوحيد من الوجهة الصوفية وبعضها في التغزل بالحضرة الإلهية"[4]. وشعره على ما ذكر المقري كثير مشهور بين الناس، وهو شعر مستكمل النفاسة لفظا ومعنا، والبعض منه يغنى به وينشد في محافل الذكر لحد الآن[5]. وهنا يمكن أن نشير إلى أن هناك طائفة من المهتمين بشعر أبي مدين، لا لأنهم مهتمين بالتصوف والسلوك الديني، ولكن لما وجدوا في شعر الشيخ من وسيلة ناجعة لتخصيب القدرة الشعرية، تلك التي وجدوها فيه مفعمة بالخيال، فأخذوها من وجهة أنها قابلة لأن تسقط على حاضر يهفو إلى التغيير والإغناء. وخرجوا على الناس من خلال ذلك بأعمال ملحوظة وألوان زاهية استمدت بسمتها من حيوية التصوف وقدرته على

---

[1] انظر: غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص335.

[2] عبد الحليم محمود، شيخ الشيوخ أبو مدين الغوث، مرجع سابق، ص60.

[3] انظر: غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص349

[4] انظر: المرجع نفسه، ص350.

[5] أبي مدين، ديوان أبي مدين شعيب الغوث، مرجع سابق، ص7.

الانعتاق[1].

وذكر الزركلي في الأعلام، أنّ للشيخ كتابا بعنوان" مفاتيح الغيب لإزالة الريب وستر العيب"[2].

خاتمة

يمكننا القول بعد هذه الجولة الماتعة بين يدي هذه السيرة العطرة والمسيرة المضيئة للشيخ أبي مدين التلمساني، أن المغرب الإسلامي لم يعرف مربيا ولا مرشدا روحيا حصل له القبول والهداية للناس كما حصل للشيخ أبي مدين، حتى أنه يستحق بجدارة لقب "شيخ الشيوخ" لما كان له من تأثير على مريديه وتلاميذه، الذين فاقوا الألف تلميذ كان لكل منهم كرامة كما ذكر المترجمون. إنه يعتبر بحق مجدد القرن السادس الهجري لعلم التصوف والسلوك والإحسان، لم يعرف مثله في الورع والزهد والاستقامة على الكتاب والسنة وكان وارثا للدين على الحقيقة كما ذكر الفقيه عبد الحق الاشبيلي. نوره بلغ الآفاق وسيرته عمت المشرق والمغرب والشام واليمن وافريقية. وكان دليلا وموجها وملهما لكثير من الصوفية الكبار، لا سيّما تلميذه أبو عبد السلام مشيش الذي سيكون له باع كبير في ظهور الطريقة الشاذلية لأبي الحسن الشاذلي، والمتفرع عنها باقي الطرق الصوفية المنتشرة في العالم.

---

[1] انظر: غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، مرجع سابق، ص10-11.

[2] خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م، ج3، ص166.

ابن العريف في الدراسات الاستشراقية
بين آسين بلاثيوس وهنري كوربان

بقلم

ط.د. ختالة عبد النور
جامعة الأمير عبد القادر – قسنطينة
Abdoukhatala@gmail.com

د. مراد لكحل
جامعة محمد بوضياف المسيلة
mourad.lakhah@univ-msila.dz

أولا. مقدمة

التعريف بالموضوع:

حضيت البحوث الصوفية الاستشراقية في العقود الأخيرة باهتمام الكثير من الباحثين والمؤرخين المسلمين والمستشرقين، فشملت إلى حيزها ومجالها البحثي أعلام متصوفة الغرب الإسلامي على وجه الخصوص، ومنهجهم الصوفي والأعمال التي اتبعوها من أجل كسب وتكوين المريد لهم كالصلاة، التأملات، التهجدات، وغيرها من الأعمال الأخرى.

ويعتبر ابن العريف الصوفي أحد أبرز أعمدة التصوف في الغرب الإسلامي الذي نال اهتماما كبيرا وبالغا لدى كبار المستشرقين الباحثين في أعماق علم التصوف الإسلامي منذ نشأته حتى يومنا هذا، أمثال المستشرق **آسين بلاثيوس وهنري كوربان**، وغيرهما، فعكفوا على دراسة هذه الشخصية الصوفية المشهورة من ناحيتين :

الناحية الأولى تمثلت في دراسة الجانب الروحي العاطفي لابن العريف والذي له علاقة مباشرة بالتصوف، أما الناحية الثانية فقد درسوا إنتاجه الفكري ومصنفاته العلمية التي لها علاقة بالحياة التهجدية الروحية .

ومن هذا المنطلق ارتأيت في هذه الورقة البحثية أن أعالج هذه الشخصية البارزة في علم التصوف من منظور استشراقي وهذا لما يفيدني في تخصصي_ تاريخ الغرب الإسلامي _ثم لكشف الغاية والحقيقة التي يريد أن يصل لها المستشرقين في دراسة لون التصوف الإسلامي.

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية هذا الموضوع على النحو التالي :

- رصد دراسة مبسطة عن أبرز وأشهر متصوفة الغرب الإسلامي إبان العصر الوسيط الذي ذاعت شهرته داخل الديار الإسلامية وخارجها، لكن من خلال رؤية استشراقية.

- كشف الستار الحقيقي للدراسات والبحوث الاستشراقية المكثفة في مجال تصوف

الغرب الإسلامي في العصر الوسيط، وما الغاية التي يريد المستشرق الأوروبي الوصول إليها.

- تتبع سيرة المستشرقين في دراسة التراث الصوفي وأهم أعمالهم في هذا المجال.

- تجاوز الدراسات الكلاسيكية العربية التي تناولت علم التصوف وأشهر أقطابه، وتتبع مسار الدراسات الجديدة التي ظهرت بعد مدرسة الحوليات الفرنسية.

إشكالية الدراسة:

تتمحور إشكالية هذه الدراسة فيما يلي:

- كيف تمثلت صورة ابن العريف وتصوفه في الدراسات الاستشراقية ؟ وكيف كان منهجه في التصوف؟ وماهي أبرز مؤلفاته التي أصبحت محل الدراسة عند المستشرقين في علم التصوف؟ وماهي أبرز النتائج المتوصل إليها من خلال هذا الموضوع؟

الدراسات السابقة:

تعددت وتنوعت الدراسات حول موضوع التصوف من خلال الدراسات الاستشراقية التي أنارت لنا الطريق في سرعة فهم هذا الموضوع كما أدلتنا باللجوء إلى العديد من المصادر للاعتماد عليها، ونذكر منها :

- **زهير يوسف عليوي الحيدري:** جهود المستشرقين في دراسة تأريخ التصوف الإسلامي، دراسة في أهم آراء ومؤلفات المستشرقين في التصوف الإسلامي، جامعة القادسية، كلية التربية، قسم التاريخ، مجلة أوروك للأبحاث الإنسانية، المجلد الثالث، العدد الثالث، أيلول2010.

بينت لنا هذه الدراسة مدى اهتمام المستشرقين في دراسة تأريخ التصوف الإسلامي ومراحل تطور هذه الدراسات عبر العصور، وأهم الدوافع في ذلك، إضافة إلى معرفة مناهج المستشرقين في دراسة التصوف.

- **ممد عبد الرزاق حسن محمود:** قراءة التصوف الإسلامي في المدرسة الفرنسية الاستشراقية "ماسينيون نموذجا"، رسالة ماجستير، كلية الآداب، قسم الفلسفة، جامعة بنغازي، ليبيا، 2012، 2013.

قدمت لنا هذه الدراسة مفهوم الاستشراق والمستشرقون ونشأته والأهداف الحقيقية التي يسعى المستشرق الوصول إلى تحقيقها من خلال دراسته للتصوف كالهدف الديني الذي يسعى وراءه معظم المستشرقين لمحاولة تشويه سمعة أقطاب التصوف الإسلامي وطرح بعض الأكاذيب الباطلة عليهم، إضافة إلى الهدف العلمي والذي يطمح كل مستشرق هدم الجهد الفكري للمسلمين وما قدموه في سبيل الإسلام والإنسانية على حد سواء.

أحمد عبد الحليم عطية: آسين بلاثيوس في الكتابات العربية المعاصرة، القاهرة، دراسات استشراقية / العدد السابع عشر، 2019.

تناولت هذه الدراسة أحد أبرز المستشرقين الذين اهتموا بتاريخ التصوف في الأندلس وأهم دراساته في تصوف الغرب الإسلامي.

منهجية المعالجة:

بغية التحليل والتنظيم الجيد للمادة الخبرية المجموعة حول هذه الدراسة المرغوب البحث فيها والإحاطة بمعظم جوانبها حاولنا أن نقسم دراستنا هذه إلى العناصر التالية:

أولا/ مقدمة.

ثانيا/ مولد ونشأة ابن العريف.

حاولنا أن نعطي نظرة للقارئ حول ميلاد ابن العريف ونشأته العلمية والصوفية، وأهم المشايخ الذي أخذ عنهم العلم الشرعي الصوفي ومدى تأثير فكره على تلاميذه.

ثالثا/ أهم مؤلفاته:

تطرقنا إلى أبرز مؤلفات ابن العريف في التصوف وما تضمنته من معارف صوفية وما الهدف والغاية من تأليفه لتلك المصنفات الصوفية ومدى أهميتهم في الدراسات الاستشرافية.

رابعا/ المذهب الصوفي لابن العريف ووجهة نظر المستشرق آسين بلاثيوس حوله:

يعتبر هذا العنصر لبّ هذه الدراسة حاولنا أن ندرس ولو بالقليل تصوف ابن العريف ومنهجه في هذا العلم وأهم أراء المستشرقين حول تصوفه، ثم قارنا بين هذه الآراء وبين فكره الصوفي واستخلصنا العديد من النتائج.

خامسا/ مناقب السالك عند ابن العريف برؤية استشرافية :

تطرقت أحد الدراسات الاستشرافية إلى مناقب السالك عند ابن العريف فأردنا أن نبرزها ونتحقق منها.

سادسا/ ابن العريف ومذهب الحكمة الإلهية من منظور المستشرق هنري كوربان:

هناك دراسة استشرافية درست ابن العريف من زاوية فلسفية أكثر منها صوفية وسنت له طريقة جديدة للحياة الروحية في فهم حقيقة الوجود وغيرها من الأمور الباطنية الغيبية، لهذا تطلب بنا الأمر لنتناول هذه الدراسة بغية فهمها ومقصدها ثم الرد والتعليق عليها.

سابعا/ الخاتمة.

حاولنا أن نبرز أهم النتائج التي توصلنا إليها مع ذكر بعض التوصيات.

ثانيا/ مولد ونشأة ابن العريف:

هو أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله أبو العباس بن العريف ينحدر نسبه من قبيلة صنهاجة[1]، لقب بالعريف لأن والده محمد كان عريف الحراسين الليلين بمدينة طنجة بالمغرب الأقصى[2]، ولد بألمرية سنة 485هـ[3]، ونشأ في بيت فقير مما اضطر والده محمد لإرساله لتعلم الحياكة للاسترزاق ومواجهة الفقر، لكنه أبا عن تعلم هذه المهنة وذهب إلى الحواضر العلمية في الأندلس للتحصيل العلمي والتدريس، حيث انتقل إلى معظم حواضر الأندلس لينهل من علم شيوخها، فأخذ العلم عن شيوخ مرسية وقرطبة[4].

كما كان يستغل فرصة مرور الحجاج والعلماء بمدينة ألمرية أين يقطن[5]، والتي تعتبر هذه المنطقة مركز عبور لباقي أنحاء الأندلس فقد كان يرتحل معهم ويأخذ العلم من العلماء الذين مروا على ألمرية، ومن أشهر شيوخه أبو الحسن البرجي وابن الحناط وابن الفصيح وأبو جعفر الخزرجي وأبو علي الصدفي[6] وغيرهم[7]، ومن شدة طلبه للعلم وتنقله بين الحواضر العلمية حتى بلغ مبلغا عظيما في العلم والزهد[8]، ولقب بالشيخ المحدث المحقق[9].

واتبع ابن العريف سلك طريق التصوف منذ سن مبكرة جدا، فقد لازم أقطاب التصوف في زمنه وأخذ عنهم الفكر الصوفي السني ومن بينهم ابن المنالش (ت 496هـ)، وابن بريال (ت 502هـ)، وابن الفراء(ت514هـ)، وغيرهم[10].

إضافة إلى هذا غلب عليه والورع والزهد، فقد اعتبره ابن صعد أحد رجال الأولياء الأفراد المتصفين بصفات العلم والعمل بأعلى درجات الزهاد، فاجتمعت له بذلك كل المؤهلات التي جعلته قبلة للطلبة والمريدين التفوا حوله ينتهلون من علمه كما قصده العباد والزهاد، وقد وصفه ابن خلكان في قوله: "وكان العباد وأهل الزهد يألفونه ويحمدون صحبته"[11].

توفي ابن العريف مسموما سنة (536هـ/11141م) بعد ما تم إخراجه من الأندلس إلى

---

[1] ابن خلكان: وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، ج1، ص 169

[2] عصمت عبد اللطيف دندش : مقدمة تحقيق مفتاح السعادة، تأليف ابن العريف، ص 17.

[3] الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج20، ص112.

[4] عبد الفتاح عمي سعيد: ابن عريف و بن قسي و آثارهما الفكرية و السياسية في الأندلس، ص4

[5] عبد السلام عرميني: المدارس الصوفية المغربية و الأندلسية في القرن السادس هجري، ، ط1، 149.

[6] ابن الأنبار: التكملة لكتاب الصلة، ص120.

[7] عصمت عبد اللطيف دندش: مقدمة تحقيق مفتاح السعادة، ص 18.

[8] المقري: نفح الطيب، ج3، ص229.

[9] عبد الفتاح عمي سعيد: المرجع السابق، ص4.

[10] عبد الفتاح عمي سعيد: ابن العريف و ابن قسي و آثرهما الفكرية و السياسية في الأندلس، ص4

[11] وفيات الأعيان، ص169.

مراكش من طرف المرابطين [1].

ثالثا/ أهم مؤلفاته:

صنف ابن العريف العديد من المصنفات العلمية التي لها علاقة بالزهد والتصوف والتي كانت محل دراسة لدى المستشرقين ومن أشهرها ما يلي:

- **محاسن المجالس** : هو من أشهر الكتب التي صنفها ابن العريف في علم التصوف، والذي يبرز فيه نظريته[2]، وهذا ما يدل على النضج الصوفي الذي بلغه ابن العريف مما ساعده على وضع نظرية الخاصة به في هذا العلم، كما أصبح ينافس الإمام أبو حامد الغزالي في المجال العلمي والروحي، وقد تم وصف هذا الكتاب من قبل المستشرق ألفرد بل ب الكتاب الذي يصنف أحوال الصوفية ومقاماتهم بحسب تعاليم الإمام الشرقي "أبي حامد الغزالي".[3]

فقد ربط ابن العريف هذه المقامات[4] بالتعاليم التي وضعها أبي حامد الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين[5].

- **مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة:**

هو كذلك من أشهر الكتب التي ألفها ابن العريف ليكون مرشدا رئيسيا لتوجيه المريدين والمتصوفة، فقد تناول فيه منهجه في التصوف إضافة إلى طرقه في تعليم المريد والمتصوف [6].

رابعا/ المذهب الصوفي لابن العريف ووجهة نظر المستشرق آسين بلاثيوس حوله:

صرحت معظم الدراسات الإسلامية على اعتدال مذهب ابن العريف الصوفي واستقامته ولعل هذا ما يظهر جليا في أبرز كتبه الصوفية، فهو جد متمسك بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم شديد الالتزام بالسنة قولا وفعلا، متخلقا بأخلاق نبيه العظيم. ومما يدل على هذا اكتفائه بالمحبة الواردة في الكتاب والسنة واعتبر المحبة وجود تعظيم في القلب يمنع المحب من الانقياد لغير محبوبه أو مخالفته، كما تظهر نظريته للتصوف ومواقفه منه مشابهة على حد كبير نظرة ابن العربي للتصوف[7].

لكن الدراسات الاستشرافية درست ابن العريف من زاوية فلسفية روحية وتجاوزوا

---

[1] ألفرد بل: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ص 380.

[2] ابن العريف: محاسن المجالس، ص62.

[3] الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ص ص387 880.

[4] شرح المقامات: انظر كتاب محاسن المجالس، ص62 وما يليها.

[5] انظر أبي حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، 876.

[6] ابن العريف : مفتاح السعادة، ص 41 وما يليها.

[7] عصمت دندش عصمت : مقدمة تحقيق مفتاح السعادة، ص 43 48.

اعتداله، حيث أعطوا له قوة روحية تتحكم في الخير والشر، فقد يشير المستشرق ألفرد بل إلى أن تلك الزهاد أو العباد الذين شهدتهم الأندلس في الفترة الإسلامية يهب الله لهم شيئا من بركته حتى لقبوا بحاملي بركة الله تعالى، ولهم القدرة على طرد الخير وجلب الشر، كما يشير إلى المسلك الذي يتبعه المتصوفة من أجل الوصول إلى هذا القطب الإلهي وهي عبارة عن مجاهدات ورياضات تُكَون هذا المريد كالصلوات الأذكار القراءات الدعوات إضافة إلى المجاهدات البدنية كالصوم والصمت والتهجدات والخلوة وغيرها من الأعمال ومن أبرز المتصوفة الذين اتصفوا بصفات الألوهية التي تتحكم في الخير والشر الصوفي ابن العريف[1].

من خلال اطلاعنا على العديد من الدراسات الإسلامية التي تناولت تصوف ابن العريف، إضافة إلى معظم كتاباته فنعتقد أنه كان يأخذ بمبادئ السنة ثم يقوم بتفسيرها باطنيا بآراء الفلسفة المنطقية العقلية عند خوضه في مباحث الوجود، ويقصد به وجود الله عز وجل إضافة إلى المعرفة والقيم الأخلاقية، ويضمنها آراءه الصوفية دون أي تحريف أو تزييف للدين الإسلامي[2].

ويبدو لنا من خلال هذا التحليل المنطقي لابن العريف الصنهاجي حول معرفة حقيقة الوجود يظهر لنا مدى بحثه واجتهاده في المعرفة الإلهية، ورأيه في أن الله أصل كل شيء وحقيقة كل موجود، كما أنه دشن حركة الحب الإلهي في الشعر على اعتبار أن الحب الإلهي هو سر خلق العالم، وأنه لا يدرك ذلك إلا الخواص من الصوفية لأن في محبتهم تظهر لهم حقيقة الوجود وسر الخلق[3].

كما قسّم ابن العريف الناس إلى ثلاث فئات : علماء، مريدين، وعارفين، معتبرا أن موضوع المعرفة الحق هو الله ليس سواه وأن العرفين الخلص هم الذين يجدّون ويجتهدون في سلوك الطريق إليه، ومن صياغ هذه النظرية الصوفية لابن العريف يبدو لنا أن فئة المريدين هي الفئة المجدة المجتهدة في سلوك الطريق إلى الله، وهذا ما يبرز في كتابه محاسن المجالس[4]، لكن المستشرق آنخل جنثالث بالنثيا درج في كتابه تاريخ الفكر الأندلسي فئة العامة من الفئات الراغبة في سلوك الطريق إلى الله، ويتضح هذا في مجمل قوله، الزهد في منازل الصوفية والعطايا والمواهب الإلهية والكرامات وما إليها من المنن التي يهبها الله للنفس الإنسانية، والمنن هنا حسب ابن العريف كلها تكون للعوام دون الخواص من الراغبين في سلوك الطريق إلى الله[5].

---

[1] تاريخ الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ص379.

[2] محمد العدلوني الإدريسي:مقدمة تحقيق كتاب محاسن المجالس، ص20.

[3] نفسه، ص20.

[4] محمد العدلوني الإدريسي:مقدمة تحقيق كتاب محاسن، ص23.

[5] آنخل جنثال بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي، ص 370 371.

ويعتبر كتاب محاسن المجالس من أبرز الكتب التي دونها ابن العريف ليسهل على المقلدين الإقتداء به، ووضح فيه منازل الصوفية ومقاماتهم ولهذا قام العديد من المستشرقين إعادة دراسة هذا المصنف الصوفي لمعرفة الطريقة الصوفية الخاصة بابن العريف، فقد يصفه المستشرق آنخل جنثالث بالنثيا بالكتاب الغريب المسمى ب"محاسن المجالس" يوضح فيه طريقة صوفية جديدة كان لها إثر ظاهر في الطريقة الشاذلية وتتلخص هذه الطريقة في بطولة "الزهد في كل شيء ما عدا الله"[1]، كما قام بشرحه المستشرق الإسباني آسين بلاثيوس معتبرا إياه الكتاب الذي يصنف أحوال الصوفية ومقاماتهم بحسب تعاليم الإمام الشرفي العظيم أبو حامد الغزالي [2]. ومن هذا الاعتبار فيستنتج أن المستشرق آسين قد ساوى بين ابن العريف وأبو حامد الغزالي في المقامات الصوفية.

هذا باختصار ما استطعنا توضيحه حول مذهب التصوف عند ابن العريف من خلال الدراسات العربية والإسلامية والدراسات الاستشرافية حول تصوف ابن العريف الصنهاجي.

خامسا/ مناقب السالك عند ابن العريف برؤية استشرافية

حاول المستشرقين إبراز مناقب السالك في كتابه تاريخ الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، والتي يوردها ابن العريف في كتابه "محاسن المجالس" وهي كالتالي:

الإرادة، الزهد، التوكل، الصبر، الحزن، الخوف، الرخاء، الشكر، المحبة، التوبة، الأنس، وهي الموضوعات الرئيسة في تعاليم الصوفية، إضافة إلى الرياضات البدنية التي المريد كالصوم الصمت، التلاوة، الأذكار، الأدعية، القراءات، الصبر، وغيرها من الأعمال الأخرى[3].

سادسا/ ابن العريف ومذهب الحكمة الإلهية "من منظور المستشرق هنري كوربان":

أجمعت معظم الدراسات الإسلامية على تصوف ابن العريف وزهده في الدنيا وابتعاده عن ملذاتها وشهواتها، لكن ظهرت دراسة استشرافية تسند مذهب فلسفي لابن العريف الصنهاجي تحت اسم "مذهب الحكمة الإلهية"، إذن ماذا يقصد بهذا المذهب ؟ كيف ظهر ونشأ هذا المذهب؟ كيف انتهجه ابن العريف؟ وما هي الدراسة الاستشرافية التي تناولت هذه القضية ؟

الثيوصوفيا أو الحكمة الإلهية يشرحها الباحث خزعل الماجدي أنها كلمة تتكون من مقطعين هما (ثيو) بمعنى اله و(سوفوس) تعني الحكمة، وبالتالي يصبح معناها الكامل الحكمة الإلهية، وهي مصطلح ديني فلسفي ظهر في بداية الأمر في الشرق الأقصى القديم

---

[1] تاريخ الفكر الأندلسي، ص370.

[2] آسين بلاثيوس : شرح كتاب محاسن المجالس، ص761.

[3] ألفرد بل: تاريخ الفرق الإسلامية، ص384.

كممارسات روحية، وأول من أطلق هذا المصطلح أمونيوس ساكاس في العصر الهيلنسي، وهو مؤسس الأفلاطونية الحديثة، وظل التيار حيا في الجمعيات الدينية الفلسفية السرية حتى قامت هيلينا بتروفنا بلافاتسكي التي وضعت مبادئ الحكمة الأزلية، واعتبرت الثيوصوفيا لا علاقة لها بدين محدد ومعروف فهي ترى أنها (دين الحكمة) أو الفلسفة الباطنة [1].

كما يعرفها الدكتور حسين علي حمد بأنها هي معرفة الله عن طريق الكشف الصوفي أو التأمل الفلسفي، في حين يتغير مفهومها في العصر الحديث على أنها تفسير المعاني الباطنية للمعتقدات الدينية أساس عقلاني. ومنه يتبين أن هذا المذهب أساسه العقل في معرفة الله[2].

وبعد الدراسة الاستشرافية التي قام بها المستشرق هنري كوربان حول تصوف ابن العريف وتفسيره الباطني الذي يعتمد على العقل في كشف الحقيقة الإلهية الربانية[3]، فاعتبر ابن العريف من الفلاسفة الذين يتبعون مذهب الحكمة الإلهية القائم على العقل في تفسير المعتقدات الدينية.

فيذكر هنري أنه في مطلع القرن السادس للهجرة (الحادي عشر للميلاد) وفي أوج سيطرة المرابطين، غدت ألمرية عاصمة الفكر الصوفي في اسبانيا التي تأثر أنصارها بالوسط الباطني العقائدي، قد سن أبو العباس ابن العريف طريقة جديدة للحياة الروحية الدينية تستند إلى الحكمة الإلهية عند ابن مسرة[4].

ثم قام ثلاثة من تلاميذه بنشر هذه الطريقة ومن أشهرهم أبو بكر الملوركيني، في غرناطة، وابن برجان في اشبيلية[5]، وابن قسي جنوب الأندلس الذي نظّم فرق دينية فكرهم قائم على مذهب الحكمة الإلهية، سموا بالمريدين، وقاموا بثورة ضد المرابطين سميت بثورة المريدين(540/539هـ)، حيث ربط هنري فلسفة ابن العريف بسياسة المرابطين من أجل إبراز عداوة ابن العريف وتلاميذه للسلطة المرابطية[6].

ومن خلال ما سبق تتضح لنا الرؤية للتفسير العقلي لكشف حقيقة الخالق عند ابن العريف، وهذه طريقة منطقية في كشف الحقائق لا يمكن إدراجها في الفكر الفلسفي المتجاوز للعقل البشري الذي يقصد به المستشرق هنري كوربان.

---

[1] علم الأديان تاريخه، مكوناته، منهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله، ص 464.

[2] قاموس المذاهب و الأديان، ص71.

[3] تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص335.

[4] نفسه، ص335.

[5] نفسه، ص335.

[6] ألفرد بل : الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ص380.

سابعا/ الخاتمة

في ضوء ما استطعنا جمعه وتحليله من نصوص صوفية ودراسات عربية واستشراقية حول شخصية ابن العريف وتصوفه، توصلنا إلى جملة من الاستنتاجات يمكن إجمالها كالآتي:

- المكانة الصوفية العالية التي يتمتع بها ابن العريف ومدى بروعه في علم التصوف، مما أثار اهتمام المستشرقين حول هذه الشخصية فأخذت أقلامهم بالكتابة عن سيرته ودراسة أهم مصنفاته العلمية.

- العلم الغزير والنضج الصوفي الشديد الذي يحضى به ابن العريف، مكنه من إنشاء منهجا خاصا به في التصوف لتكوين المريدين، ويصبح قطبا من أقطاب التصوف كابن عربي وأبو حامد الغزالي.

- الصورة الحقيقة لابن العريف في ميزان المستشرقين فلسفية أكثر منها صوفية، أمثال ألفرد بل وهنري كوربان، فقد وصفوه بصفات الألوهية والربوبية بغية تشويه صورته الحقيقية.

- مدى الاختلاف الشديد بين الدراسات العربية الإسلامية والدراسات الاستشرافية حول تصوف ابن العريف ومنهجه في هذا العلم.

التوصيات:

- طرحت الدراسات الاستشراقية بعض الإشكاليات الغامضة حول التصوف الإسلامي بصفة عامة وتصوف ابن العريف بصفة خاصة كربط التصوف بالفلسفة وهذا ما يتطلب بنا الأمر في إعادة دراستها والنظر إليها.

- معظم الدراسات الاستشراقية التي كانت حول التصوف الإسلامي تهدف إلى تشويه صورة الدين الإسلامي ولهذا نوصي بإعادة قراءتها والتحقق منها والرد عليها.

قائمة المصادر والمراجع

أ/ المصادر

- ابن الأنبار: **التكملة لكتاب الصلة**، المطبعة الشرقية للأخوين فونطايا في زقاق يبليسي، عدد3، الجزائر، 1919.

- ابن خلكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تح إحسان عباس، ج1، دار صادر، بيروت، دس.

- ابن العريف: **مفتاح السعادة**، تح عصمت عبد اللطيف دندش، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1993.

- **محاسن المجالس أو بيان في مقامات السادة الصوفية**، تح محمد العدلوني الإدريسي، دار الثقافة، الدار البضاء، 2015.

الغزالي أبي حامد: **إحياء علوم الدين**، ط1، دار ابن حزم، 2005.

- الذهبي : **سير أعلام النبلاء**، ط1، تح شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، سورية، 1985.

- المقري: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تح إحسان عباس، ج3، دار صادر، بيروت، دس.

ب/المراجع:

- بلاثيوس آسين: **شرح كتاب محاسن المجالس**، جيتنر، باريس، 1933.

- بل ألفرد: **تاريخ الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم**، ط3، تر عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، 1987.

- بالنثيا آنخل جنثالث : **تاريخ الفكر الأندلسي**، تع حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، دس.

- حمد حسين علي: **قاموس المذاهب والأديان**، دار الجيل، بيروت.دس.

- دندش عصمت عبد اللطيف :**مقدمة تحقيق مفتاح السعادة**، تأليف ابن العريف، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1993.

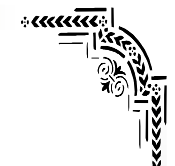
- سعيد عمّي عبد الفتاح: **ابن العريف وابن قسي وآثارهما الفكرية والسياسية في الأندلس**، دار المثقف للنشر الإلكتروني، دس.

- العدلوني محمد الإدريسي: **مقدمة تحقيق كتاب محاسن المجالس أو بيان في مقامات السادة الصوفية**، لابن العريف الصنهاجي، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2015.

- عرميني عبد السلام: **المدارس الصوفية والمغربية والأندلسية في القرن السادس هجري**، ط1، دار الرشاد الحديثة، 2000.

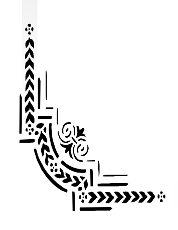
- كوربان هنري: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ط3، تر نصير مروة، حسن قبيس، مراجعة وتقديم، الإمام موسى الصدر، والأمير عامر تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، 1998.

- الماجدي خزعل : **علم الأديان تاريخه، مكوناته، منهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله**، ط1، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2016.



بحوث المحور الرابع

أثر تصوف الغرب الإسلامي في انتشار الإسلام في الغرب وتصحيح صورته



الاستشراق الفرنسي وتقديمه لتصوف الغرب الإسلامي
دراسة وسلوكاً ، أثراً وتثاقفاً
"رينيه جينو" أنموذجاً

بقلم
د. التّجاني مياطه
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة الوادي - الجزائر
tedjani-mayata@univ-eloued.dz

مقدمة

لقد تناول الكثير من قمم العلم والمعرفة، التَّأليف حول شخصية "Guénon René – رينيه جينو"، ورحلتها المعرفية الذَّوقية، ومساهمتها في تنوير الغرب وإعلامه بما يزخر به الشَّرق، منهم: الشَّيخ "عبد الحليم محمود" الذي تناوله في مؤلفه الموسوم بعنوان: (الفيلسوف المسلم رينيه جينو)، كما تناوله في كتابه: (قضية التَّصوف).ومن الباحثين تناوله الباحث "John Herlihy" في مؤلفه (The Essential René Guénon)، كذلك الباحثة "زينب عبد العزيز" التي اهتمت بتراثه وجمعت بعضه في كتابها الموسوم بعنوان: (مقالات رينيه جينو)، وغيرهم كثر.... .

كلُّ هذه المؤلفات وغيرها، كان مصدرها الأساس العلّامة "رينيه جينو"، أو العارف بالله "عبد الواحد يحي" وتراثه الفكري، وما أراد قوله للبشرية جمعاء مخاطباً إياها من خلال نسقية فهم العقل الأوروبي الطَّاغي في هذا العصر.

لقد أردنا في بحثنا هذا تقديم فكرة جديدة لم تلامس في تراث هذا الشَّيخ وهي: تقديمه لنسقية ونمطية العقل الأوروبي وفهمه للأشياء، وما مباني هذا التَّفكير؛ وعليه سنطرح الإشكالية التَّالية: **كيف فكك "رينيه جينو" البنية المفاهيمية للعقل الأوروبي ووجه خطابه نحوها لتعديل الوجهة واستنهاض الهِمَّة؟**

وحتى نجيب عن هذه الإشكالية سنستعين بمجموعة من الأسئلة، سنتخذها كمحاور للمعالجة، وهي:

- من هو رينيه جينو؟
- ما التَّجربة التي خاضها للوصول إلى الحقيقة؟
- ما الأسس والمباني التي خاطب من خلالها العقل الأوروبي ليساهم في حركة التَّثاقف وينقل تجربته من الضِّفة الجنوبية إلى الضِّفة الشَّمالية للبحر المتوسط، وكذا العالم؟
- ما تردد وصدى خطاب رينيه جينو التَّثاقفي في أوروبا والعالم؟

أولاً: تعريف رينيه جينو (عبد الواحد يحي):

وُلد Guénon René-Jean-Marie-Joseph الذي تَسمى فيما بعد باسم "عبد الواحد يحي"، بتاريخ:15 نوفمبر 1886م، في مدينة "بلوا – Blois"، داخل أحضان أسرة فرنسية كاثوليكية مُحافظة ميسورة الحال. كان "رينيه" ضعيف البنية، ما عطَّلَ اِلتحاقه بالمدرسة فتولت عمته "دورو – Doro" تعليمه القراءة والكتابة في منزلها، ما كان له أثراً ملحوظاً في بنية شخصية "رينيه" القاعدية[1].

في سنة 1903م تحصَّل على شهادة البكالوريا[2]، وفي سنة 1904م انتقل إلى العاصمة الفرنسية "باريس" واتخذ لنفسه مسكناً هناك حتى سنة 1906م حيث انتسب إلى كلية "رولان – Rollin College" لنيل شهادة الليسانس في الرِّياضيات، لكنه تراجع عن هذا القرار، بعد دراسة عامين كاملين في هذا الاتجاه، ليتجه إلى دراسة المذاهب الباطنية في "المدرسة الحرَّة العليا للعلوم الباطنية" التي كان يُديرها "جيرارد أنكوس – Gérared Encausse" والذي كان يتخذ لنفسه اسماً مستعاراً هو "Papus".

بعد انتسابه إلى مدرسة "جيرارد أنكوس" الهرمسية، أخذ ينهل من معين الفلاسفة والعلماء والرُّوحانيين والحكماء الذين تعجُّ بهم هذه المدرسة بالعاصمة "باريس" على اختلاف مذاهبهم، ونظراً لنهامته في هذا الجانب الرُّوحاني، ارتقى درجات السُّلم الرُّتبي، ونال درجة "أعلى مجهول – Supérieur Inconnu"؛ لكن وبدافع سعيه إلى المعرفة الكاملة انضمَّ إلى البنائين الأحرار "الفرماسيون" غير النِّظاميين، وهم أحد أَفْرع الحركة الماسونية، لكن أمله خاب فيهم، وطُرد من هذه الحركة بعد عامين[3].

في سنة 1907م صدرت مجلة عربية إيطالية في "القاهرة" وُسميَّت باسم "النَّادي – IL Convito"، تهتم بالدِّراسة لشخصية الشَّيخ "مُحي الدِّين بن عربي" لما يمثله من زخم صوفي، وعلوم معرفية ذوقية كبيرة جداً، فاعتُبرت هذه المجلَّة طليعة لمجلات أخرى صدرت فيما بعد في "فرنسا"، وساهم فيها "رينيه جينو" بحظ وافر من المقالات، - تُرجم الكثير منها للغات متعدِّدة ومنها اللغة العربية - وكان من أكبر مُحرري مجلَّة "النَّادي" بقسميها العربي وكذا الإيطالي صديق "جينو" الرَّسام السُّويدي الشَّهير "إيفان غوستاف أغيلي - Ivan-Gutaf-

---

1 - الشَّخصية القاعدية: هي الشخصيّة الاجتماعيّة المشتركة التي تمثّل كُلًّا مندمجاً، يستبطن أنظمة القيم والمواقف والاستجابات المشتركة - للثقافات المتعدِّدة - . انظر: محمَّد سبيلا و نوح الهرموزي: موسوعة المفاهيم الأساسيّة في العلوم الإنسانيّة والفلسفيّة، ط.1، المركز العلميّ العربيّ للأبحاث والدراسات الإنسانيّة، الرباط، 2017م، ص.306.

2 - رينيه جينو: أزمة العالم المعاصر، تر: سامي عبد الحميد، ط.1، دار النَّهار، القاهرة، 1996م، ص.11.

3 - خالد محمَّد عبده: من رموز العلم المقدس "رينيه جينو" الشَّيخ "عبد الواحد يحي" في المصادر العربية الحديثة، ط.1، مؤسسة مؤمنون بل حدود للدراسات والأبحاث، الرِّباط، 2016م، ص.2.

Agelii" المدعو "عبد الهادي"، الذي كانت فيما بينه وبين "جينو" صلات وثيقة أدت فيما بعد إلى مفاتحته في التَّصوف والإسلام[1].

ومع نهاية سنة 1909م عُيِّنَ "رينيه جينو" أسقفاً غنوصياً بكنيسة "الإسكندرية"، فأسس مجلة "الغنوص – La Gnose"، وأصدر مجموعة من الأبحاث في هذه المجلة، وكان حكمه على هذه الكنيسة انتقادياً قوياً، على اعتبار أنَّ المذاهب الرُّوحية الحديثة ليست إلاَّ مادية جديدة في مستوى آخر، وهمها الوحيد أنْ تطبِّق على الرُّوح منهاج العلم الوضعي[2]. وبفضل هذه المجلّة عمَّقَ "جينو" أفكاره ومراميه التي كان شغوفاً بها وقُدِّرَ لها أنْ تظلَّ هي الأساس الذي اعتمد عليه في أبحاثه الميتافيزيقية المعمَّقة اللاحقة[3].

في سنة 1910م كان "جينو" يصدر مجلة باسم "المعرفة" فأخذ "عبد الهادي" يساهم فيها بجد ونشاط ونشر فيها أبحاثا وترجمة لكثير من النُّصوص الصُّوفية إلى اللغة الفرنسية، ومن هنا تمكَّن "عبد الهادي" من أن يعقد بين "جينو" والشِّيخ "عبد الرَّحمن عليش" الذي أسلم هو على يديه صلة قوية متينة عن طريق تبادل الرَّسائل والآراء، وكانت النَّتيجة أن اعتنق "جينو" الدِّين الإسلامي سنة 1912م بعد أن درسه دراسة مستفيضة[4].

بعد اعتناق "جينو" للإسلام سنة 1912م وتسمَّى باسم "عبد الواحد يحي"، تزوج في هذه السَّنة من السَّيدة "بيريت لوري – Berthe Loury"، كما أصدر كتابه "رمزية الصَّليب – The Symbolism of the Cross" وأهدى نسخة منه إلى شيخه الشَّيخ "عبد الرَّحمن عليش" حملَ تاريخ 1329 للهجرة، الموافق لـِ سنة 1912 للميلاد.

بعد زواجه قام بإلقاء دروس الفلسفة في فرنسا والجزائر، غير أنَّه اتجه إلى الاعتزال والتَّفرغ؛ وبعد انتهاء الحرب العالمية الأوّلى سنة 1918م قام "عبد الواحد يحي" بإصدار عدَّة مؤلفات منها: كتاب "أزمة العالم المعاصر". وواصل في نشر أعماله ومقالاته في مجلة "برقع إيزيس – le Voile d'Isis" إلى غاية سنة 1928م حيث فوجع بوفاة زوجته وبعض أفراد أسرته المقربين. وفي أواخر سنة 1929م عرضت أحد دور النَّشر الفرنسية على "عبد الواحد يحي" الانتقال إلى القاهرة ودراسة النُّصوص الصُّوفية على قرب، فقبل العرض وقدم إليها في 20 فيفري 1930م واستقرَّ بها إلى غير رجعة[5].

سكن "عبد الواحد يحي" بالقرب من الجامع الأزهر وراح يسبح في معاني وتركيبة وترنيمات هذا الصَّرح الإسلامي العظيم لما يزخر به من عطاءات ورسالية، فكفَّ بالقرب

1 - عبد الحليم محمود: قضية التَّصوف. المدرسة الشَّاذلية، ط.3، دار المعارف، القاهرة، 1999م، ص.296.

2 - ياسر حجازي: رينيه جينو.. الصُّعود إلى النُّور، انظر: الموقع الإلكتروني:5753= /https://archive.islamonline.net

3 - خالد محمَّد عبده: المرجع السَّابق، ص.2.

4 - عبد الحليم محمود: المرجع السَّابق، ص.296.

5 - عبد الحليم محمود المرجع السَّابق: ص.297 - 298.

منه وفيه بعميق أفكاره الرُّوحية، وراح يكتب في مجلة "المعرفة" رفقة العديد من عمالقة الفكر الإسلامي في ذاك الزَّمن من أمثال: مصطفى عبد الرَّزق، وعبد العزيز الثَّعالبي، وقد خصَّ هذه المجلة بمقال شرح فيه المقولة الشَّهيرة "أعرف نفسك بنفسك"، ثمَّ قام بالرَّد على الأستاذ "محمَّد فريد وجدي" بمقال حول "الرَّوحنة الحديثة"، وبعدها نشر مقالاً بعنوان: "القوى السَّابحة"[1].

عاش بجوار "الأزهر الشَّريف" منعزلاً مُقبلاً على العلم والتَّربية والسُّلوك، وفي سنة 1934م تزوج الشَّيخ "عبد الواحد يحي" فاطمة بنت الشَّيخ "محمَّد إبراهيم" وانتقل إلى حي "الدُّقي" سنة 1937م[2].

واصل عمله في تأصيل فكره الصُّوفي والرَّوحاني، فكان رجلاً إشراقياً بكل ما تحمله الكلمة من معاني، حتى حطت عنده سفينة القدر يوم الاثنين 30 ربيع الأوَّل 1370هـ/08 جانفي 1951م، محاطاً بزوجته وأبنائه الثَّلاثة، وقد ختمت أنفاسه وهو يُردِّد اسم العلي القدير "**الله**"[3].

ثانياً: التَّجربة التي خاضها للوصول إلى الحقيقة العرفانية:

بدأ "رينيه جينو" مساره التَّعليمي على يد عمته "دورو" حيث تعلَّم على يدها القراءة والكتابة في منزلها على ضفاف "نهر لوار"، حتى بلغ عمره 12 عاماً[4].

هذه الفسحة الأوَّلية في الفضاء الطَّبيعي والتَّنوع البيئي وكذا العمراني، ستترك أثرها البنيوي في شخصية التَّلميذ "رينيه جينو" لما تمثله من تأملات طبيعية واقعية قريبة من حياته، كما كان له مساحة من التَّتلمذ على يد الرَّهبان اليسوعيين بناء على رغبة والده[5].

بعد انتقاله إلى "باريس" سنة 1904م، والتي تعجُّ بالكثير من العلماء والرَّوحانيين والمشعوذين على اختلاف مذاهبهم وطوائفهم، انخرط في سلكهم وراح ينهل من معينهم خاصة "مدرسة بابوس الهرمسية"، والماسونية التَّابعة للطقس المعروف باسم "ممفيس مسرائيم"، ... وفي سنة 1908م انظم إلى "المحفل الماسوني الكبير" في "باريس"، كما انظم إلى "الكنيسة الغنوصية".

كان "جينيو" كثير السُّؤال، مُتطلعاً لمعرفة حقيقة الوجود، ومنذ أنْ تملَّكه اليقين بأنَّ رجال اللاهوت الكنسي، وغيرهم من الملل الباطنية لم تعد قادرة على تقديم إجابات مُقنعة

---

1 - عبد الحليم محمود المرجع السَّابق: ص.315 - 329.
2 - زينب عبد العزيز: المرجع السَّابق، ص.9.
3 - خالد محمَّد عبده: المرجع السَّابق، ص.4.
4 - ياسر حجازي: "رينيه جينو" الصُّعود إلى النُّور، المرجع السَّابق.
5 - رينيه جينو (عبد الواحد يحي): أزمة العالم المعاصر، المرجع السَّابق، ص.12.

لأسئلته، قرّرَ الابتعاد، وبدأ برحلة بحثٍ قوامها حتى يصل إلى اليقين المطلق في غياهب المجهول.

ففي الفترة الممتدة بين سنة 1909م حتى سنة 1912م أخذ "جينو" اتجاهاً مُتفرداً ومعمقاً في دراسة العقائد الصِّينية "مذهب الطَّاوية" و "الهندوسية" و "التَّصوف الإسلامي"، وهنا التقى بأهم شخصيتين كانا لهما الأثر الكبير في حياته، أولهما: "أغيلي" (عبد الهادي)، الذي مثَّل همزة الوصل بين "جينو" والشَّيخ "عبد الرَّحمن عليش"؛ والثَّاني: "ليون شمبرونو – Léon Champrenaud" الذي اعتنق الإسلام وتسمَّى باسم "عبد الحق". فبهما استقر به المطاف في رحاب الإسلام ليصبح أحد رموز متصوفي العصر المعاصر[1].

منذ أنْ دخل الإسلام سنة 1912م، أخذت حياته مساراً آخراً، أكثر تفردا وتميزا وعمقا، مع روحانية إيمانية أساسها وقوامها العلم والبحث والتَّطلع إلى الحقيقة، فانخرط في طريقة الشَّيخ "عبد الرَّحمن عليش"، الطَّريقة الشَّاذلية[2].

في شهر جويلية سنة 1915م حصل "عبد الواحد يحي" على شهادة ليسانس الآداب في الفلسفة من جامعة "السُّوربون"، كما حصل على دبلوم الدِّراسات العليا DES. وفي سنة 1917م عين أستاذًا للفلسفة في جامعة الجزائر فقضى فيها سنة كاملة، وتعرف عن طريق بعض الأساتذة الفرنسيين المستشرقين الذين كانوا يزاولون التَّدريس بِ"الجزائر" على العديد من المشايخ والعلماء منهم: الشَّيخ "عبد الحليم بن سماية"، والشَّيخ "محمَّد بن شنب"، اللذين كانا لهما دوراً في إفادة الحركة الاستشرافية بجليل البحوث والكتابات حول الإسلام، فالشَّيخ "عبد الحليم بن سماية" قدَّم ورقة بحثية للمؤتمر الرَّابع عشر للمستشرقين المنعقد في "الجزائر" بعنوان: "حضارة الإسلام وفلسفته"[3]، أمَّا "محمَّد بن شنب" فقد قدَّم الكثير للعلوم والآداب العربية مُعرِّفاً بها ودارساً بارعاً في إخراجها فرفعت من مكانته ومكَّنته من مكانة عالية عند المستشرقين[4].

هذه العلاقة كان لها أثراً في إيضاح بعض الجوانب من حضارة الإسلام وكنهها ومراميها، تشريعاً وحدودا وتطبيقاً إلى "عبد الواحد يحي". وبعد هذه الرِّحلة عاد إلى مدينة "بلوا" الفرنسية، لكنه لم يمكث بها طويلاً فغادرها إلى العاصمة "باريس" من أجل الإعداد لرسالة

---

1 - للاستزادة انظر: خالد محمَّد عبده: المستشرقون والتَّصوف الإسلامي، ط.1، مركز المحروسة ومركز طواسين للتصوف والإسلاميات، بيروت، 2017م.

2 - أو بالأحرى أحد فروع الشَّاذلية التي تعرف باسم "العربية الشَّاذلية". انظر: عزيز الكبيطي: التَّصوف الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية. مظاهر حضور التَّصوف المغربي وتأثيراته، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2013م، ص.149.

3 - عبد الرَّحمن الجيلالي: «جوانب من كفاح الشَّيخ عبد الحليم بن سماية السِّياسي والثَّقافي»، مجلة الأصالة، ع.13، وزارة التَّعليم الأصلي والشُّؤون الدِّينية، الجزائر، 1973م، ص.210.

4 - خير الدِّين الزَّركلي: الأعلام، ج.6، دار العلم للملايين، بيروت، 1980م، ص.267.

الدُّكتوراه حول موضوع "ليبنتز والحساب التَّفاضلي"، ولكن بسبب شخصيته القوية واستقلاله الفكري ومجاهرته بأفكاره وآرائه، رفض أستاذه المشرف على الدُّكتوراه منحه تلك الشَّهادة – مما قرَّبه أكثر من فهم العقلية الأوروبية المتعالية ضد كل من يُخالفها - سنة 1918م، فبدأ بعدها يعدُّ لدرجة "الأجريجاسيون" في الفلسفة[1].

واصل "عبد الواحد يحي" انتاجه الفكري، فأصدر كتابين أحدهما بعنوان: "مدخل عام إلى فهم النَّظريات التُّراثية والهندوسية بوجه خاص"، بحث فيه ما تحمله حضارات الشَّرق من نقاط اشتراك حضاري، وصاغ الحقائق الميتافيزيقية، التي هي أساس التُّراث الأوّل الواحد، التُّراث الذي تشترك فيه الحضارات الكبرى: الصِّينية، والهندوسية، والإسلامية[2].

في 17 ديسمبر 1925م ألقى "عبد الواحد يحي" محاضرة في جامعة "السُّربون" تحت عنوان "الميتافيزيقيا الشَّرقية" أوضح فيها الفرق بين الشَّرق والغرب في المجال الغيبي، موضحاً فيها أنَّ الميتافيزيقا واحدة لا شرقية ولا غربية، إلاَّ أنَّه يختلف مفهومها وتناولها في كلٍّ من الشَّرق والغرب، واختياره لعبارة شرقية عنى به دراسة المجال الغيبي في الشَّرق عموماً وليس "الهند" وحدها؛ فالحضارات الشَّرقية مُستمرَّة بنفس تواصلها، وهي مازالت تُعدُّ الممثل المختص الذي يمكن اللجوء إليه للتزود بالمعلومات الحقيقية لأنَّها أصيلة الامتداد، أمّا الحضارات الغربية فهي تفتقد إلى هذه الأصول الممتدة[3].

في سنة 1927م نشر كتابه "ملك العالم"، وصدر كتابه "أزمة العالم الحديث" الذي لقي نجاحاً كبيراً. وهذا الكتاب ليس دعوة إلى الانطواء بقدر ما هو دعوة إلى الفهم الصَّحيح والنَّظرة إلى الحضارة الغربية نظرة نقدية بوصفها عملاً إنسانياً يحتمل النَّقد ولا يعلو عليه، من خلال إستقراء البنى التَّحتية والأسس التي اعتمدت عليها الحضارة الغربية[4].

إنَّ المتتبع لحياة "رينه جينو"، يجد أنَّه في تربيته الأوّلية التي مكثها في بيت عمته "دورو" قد نمَّت في شخصيته مقوِّم يسمى الاستقلالية التي تشرَّبها منها، والتي هي مميزات المرأة الفرنسية المولعة بحب المعارف، والوقوف على أسرار الكائنات والبحث عنها[5]، مما أكسبه شخصية مستقلة يمكنها أنْ تنئ بنفسها عن التَّبعية أو الانصياع أو الانقياد إلاَّ لما تراه حقّ، وتكوِّن نظرة خاصة بها للأشياء تميّزها عن غيرها. فكان تطلعه إلى اختراق حجب المعرفة،

---

1 - ياسر حجازي: "رينيه جينو" الصُّعود إلى النُّور، المرجع السَّابق.

2 - رينيه جينو (عبد الواحد يحي): مدخل عام إلى فهم النَّظريات التُّراثية (الهندوسية بوجه خاص)، تر: عمر الفاروق عمر، ط.1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002م، ص.12.

3 - زينب عبد العزيز: مقالات من رينيه جينو (الشَّيخ عبد الواحد يحي رحمه الله)، المرجع السَّابق، ص.17.

4 - رينيه جينو: أزمة العالم الحديث، تر: عدنان نجيب الدِّين و جمال عمَّار، ط.1، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بغداد، 2016م، ص.7.

5 - رفاعة الطَّهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، ط.1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م، ص.168.

وأنْ يكشف القناع ويرفع السَّتائر والأغيار، ليصل للحق[1].

لقد كان لرحلته التَّعليمية بين أيدي الرُّهبان اليسوعيين، الذين كانوا ضمن حركة الاستشراق والتَّعليم الكهنوتي القائم على الرُّوحيات والغيبيات، والحركات الباطنية المسيحية وغيرها، وما تحمله هذه الحركات والتَّيارات من تعصب وحقد دفين ضد الإسلام ومحاربتهم له[2]؛ ولقائه بالكثير من الشَّخصيات المسلمة – أوروبيين أسلموا أو عرب – ومناقشته معهم، تطرح الكثير من الأسئلة في وجدان وعقل "عبد الواحد يحي"، التي لم يجد لها إجابات عندهم تشبع نهمه للحقيقة التي يُريد الوصول إليها، بعد طول دراسة وتمحص وتأمل في تراث الحضارة الغربية المادية وأسسها الكنسية الكاثوليكية، وكذا العديد من حضارات الشَّرق، إلاَّ الإسلام الذي تميز بالنَّص المقدس ذا الحاكمية الإلهية، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلم يجد بعد دراسة عميقة، والأخذ بيده من طرف شيخٍ سالك، سوى القرآن الذي لم ينله التَّحريف ولا التَّبديل[3].

فبعد هذه الرِّحلة التَّكوينية في مجال البحث العلمي عن الحقيقة، كيف خاطب "عبد الواحد يحي" العقل الأوروبي انطلاقاً من فهومه لأسس بناء المعرفة الرُّوحية للحضارات؟

ثالثاً: أسس خطابه للعقل الأوروبي :

عاش "رينيه جينو" في الفترة الممتدة بين 1886 – 1951م، وهي فترة شاهدت توطيد أركان الظَّاهرة الإستعمارية الموجهة من طرف أوروبا ضد القارات الأخرى، كما شهدت حربين عالميتين، كذلك وطدت أركان نظرية مركزية المعرفة التي تدور حول الإنسان الأوروبي وإنجازات حضارته المادية المبنية على فكر فلاسفته، بدأً من "نيكولو مكيافيلي - Niccoló Machiavelli" حتى "فردريك هيجل - Georg Wilhelm Friedrich Hegel".

المتتبع لبنية الفكر الغربي الأوروبي سيلاحظ أنَّه شكَّل نظرية للمعرفة تأسست على مفهوم (المركز)، وظلَّت بمنأى عن التَّحليل النَّقدي الذي كان من شأنه أنْ يكشف عن ذهابها نحو ترسيخ مبدأ المركزيات. ولعلَّ حقل (الاستشراق) كحقل معرفي غربي قد جسَّد الطَّبيعة المتمركزة للمعرفة الغربية حول الذَّات الغربية، مُستنداً في انتشاره وسيادته على الشَّكل الدِّيني الذي عبَّرت عنه الكنيسة في أوجِّ نفوذها، أو أنْ يعبِّر عنه الشَّكل العسكري الذي برز واضحاً في المرحلة الإستعمارية[4].

إنَّ المتتبع لبنية الفكر والعقل الأوروبي سيجد أنَّ بناءه قائماً على التَّعالي وتقزيم الآخر،

---

1 - عبد الحليم محمود: المرجع السَّابق، ص.289.

2 - نجيب العقيقي: المستشرقون، ج.3، ط.3، دار المعارف، القاهرة، 1964م، ص.1157.

3 - عبد الحليم محمود: أوروبا والإسلام، ط.4، دار المعارف، القاهرة، 1993م، ص.72.

4 - فائز صالح اللهيبي و آخرون: الفكر السِّياسي بين الإسلام والغرب (النَّظرية والتَّطبيق)، ط.1، دار النَّهج للدراسات والنَّشر والتَّوزيع، حلب، 2008م، ص.24.

والدَّليل على ذلك بروز نظرية الانتخاب الطَّبيعي بين أحضان مفكريه وفلاسفته، والعديد من رجال السِّياسة، والتي بُنيت على أفضلية الرَّجل الأوروبي الأبيض. هذا النَّسق من التَّفكير ولَّد ظاهرة مُعاكسة في منتصف القرن العشرين ، وهي بوادر تحول معرفي في نقد أسس الثَّقافة الغربية، وتفكيك مشروعها الحداثي الذي قام على "ميتافيزيقيا" الذَّات الغربية.

1)- مرتكزات خطابه:

بعد فهم "عبد الواحد يحي" لمباني الفكر والعقل الأوروبي، أخذ يُخاطبه بمنطلقات وأسس شرقية وآليات فهم شرقية تعتمد المقاربات العلمية الأوروبية ومناهجها العلمية التي تتلاءم وروح عصره، مستنداً في ذلك إلى تجربته المبنية عن المقارنات، والتي بحث فيها عن الحقيقة وحاول جاهداً إيقاظ نخب العالم الغربي الغارق في ماديته وتنبيههم إلى الفساد الذي يعيشه مجتمعهم، وكذا امتصاصه لدماء الأمم الأخرى وعدوانيته التي لا تتوقف عند أي حدٍّ، وظُلمه المؤسس على المادية والإستغلال[1].

ففي محاضرته "الميتافيزيقيا الشَّرقية" التي ألقاها بجامعة "السُّربون" في 17 ديسمبر 1925م، حاول أنْ يُعرف بالتَّصوف مستخدماً عبارة "الميتافيزيقيا" أي "ما وراء الواقع" لتقريب الموضوع إلى أفهام مستمعيه، ووضح أنَّ التَّصوف الحقيقي والصَّافي في جوهره لا شرقي ولا غربي، واستعماله لمفردة "الشَّرقي" لا يقصد بها "الهند" لوحدها عند الغربيين، فالحضارات الشَّرقية حلقات متصلة، وهي مازالت تُعدُّ الممثل المختص الذي يمكن اللجوء إليه للتزود بالمعلومات الحقة[2].

في هذه المحاضرة قدَّمَ الطَّريقة العملية التي تُمكِّن الشَّخص ولوج هذا الباب، بشرط واحد هو الاستعداد، مع وسائل يجب أنْ تكون في متناول الوالج، كما يجب أنْ تكون متناسبة مع ظروف الحالة الإنسانية على الأقل في الدَّرجات الأولى. وأكّد أنَّ الحقيقة واحدة وهي نفسها بالنسبة لكلّ الذين أمكنهم التَّوصل إلى معرفتها أيًّا كان الطَّريق الذي سلكوه.

لقد ارتكز في خطابه على التَّعريف الدَّقيق للمصطلح "الميتافيزيقيا" و "التَّصوف"، ثمَّ بيَّن أنَّ العلم هو المعرفة العقلانية، الاستدلالية غير المباشرة، فهو معرفه عن طريق الانعكاس، أمَّا مجال ما وراء الطبيعة أو التَّصوف فهو المعرفة فوق العقلانية الحدسية والمباشرة، وهذا الحدس الفكري الصَّافي، الذي بدونه لا يوجد تصوف حقيقي، هو مجال المبادئ الخالدة التي لا تتزحزح: إنَّه مجال ما وراء الطَّبيعة أو مجال التَّصوف[3].

---

1 - عبد الحليم محمود: أوروبا والإسلام، المرجع السَّابق، ص.73.

2 - زينب عبد العزيز: مقالات من رينيه جينو، المرجع السَّابق، ص.17.

3 - زينب عبد العزيز: التَّصوف الشَّرقي "رينيه جينو" (René Guénon). انظر: الموقع الإلكتروني: https://profzeinab abdelaziz. wordpress.com/2014/02/08/-rene-guenon

بعدها خاض في المراحل الأساسية التي يجب أن يتبعها الباحث عن الحقيقة "السَّالك" وسماها بِ"المرحلة الأولية"، وفي الأخير وضح الفرق بين الشَّرق والغرب – وفي الجوهر هو يفصل في بنية ثقافتين مختلفتين - ويخلص إلى أنَّ التَّفوق المادي لا يمكنه تعويض التَّدني الفكري الحقيقي، ذلك الفكر الذي لا يعرف الحدود الآدمية. ويختم بأنَّ التَّقدم للعالم الغربي الغارق في المديات يمكنه ابتلاع الغرب والتَّسبب في هلاكه إنْ عاجلاً أم أجلاً، مالم يُفكر بالعودة إلى الأصول بالمعنى الذي تفهمه المدارس الصَّوفية الإسلامية[1]، فالغرب بحاجة إلى من يحميه من نفسه[2].

وخَلُصَ إلى أنَّ التَّصوف الإسلامي هو الوسيلة الصَّادقة للمعرفة الحقَّة، لأنها من بين العقائد الموحاة، وهي العقيدة التي يظهر فيها بوضوح التَّفرقة بين جزئين متكاملين هما: "الظَّاهر" و"الباطن"، بمعنى "الشَّريعة": وهي الباب الذي يدخل منه الجميع؛ و "الحقيقة": لا يصل إليها إلاَّ المصطفون الأخيار، وهذه التَّفرقة ليست تحكيمية، بل هي حِكمية فرضتها طبيعة الأشياء، ذلك أنَّ استعداد البشر متفاوت، وبعضهم معدٌّ بفطرته لمعرفة الحقيقة.

وحتى يسير الإنسان في طريق التَّصوف لا بدَّ له من:

- استعداد فطري خاص لا يغني عنه اجتهاد أو كسب.
- الانتساب إلى سلسلة صحيحة (اتخاذ شيخ مربي)، لأنَّها الأساس الذي لا يصل بدونه إلى أيِّ درجة من درجات التَّصوف حتى الابتدائية منها.
- يأخذ المتصوف طريق (التَّأمل الرُّوحي)، والذِّكر: أيْ استحضار الله في كلِّ ما يأتي وما يدع، فيصل موفقاً من درجة إلى درجة حتى يصل إلى أعلى الدَّرجات، وهي حالة تسمو إلى حدود الوجود المؤقت فيصبح ربانياً، ذلك هو الصُّوفي الحق[3].

فالتَّصوف الحق هو البحث في "الميتافيزيقيا"، فيما وراء الواقع، أو يصطلح عنه بـ"الموارئية". ويمكن القول بأنَّ "عبد الواحد يحي" لم يأت بجديد، إنْ جاز التَّعبير، بمعنى أنَّه لا يوجد جديد فيما هو خالد أزلي، لكن ما أتى به حقا هو استنباط نسق بين كل المكونات، نسق يسمح بتركيز النَّشاط الفكري على كل ما هو سامي، وإهمال ما يجب إهماله.

وما سمح لرسالة "عبد الواحد يحي" أن تجتاز العقبات وتطفو لتصل إلى الغرب، هو انهيار الأسس التي قام عليها المجتمع الغربي، ذلك الانهيار الذى أطلق عليه مصطلح "أزمة العالم الحديث" فلقد قام باستخدام آلية لعرض آرائه بأسلوب يجمع فيما بين المنطق والفكرة الرَّمزية بشكل متجانس الحدة. فهو أسلوب يتسم بالوضوح، والاتزان، والدِّقة. وقد

---

1 - عبد الحكيم عبد الغني قاسم: المذاهب الصُّوفية ومدارسها، ط.2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999م، ص.136 – 165.

2 - زينب عبد العزيز: التَّصوف الشَّرقي "رينيه جينو" (René Guénon). المرجع السَّابق.

3 - عبد الحليم محمود: قضيَّة التَّصوف، المرجع السَّابق، ص.360 – 361.

كتب موضحا خصائص ذلك الأسلوب إلى أحد مراسليه، قائلاً: «أنني أحاول فقط أن أكون دقيقا وواضحا بقدر الإمكان. فلا أكتب لا الشّعر ولا الأدب. بل إنني أعمل عكس ذلك، فالموضوع متعلق بالعلم - حتى وإن كان ذلك العلم يختلف تماما عن كل تلك العلوم "الرسمية"...لذلك لا أرى مكانا للغنائية في مثل هذه الأعمال»[1].

من خلال ما تمَّ تقديمه يمكننا تلخيص مرتكزات خطابه في العناصر التَّالية:

- ✓ خاطب الرّوح، بمنطلقات وأسس شرقية وآليات فهم غربية مستفيداً من تجربته.
- ✓ اعتمد على التّسلسل الحضاري في الخطاب، لأنَّ الحضارة الشَّرقية متواصلة ومتأصلة، في البناء الحضاري الإنساني، تسند في بنيتها إلى نصوص عليا أثَّرت فيمن حولها بالإيجاب، على عكس الحضارة الغربية التي لا تملك أساس تراثي متصل ومتواصل.
- ✓ أقرَّ بأنَّ التَّصوف يعني المعرفة بالمبادئ الكونية التي خلق من أجلها الإنسان، وسُخر له من أجلها الكون.
- ✓ المعرفة الحقَّة تنطلق من الذَّات.
- ✓ المعرفة النَّظرية هي المدخل إلى المعرفة الحقيقية.
- ✓ الحقيقة واحدة.

2)- نماذج من خطابه في تحليل أزمة العالم الحديث:

في تقديمه وشرحه للحكمة عند الحضارة الهندوسية، قدَّمَ "عبد الواحد يحي" نظرة مفاهيمية تلامس بنية فهم الحكمة وطريقة ممارستها عند أهل هذه الحضارة، ثمَّ بعد ذلك أشار للتطور الحاصل في مفهوم "الحكمة" بمفردة "الفلسفة"، حيث قال: «إنَّ كلمة "فلسفة" بحدِّ ذاتها يمكن أنْ نأخذها بالتَّأكيد بمعنى شرعي جدّاً، لا سيَّما إذا ما كان صحيحاً، كما نفترض أنَّ "فيثاغورس" هو أوَّل من استخدمه: ولا يعني الاسم اشتقاقياً سوى "محبَّة الحكمة"، وهو يعني بدايةً استعداداً مُسبقاً مطلوباً للوصول إلى الحكمة،...المؤدي إلى المعرفة. وذلك ليس سوى مرحلة أوّليَّة تحضيرية للتوجه نحو "الحكمة"، ودرجة مُقابلة لحالة أسفل منها، والانحراف الذي حصل فيما بعد كان لجعل هذه الدَّرجة الانتقالية هدفاً بذاته، وادعاءً بإبدال الحكمة "بالفلسفة" ما يؤدي إلى نسيان أو تجاهل الطَّبيعة الحقيقية لهذه الحكمة. وهكذا وُلّدت ما يمكن أنْ نسميه "الفلسفة الدُّنيوية" (Profane)، أي حكمة مُدَّعاة محض إنسانية، إذًا ذات نسق عقلانيّ فحسب، آخذة مكان الحكمة الحقيقيَّة التَّقليديَّة، الما فوق عقلانيَّة والـ "لا إنسانية"»[2].

ويواصل مناقشته وتحليله إلى أنْ يصل إلى عصر النَّهضة الأوروبية فيقول: «وما يُطلق عليه

---

1 - زينب عبد العزيز: أمانة الاختيار، واختيار الأمانة العلامة الفرنسي "رينيه جينو"، المرجع السَّابق.

2 - رينيه جينو: «العصر المظلم»، أزمة العالم الحديث، المرجع السَّابق، ص.22 - 23.

عصر النَّهضة هو في الواقع، وكما ذكرنا في مناسبات سابقة، موت عدَّة أشياء؛ وبحجة العودة إلى الحضارة الإغريقيَّة اللاتينيَّة لم يُؤخذ منها إلَّا ما كان في ظاهرها لأنَّ هذا وحده ما أمكن التَّعبير عن نفسه في النُّصوص المكتوبة؛ وهذه الاستعادة المنقوصة، علاوة على ذلك، لم يكن لها إلاَّ سمة إصطناعيَّة جدّاً، لأنَّ الأمر يتعلَّق بالشَّكل الذي توقف منذ قرون عن الاستمرار في حياتهم الحقيقيَّة. أمَّ بالنِّسبة إلى العلوم التَّقليدية في العصر الوسيط التي استمرَّت بعض مظاهرها المتأخرة في هذا العصر، فلم تلبث أنْ اختفت تماماً... ومن هنا فصاعداً لم يعد موجوداً غير الفلسفة والعلم "الدُّنيويَّيْن"، أي إنكار الفكر الحقيقي، وحصر المعرفة في المستوى الأسفل، والدِّراسة التَّجريبية والتَّحليليَّة للوقائع التي لم ترتبط بأيِّ مبدإٍ، والتَّشتيت في تفاصيل غير ذات دلالة لا عدَّ لها ولا حصر، ومراكمة الفرضيَّات غير المستندة إلى أساس، والتي تنهار بلا توقف الواحدة تلو الأخرى، ومراكمة رؤى مُبعثرة لا تقود إلى شيء، سوى إلى هذه التَّطبيقات العمليَّة التي تمثل التَّفوُّق الفعليّ الوحيد للحضارة الحديثة (المعاصرة)؛ تفوُّق لا تُحسد عليه، والذي في تطوُّره المؤديّ إلى خنق أيِّ آخر، قد أعطى لهذه الحضارة الطَّابع الماديّ المحض الذي جعل منها فظاعة حقيقية»[1]. فمن خلال ما تقدم من نصوص، يتبيَّن لنا أنَّ "عبد الواحد يحي"، قد شخَّص الحالة المرضية للعالم الحديث (المعاصر)، وبيَّنَ لنا الخلط المفاهيمي والمعرفي الحاصل عنده، لأنَّه عالم قطع أواصر امتداداته الرُّوحية مع الحضارات القديمة، وأسَّس إلى "فلسفة دنيوية" ذات نسق عقلاني فحسب، آخِذةً مكان الحكمة الحقيقية التَّقليدية "الما فوق عقلانية" التي هي أساس المعرفة الإشراقية[2]، لأنَّ عقلانية العالم الحديث موصوفة بالعمى لأنَّها منفصلة عن العقل المطلق الأعلى[3].

أمَّا في تفسيره لظاهرة "التَّعارض بين الشَّرق والغرب"، فيقول: «إنَّ إحدى السِّمات الخاصَّة بالعالم الحديث (المعاصر) هي الانقسام بين الشَّرق والغرب؛... والحقيقة هي أنَّ هناك دائماً حضارات مُختلفة ومتعدِّدة تطوَّرت كلٌّ منها بطريقتها الخاصَّة وباتجاه يتلاءم مع استعدادات هذا الشَّعب أو ذلك العِرق؛ لكن التَّمييز لا يعني تعارضاً، فيمكن أنْ يكون هناك نوع من التَّكافؤ بين حضارات مُختلفة الأشكال، إذْ أنَّها كلُّها ترتكز على المبادئ الأساسية نفسها التي تُمثِّلها فقط تطبيقات مشروطة بظروف مُختلفة. تلك هي حالة كلّ الحضارات...، إذْ ليس بينها أيُّ تعارض جوهريّ؛ والاختلافات إذَا وُجدت ليست سوى ظاهرية أو سطحيَّة»[4].

---

1 - السابق، ص.25 - 26.

2 - محمَّد عادل شريح: "رينيه جينو" و التَّقليدية التَّكاملية (2).انظر: الموقع الإلكتروني: http://almultaka.org/ site.php? id= 363&idC=4&idSC=14

3 - رينيه جينو: في غلبة الكمِّ وفي أشراط السَّاعة، (في مسلَّمات العقلانيَّة)، تر: لطفي خير الله، تونس، 2008م. انظر: الموقع الإلكتروني:http://www.aslein.net/showthread.php?t=18444

4 - رينيه جينو: «التَّعارض بين الشَّرق والغرب»، أزمة العالم الحديث، المرجع السَّابق، ص.33.

«بالمقابل، إنَّ حضارة لا تعترف بأيِّ مبدإٍ أسمى، وليست مؤسسة في الواقع سوى على إنكار المبادئ، هي منزوعة من أيِّ وسيلة للتفاهم مع الآخرين، لأنَّ هذا التَّفاهم لكي يكون فعَّالاً وعميقاً لا يُمكن أنْ يتأتى إلاَّ من أعلى، أي، وبالتَّحديد ممَّا ينقص هذه الحضارة المنحرفة وغير الطَّبيعيَّة... كلِّ الحضارات التي بقيت أمينة للفكر التَّقليدي، هي الحضارات الشَّرقية، ومن جهة أخرى، حضارة معادية للتقليد بشكلٍ جلي هي الحضارة الغربيَّة الحديثة»[1].

وضَّح "عبد الواحد يحي" في الفقرتين السَّابقتين للعقل الأوروبي المعاصر، ومن ورائه العالم، الفرق بين الحضارتين الشَّرقية والغربيَّة، وأشار إلى أنَّ الشَّرق يستند إلى حضارة عميقة جدّاً مفاهيمياً، وضاربة في عمق التَّاريخ الإنساني، لأنَّها تستمدُّ نصوصها من قوة أعلى، وهي الحضارة التي بقيت أمينة للفكر التَّقليدي؛ أمَّا الحضارة الغربيَّة، فهي حضارة مُعادية للتقليد، لأنَّها لا تعترف بأيِّ مبدإٍ أسمى، وليست مؤسسة في الواقع سوى على إنكار المبادئ، والفلسفة العقلية، فمن هنا هي منزوعة من أيِّ وسيلة للتفاهم مع الآخرين.

وبعد تشخيصه لأسس الحالة المرضية للمجتمع الغربي، وأزمته المفاهيميَّة، والفكريَّة، والعقليَّة، والرُّوحية، من خلال التَّسلسل الحضاري في تقديم الأدلَّة والشَّواهد، ومعالجتها الواحدة تلوى الآخر، استناداً إلى التُّراث الشَّرقي مع استعمال المقارنة والتَّضاد لأنَّ الضِّدُّ بالضِّدِّ يُعرفُ[2]، واصفاً العلاج من خلال استخدامه لآليات الوعي التَّقليدي، التي استطاع إعادة صياغتها بشكل شمولي، وإبرازها بوضوح في ظلِّ تعقيدات وملابسات العصر الحديث (المعاصر) ناقلاً الفكر الدِّيني من الماضي إلى الحاضر لخلق حالة من التَّواصل بين التُّراث القديم والحديث، والإسهام به في التَّطلع إلى المعرفة الحقَّة والحقيقيَّة[3]. - الوصول إلى الله - هكذا كان يكتب "عبد الواحد يحي"، ويحلل، ويبرهن، ويقدِّم أدلَّته. فكيف أثَّرَ بهذا الخطاب في العقل الأوروبي؟

رابعاً: صدى خطاب عبد الواحد يحي "رينيه جينو" الثَّقافي في أوروبا ونتائجه للعقل:

كان لإنتاج "عبد الواحد يحي" العلمي العرفاني، أثراً بالغاً في أوساط النُّخب الأوروبية الواعية والمتابعة للإصدارات العلميَّة البحثيَّة التَّخصصيَّة في تلك الفترة، وخاصة تلك التي تدرس خصائص ومميزات وخطاب الحضارات الشَّرقيَّة.

ومن الَّذين تأثَّروا بخطاب "عبد الوحد يحي"، المستشرق الفرنسي "أندريه جيد – André Gide"، حيث وصف مكانة "عبد الواحد يحي" بين الحضارتين، فقال: « كان "جينيو"

1 - السابق، ص.33.

2 - أبو حامد محمَّد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تح: أحمد زكي حمَّد، ج.1، ط.1، العالمية للنشر والتَّرجمة والتَّدريب (سدرة المنتهى)، القاهرة، 2009م، ص.26.

3 - محمَّد عادل شريح: "رينيه جينو" و التَّقليدية التَّكاملية (2)، المرجع السَّابق.

في القاهرة، الحلقة المركزية التي تصل الشَّرق بالغرب في النَّاحية الرُّوحية»[1]. وكان قد تتلمذ " جيد" وزوجته على يديه في هذا المجال، كما كان مُعجباً بآرائه واستجابوا لدعوته[2].

حملت كتابات "أندريه جيد" شهادة في "عبد الواحد يحي"، فقال: « حقّا إنَّ كتب "جينو" رائعة، وإنَّه لعلى هدى فيما يتعلق بآرائه الخاصة بالنَّتائج السَّيئة للقلق الذي يسود العالم الغربي..»[3].

لقد أثَّر "عبد الواحد يحي"، في العديد من مستشرقي ومُفكري الغرب، من بينهم: "فريجوف شوان – Frithjof Schuon"، الذي لخَّص نظرته في "عبد الواحد يحي"، وتأثُّره به، في مقال عميق التَّحليل، فقام بتعريفه بأربع كلمات، هي: الفكر، العالمية، التراث، النظرية. فعمله فكري لأنَّ الفكر فيه متعلق بالمعرفة وبأعمق معانيها وأسماها. وهو عالمي لأنه يتعلق بمختلف الأشكال التُّراثية بحثاً عن الحقيقة الواحدة. وعمله تراثي بمعنى أنَّ معطياته الأساسية تتناول تطبيق تعاليم أحد ملامح التُّراث الإنساني الكبير. وهو نظري لأنَّه لا يرمي مباشرة إلى التَّحقيق الرُّوحي، بل إنَّه يرفض أنْ يكون لعمله هذا الدَّور التَّعليمي العملي. ومضمون ذلك كله يصب في المذهب الصُّوفي، وليس فيما يمكن أنْ نطلق عليه "الحياة الرُّوحية"[4].

ومن الذين أثَّر فيهم كذلك، نجد المستشرق الإنجليزي "مارتن لينجز – Martin Lings"، الذي قال في حقه: «إنَّ ما أثَّر عليَّ حقاً وجعلني اهتم بالإسلام، هو كُتب مؤلف كبير كان مثلي ليس مسلماً، ثمَّ اعتنق الإسلام وأصبح من قمم المتصوفة، إنَّه الشَّيخ "عبد الواحد يحي"، لقد تأثَّرتُ بكتاباته التي صنفها عن الإسلام، حتى أنني لم أقرأ كتاب من قبل في مثل عظمة كتبه... لقد استفدت منه كثيراً؛ فقد كان بحقٍّ عالماً عاملاً بعلمه، وأكثر ما تعلمته منه، الزُّهد في الدُّنيا، وهو ما تسمونه أنتم التَّصوف»[5].

أمَّا الفيلسوف الألماني "ليوبلد زيغلر – Leopold Ziegler" فلقد لخص تأثره به في الكلمات التَّالية: «وما يجعل لأعماله ميزة متفردة، هي تلك الوسيلة التي يتبعها وذلك الجهد الكبير الذى بذله ليجتاز أزمة العالم الحديث (المعاصر)... ويصبح أحد الوسطاء بين الشَّرق والغرب الذين لا يمكن إغفالهم أو إغفال الدَّور الذي قاموا به. ذلك لأنَّ أعماله تدور حول أربعة مراكز أساسية هي: مذهب التَّصوف، المبادئ التُّراثية، الرَّمزية، ونقد العالم الحديث»[6].

هذه السُّمعة بأوروبا، وهذه الموجة من التَّأثر بكلِّ ما يكتبه، ولَّدت موجة من الحنق

---

1 - عبد الحليم محمود: قضيَّة التَّصوف، المرجع السَّابق، ص.285 – 286.

2 - عبد الحليم محمود: أوروبا والإسلام، المرجع السَّابق، ص.74.

3 - عبد الحليم محمود: قضيَّة التَّصوف، المرجع السَّابق، ص.288.

4 - زينب عبد العزيز: أمانة الاختيار، واختيار الأمانة العلامة الفرنسي "رينيه جينو"، المرجع السَّابق.

5 - خالد محمَّد عبده: مارتن لينجز (الشَّيخ بوبكر سراج الدِّين)، حياته ومؤلفاته. انظر: الموقع الإلكتروني: http://tawaseen. com/ ?p=2075

6 - زينب عبد العزيز: أمانة الاختيار، واختيار الأمانة العلامة الفرنسي "رينيه جينو"، المرجع السَّابق.

أصابت الكنيسة الكاثوليكية اتجاه "عبد الواحد يحي"، فشنَّت حملة شرسة ضد كلّ ما يكتبه، لأنَّها خشيت خطره على مقوّمات الكنيسة الكاثوليكية، فحرَّمت حتى الحديث عنه؛ وبهذا الفعل والتَّضيّق جعلته محلَّ اهتمامٍ في دوائر النُّخب العلمية، وكذا الكثير من المثقفين، فتوجهت الأنظار صوبه وصوب كتاباته، ومن خلال تلك النَّهامة والإقبال على كتاباته، استجاب الكثير لدعوته و آرائه فألفوا جمعيات في جميع العواصم الكبرى في العالم، وبالخصوص في "سويسرا"، و"فرنسا"، واحتذوا حذوَ "رينيه جينو" واتخذوا الإسلام ديناً، وكوّنوا مراكز راحة غناء تملؤها الطُّمأنينة، يلجأ إليها كلُّ من أراد من الأوروبيين[1].

وبالرَّغم من تحريم الكنيسة لقراءة كتبه، فقد انتشرت في جميع أنحاء العالم، وطُبعت المرة تلوى المرة، وتُرجم الكثير منها إلى جميع اللغات الحيَّة، ومؤخراً إلى اللغة العربية[2]. كما تُرجمت بعض كتبه إلى لغة "الهند الصِّينية"، و وُضعت كشرح للوصية الأخيرة من وصايا "الدالاي لاما"، ولم يكن يوجد في الغرب شخص متخصص في تاريخ الأديان، إلاَّ وهو على علم بآراء "عبد الواحد يحي"[3].

خامساً: خاتمة واستنتاجات:

- يعتبر الشَّيخ "عبد الواحد يحي" الدَّارس العمود أفقي للحضارة الشَّرقية، فقاربها عمودياً - من منظور أعلى - لما كان بعيداً عنها يتخبط بين الحركات الباطنية الأوروبية باحثاً عن الحقيقة؛ وأصبح دارساً أفقياً لمَّا دخل الإسلام وجال بين تراثه المعرفي العرفاني، من خلال المؤلفات والعلماء، وكذا تُراثه السُّلوكي من خلال ممارسات الزُّهاد وفقراء الصُّوفية المرصودة في بواطن أمهات الكتب، والمعاشة داخل حوض "الأزهر الشَّريف"؛ فعاش الحركتين – تأليف وسلوك – وأصبح أحد الفاعلين في قيادتهما وتوجيههما إلى الممد الأعلى وفق النَّصوص الصَّحيحة، وعلى هذه المباني كانت آراؤه موفقة وسديدة، ووجه من خلال مفاهيمه حركة دعوته للغرب المادي كي ينهل من عَذْبِ الشَّرق، ويُورِّد الشَّرق مادية الغرب لينهض بالاثنتين روحاً ومادة.
- لقد قاد الشَّيخ "عبد الواحد يحي" حركة تثاقف عالمية، تستند إلى المقوّمات الشَّرقية، لكنَّه فكَّك شيفراتها العالمية، لأنها تحمل خطاباً روحياً نورانياً، لأنَّ الرُّوح دائماً مؤمنة **بالله** ومُسلِّمة له، مجبولة على السُّموِ والعلوِ الذي يستند إلى نصوص عُليا مُحكمة، ألاَ وهي: «يولد الإنسان على الفطرة».
- لقد اعترف الشَّيخ "عبد الواحد يحي" في حركته التَّثاقفية بين الشَّرق والغرب، بقصور الإنسان أياً كان في فهم كلِّ شيء وتوصيل كلِّ شيء، فقال: «أنَّ كلّ شيء مؤكد

1 - عبد الحليم محمود: أوروبا والإسلام، المرجع السَّابق، ص.74.
2 - أهم المترجمين العرب لمؤلفاته: زينب عبد العزيز (مصر)، و عبد الباقي مفتاح (الجزائر)، ولطفي خير الله (تونس).
3 - عبد الحليم محمود: قضيَّة التَّصوف، المرجع السَّابق، ص.288.

يحتوي على جزء لا يمكن توصيله، ولا يمكن للإنسان أنْ يصل حقاً إلى المعرفة، إلاَّ عن طريق المجهود الشَّخصي الصَّارم والمعبَّر عنه بالتَّجربة الذَّاتية». وهذه دعوة للغربيين إلى أخذ معترك التَّجارب الشَّخصية في فهم "ميتافيزيقيا الشَّرق"، كما أنَّها دعوة صريحة لدراسة الغرب، وفق قاعدتي البحث عن الحقيقة والتَّجربة الذَّاتية المتفردة.

- لقد أسَّس الشَّيخ "عبد الواحد يحي" إلى حركة استغراب جديدة تنطلق من الشَّرق اتجاه الغرب، ووضع أسسها من خلال تشريح العالم الحديث (المعاصر)، وإظهار سقطاته المفاهيمية والسَّفسطة التي يعيشها بناء على "الفلسفة الدُّنيويَّة".
- لقد عاش الشَّيخ "عبد الواحد يحي - رينيه جينو" غربي الأصول، مشرقي النَّزعة والهوى، سامي النَّظرة، بعيد المدارك، ذو خطابٍ إشراقيٍ نورانيٍ، يستند إلى نصوص عُلوية كريمة، فتحت بصيرته بفرقان جعله يتدرج في مسالك "الميتافيزيقيا الشَّرقية" (التَّصوف)، حتى بلغ درجة الفناء في قيوم الموت والحياة بالبقاء، وبه ختم أنفاسه "**الله**".

ـ ثبت المصادر والمراجع:

أوَّلاً: المصادر:

- **القرآن الكريم.**

1)- جينو رينيه: أزمة العالم المعاصر، تر: سامي عبد الحميد، ط.1، دار النَّهار، القاهرة، 1996م.

2)- جينو رينيه: أزمة العالم الحديث، تر: عدنان نجيب الدِّين و جمال عمَّار، ط.1، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بغداد، 2016م.

3)- جينو رينيه (عبد الواحد يحي): مدخل عام إلى فهم النَّظريات التُّراثية (الهندوسية بوجه خاص)، تر: عمر الفاروق عمر، ط.1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002م.

4)- جينو رينيه : في غلبة الكمِّ وفي أشراط السَّاعة، (في مسلَّمات العقلانيَّة)، تر: لطفي خير الله، تونس، 2008م.الموقع الإلكتروني:

http://www.aslein.net/showthread.php?t18444. تاريخ الولوج: 2021/04/10م.

5)- عبد العزيز زينب: مقالات من رينيه جينو (الشَّيخ عبد الواحد يحي رحمه الله)، ط.1، دار الأنصار، القاهرة، 1996م.

ثانيا: المراجع:

- ✓ **باللغة العربية:**

1)- ابن فضل الله العمري شهاب الدِّين: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تح: بسام محمّد بارود، ج.8، ط.1، المجمع الثَّقافي الإسلامي، أبوظبي، 2001م.

2)- بن عبد الصَّادق علي الطَّرابلسي: إرشاد المريدين لفهم معاني المرشد المعين، تح: السَّائح علي حسين، ج.2، ط.1، جمعية الدَّعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، 2003م.

3)- بشيري أحمد: علماء من المغرب العربي في الأزهر الشَّريف. الإمام محمَّد عليش شيخ السَّادة المالكية، ط.1، دار تالة، الجزائر، 2007م.

4)- البرنسي أحمد المغربي (زروق): قواعد التَّصوف، تع: محمَّد بيروتي، ط.1، دار البيروتي، دمشق، 2004م.

5)- حرازم علي بن العربي براد: جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التِّجاني، ج.2، ط.1، المكتبة العصرية، بيروت، 2004م.

6)- خالد محمَّد عبده: المستشرقون والتَّصوف الإسلامي، ط.1، مركز المحروسة ومركز طواسين للتصوف والإسلاميات، بيروت، 2017م.

7)- خالد محمَّد عبده: من رموز العلم المقدس "رينيه جينو" الشَّيخ "عبد الواحد يحي" في المصادر العربية الحديثة، ط.1، مؤسسة مؤمنون بل حدود للدراسات والأبحاث، الرِّباط، 2016م.

8)- خفاجي محمَّد عبد المنعم و علي صبح محمَّد علي: الأزهر في ألف عام، ج.1، ط.3، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2011م.

9)- الطَّهطاوي رفاعة: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، ط.1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م.

10)- الكبيطي عزيز: التَّصوف الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية. مظاهر حضور التَّصوف المغربي وتأثيراته، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2013م.

11)- اللهيبي فائز صالح و آخرون: الفكر السِّياسي بين الإسلام والغرب (النَّظرية والتَّطبيق)، ط.1، دار النَّهج للدراسات والنَّشر والتَّوزيع، حلب، 2008م.

12)- لوفيفر جان بيار و ماشيري بيار: هيغل والمجتمع، تر: منصور القاضي، ط.1، المؤسسة الجامعية للدِّراسات والنَّشر والتوزيع، بيروت، 1993.

13)- مارس جيم: الحكم بالسِّر. التَّاريخ السِّري بين الهيئة الثُّلاثية والماسونية والأهرامات الكبرى، تر: محمَّد منير إدلبي، ط.1، دار الأوائل للنشر والتَّوزيع، دمشق، 2003م.

14)- محمود عبد الحليم: أوروبا والإسلام، ط.4، دار المعارف، القاهرة، 1993م.

15)- محمود عبد الحليم: قضية التَّصوف. المدرسة الشَّاذلية، ط.3، دار المعارف، القاهرة، 1999م.

16)- العقيقي نجيب: المستشرقون، ج.3، ط.3، دار المعارف، القاهرة، 1964م.

17)- الغزالي أبو حامد محمَّد: المستصفى من علم الأصول، تح: أحمد زكي حمَّد، ج.1، ط.1، العالمية للنشر والتَّرجمة والتَّدريب (سدرة المنتهى)، القاهرة، 2009م.

18)- فوج أجنر: الانتخاب الثَّقافي، تر: شوقي جلال، ط.1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م.

19)- هوسرل إدموند: أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، تر: إسماعيل مصدق، ط.1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008م.

20)- هيمو عبد المجيد: الماسونية والمنظمات السِّرية، ما ذا فعلت؟ ومن خدمت؟، ط.2، دار الأوائل للنشر والتَّوزيع، دمشق، 2004م.

✓ **باللغة الأجنبيَّة:**

1)- Yves Chevrel: «La Littérature comparée», P.U.F, Alger, 1989.

ثالثاً: المقالات العلمية:

1)- الأفغاني جمال الدِّين: «نهاية الاستعمار»، خاطرات جمال الدِّين الأفغاني – آراء و أفكار -، تق: سيد هادي خسرو شاهي، ط.1، ج.6، مكتبة الشُّروق الدَّولية، القاهرة، 2002م.

2)- الجيلالي عبد الرَّحمن: «جوانب من كفاح الشَّيخ عبد الحليم بن سماية السِّياسي والثَّقافي»، مجلة الأصالة، ع.13، وزارة التَّعليم الأصلي والشُّؤون الدِّينية، الجزائر، 1973م.

رابعاً: الموسوعات و المعاجم:

✓ **الموسوعات:**

1)- أبو الخير حسن عبد الحفيظ: الموسوعة المفصَّلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة، ج.2، ط.1، دار ابن الجوزي، القاهرة، 2011م.
2)- بدوي عبد الرّحمن: موسوعة الفلسفة، ج.2، ط.1، المؤسسة العربية للدِّراسات والنَّشر، بيروت، 1984م.
3)- الزَّركلي خير الدِّين: الأعلام، ج.4، ج.6، ط.5، دار العلم للملايين، بيروت، 1980م.
4)- الكيالي عبد الوهاب وآخرون: الموسوعة السِّياسية، ج.1، ط.2، المؤسسة العربية للدِّراسات والنَّشر، بيروت، 1985م.
5)- الموسوعة العربية العالمية، ج.8، ج.17، ج.22، ج.26، ط.2، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتَّوزيع، الرياض، 1999م.
6)- محمَّد نصار حسين: الموسوعة العربية الميسرة، ج.3، ج.6، ط.1، المكتبة العصرية، بيروت، 2010م.
7)- سبيلا محمَّد و الهرموزي نوح: موسوعة المفاهيم الأساسيّة في العلوم الإنسانيّة والفلسفيّة، ط.1، المركز العلميّ العربيّ للأبحاث والدراسات الإنسانيّة، الرباط، 2017م.
8)- سعد الله أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثَّقافي، ج.3، ج.8، ط.6، دار البصائر، الجزائر، 2009م.
9)- السَّقاف علوي بن عبد القادر و آخرون: موسوعة الملل والأديان (المذاهب الفكرية المعاصر "المارتينية")، ج.2، ط.1، مؤسسة الدُّرر السُّنية، الظَّهران، المملكة العربية السَّعودية، 2014م.

✓ **المعاجم:**

1)- كونزمان فرانز بيتر وآخرون: أطلس.dtv الفلسفة، تر: جورج كتورة، ط.11، المكتبة الشَّرقية، بيروت، 2003م.
2)- المعجم الفلسفي، ط.1، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1983م.

رابعاً: المواقع الإلكترونية:

1)- حجازي ياسر: رينيه جينو.. الصُّعود إلى النُّور، الموقع الإلكتروني: https://archive.islamonline.net/ =5753. تاريخ الولوج: 2021/04/07م.
2)- عبد العزيز زينب: أمانة الاختيار، واختيار الأمانة العلامة الفرنسي "رينيه جينو". الموقع الإلكتروني: http://zeinababdelaziz.com/article /أمانة-الاختيار،-واختيار-الأمانة. تاريخ الولوج: 2021/04/03م.
3)- عبد العزيز زينب: التَّصوف الشَّرقي "رينيه جينو" (René Guénon). الموقع الإلكتروني: **https://profzeinab abdelaziz. wordpress.com/2014/02/08/-rene-guenon**. تاريخ الولوج: 2021/04/09م.
4)- شريح محمَّد عادل: "رينيه جينو" والتَّقليدية التَّكاملية (2). الموقع الإلكتروني: http://almultaka.org/ site .php? id= 363&idC=4&idSC=14. تاريخ الولوج: 2021/04/13م.
5)- خالد محمَّد عبده: مارتن لينجز (الشَّيخ بوبكر سراج الدِّين)، حياته ومؤلفاته. الموقع الإلكتروني: http://tawaseen. com/ ?p=2075. تاريخ الولوج: 2021/04/12م.
6)- الموقع الإلكتروني: https://www.cwestt.com/encyc/Frithjof_Schuon. تاريخ الولوج: 2021/04/14م.
7)- الموقع الإلكتروني: https://site.eastlaws.com/GeneralSearch/Home/ ArticlesTDetails?MasterID=1673000. تاريخ الولوج: 2021/04/08م.
8)- الموقع الإلكتروني: https://arhub.ru/ar/society-and- culture/biografiya-papyus-papyus-

osnovatel-okkultnyh-lozh.html. تاريخ الولوج: 2021/04/04/.
9)- الموقع الإلكتروني: https://www.mominoun .com/articles.
تاريخ الولوج: 2021/04/12م.
10)-الموقع الإلكتروني:
https://sites.google.com/site/almacenestudiotradicionales./leopold-ziegler
تاريخ الولوج: 2021/04/14م.

من المسيحية إلى الإسلام
- جهود إتيان ديني في التعريف بالإسلام خارج أرضه -

بقلم
ط.د. سهام صالحي
sihamsalhi2211@gmail.com

مقدمة

تفاوتت آراء المستشرقين في فهم الهوية العربية والإسلامية، كما تفاوتوا في تقييم الحياة الشرقية التي بدت متوحشة وغريبة لبعضهم وساحرة وغامضة لبعضهم الآخر. فمنهم من أدلى بتصريحات هامة أسهمت في تجلية صورة الإسلام للغرب والدفاع عنه والرد على طعون ومزاعم الذين أساؤوا الفهم أو تعمدوا التلبيس كهنري دي كاستري(1850-henry marie de la croix de castries(1927 ، ودنيز ماسون (1994-1901) denise masson ، ومنهم من تفهم روح الإسلام وانجلت له حقائقه، فأعلن إسلامه أمثال إسماعيل ايربان Ismaël urbain(1884-1811) وفيليب كروني Philippe grenier (1944-1865) وإيزابيل ابرهاردت isabelle Eberhardt (1904-1877) وألفونس إتيان دينيه Etienne dinet (1861-1929)[1]. وقد جاء هؤلاء المستشرقين المعتنقين للإسلام من آفاق فكرية مختلفة، كما كان اكتشافهم للإسلام مدعوما بدوافع مختلفة، حيث سعى بعضهم إلى وضع الأفكار الكولونيالية داخل قالب إنساني أكثر احتراما للهوية العربية والإسلامية؛ بينما رأى بعضهم الآخر أن الإسلام هو المسار النهائي الذي من المرجح أن يعيد توليد الغرب الغارق في المادية والفراغ الروحي، ما يستوجب العمل على التعريف به والدعوة إلى احترام خصوصيته عقيدة ومعتقدا.

لقد أبصرت الدراسات الاستشراقية الدينية النور إجمالا في أوروبا منتصف القرن التاسع عشر متأثرة بشكل خاص بالمنهجية التاريخية النقدية التي شقت طريقها في عصر التنوير وموريست في دراسات حول مواضيع الديانات والكتب المقدسة بعيدا عن أي تأثر ديني وبروح علمية بحتة. إلا أن إتيان دينيه وبعد اعتناقه للإسلام قرر توضيح اللبس الذي وقع فيه هؤلاء المستشرقين. فهل استطاع الرسام الفرنسي المسلم ناصر الدين دينيه نقل صورة حقيقية للغرب عن الشرق؟ وإلى أي مدى تمكن من التعريف بالدين الإسلامي والمسلمين بعد اعتناقه له؟

---

[1] Franck Frégosi : Les nouveaux musulmans : entre surexposition et invisibilité. No. 404, pp. 66

تناولت العديد من المؤلفات مواضيع أدرجت ألفونس إتيان دينيه في مصاف الفنانين التشكيلين الكبار الذين عكسوا صورة جمالية مغايرة عن الشرق من خلاله واحة بوسعادة الجزائرية، كما تحدثت عن دينيه المفكر والكاتب التي أنصف الإسلام والمسلمين بعد اعتناقه للإسلام، ومن بين هذه المؤلفات على سبيل المثال لا الحصر:

- أصالة الحضارة الإسلامية لناجي معروف، والذي تحدث من خلاله عن المواقف التي بينها دينيه للدفاع والرد عن المستشرقين الذين شوّهوا الحضارة العربية الإسلامية.

- كتاب صحراء الجزائر الكبرى، في الرحلات وظلال اللوحات وفي الكتابات الغربية وكتاب أثر الرواية الأنجلو أمريكية في الرواية الجزائرية باللغة الفرنسية_ دراسة مقارنة لبعلي حفناوي، والذي حاول من خلالهما ربط الرحلة الفنية الاستكشافية لدينيه والأثر الروحي الذي نجم عنها.

- كتاب Le Soufisme لكاتبهMark J. Sedgwick والذي بين فيه جهود المستشرقين المعتنقين الإسلام لنقل التصوف الإسلامي إلى الغرب.

- مجموعة من المقالات العلمية التي قدمتها مجلة Revue de l'histoire des religions والتي تناولت حياة إتيان دينيه بين الرسم والكتابة قبل وبعد إسلامه، وما قدمه من مؤلفات للتعريف بالإسلام.

1. **دينيه والفن الإستشراقي** :

اهتم الرسامون الغربيون منذ بداية القرن التاسع عشر بالشرق، لما قدمه من مواضيع ومفاهيم جديدة غير مكتشفة؛ وكان الرسامون الفرنسيون سباقين إلى استلهام هذه الموضوعات المتنوعة والأصيلة المستوحاة من بيئة المغرب العربي، حيث اهتموا بالطبيعة والعمارة الإسلامية، وتتبعوا الحياة اليومية والعادات الاجتماعية. وكغيره من المستشرقين دخل ألفونس إتيان دينيه الفنان التشكيلي المرموق العالم الشرقي من باب الفن الإستشراقي.

1. 1.ألفونس إتيان دينيه:

ألفونس إتيان دينيه مستشرق فرنسي، رسام وكاتب ذو شهرة عالمية، ولد في باريس في 28 مارس 1861 من عائلة كاثوليكية برجوازية عريقة من النبلاء، ذات علاقات وطيدة بذوي السلطة والنفوذ في فرنسا، يرجع أصلها إلى مقاطعة "لواريه"، أمه ابنة محام مشهور، وأبوه رئيس محكمة مدنية ناحية السين[1]. وصف إتيان منذ صغره بولعه بالرسم ودراسة التاريخ والجغرافيا، كما كان ميالا للعزلة والزهد عن جميع ملذات الحياة متحفظا في الحديث[2]. درس المرحلة الثانوية بثانوية هنري الرابع عام 1871م وبها نال شهادة البكالوريا، وكان خلالها يمتلك موهبة الرسم حتى نال أول جائزة في مسابقة الرسم عام 1879م؛ عمل في

[1]بعلي، حفناوي: صحراء الجزائر الكبرى، في الرحلات وظلال اللوحات وفي الكتابات الغربية. ص 180

[2] بعلي، حفناوي: أثر الرواية الأنجلو أمريكية في الرواية الجزائرية باللغة الفرنسية_ دراسة مقارنة، ص 115.

العام 1880م بالخدمة الوطنية في فرنسا، وبعد أن أنهى الخدمة العسكرية التحق بمدرسة الفنون الجميلة بأكاديمية جوليان في باريس عام 1881م فدرس على يد فنانين كبار ومشهورين آنذاك، وفي عام 1882م سجل في أكاديمية جوليان، كما عرض أعماله في العام نفسه في صالون الفنانين الفرنسيين، ونال ميدالية الرتبة الثالثة عن إحدى لوحاته في فرنسا عام 1883م[1]. كان أوّل ظهور له في صالون الفنانين الفرنسيين عام 1884 حيث منحه قصر الصناعة وساما لأعماله التي بدأت تعرف صدى طيبًا في الأوساط الفنية، كما عدّ واحدًا من أبرع رسامي القرن التاسع عشر بلوحاته المتميزة التي ازدانت بها جدران أشهر المتاحف والمعارض الفنية المنتشرة عبر العالم كلوحة الأمّ كولتيد (1882)، ولوحة صخرة صاموا ولوحة القديس جوليان (1883) وغيرها.

سافر دينيه في العام 1884م إلى الجزائر أول مرة ضمن بعثة إيكولوجية إلى منطقة بوسعادة، ليكرر هذه الزيارة عام 1885م لمنطقتي الأغواط وورقلة بالجنوب الجزائري، فتوالت بعد ذلك مجموعة من الزيارات القصيرة والمتوسطة الأمد، تعرّف فيها عن كثب إلى عوالم جديدة لم يألفها من قبل: عالم الأضواء الخلابة، والضلال الصامتة التي تعكسها الصحراء برمالها وواحاتها وسرابها، وعالم الألوان الجذابة التي تنبض بها الطبيعة في الجزائر، وما يحفل به عالم الجزائريين من الأفراح والأحزان والعادات والتقاليد، ومشاغل الحياة ومظاهر الإيمان الروحي العميق، الذي يطبع به حياتهم بالبساطة والمودة والتسامح وسمو الأخلاق، والذي يعبر عنه بطقوس وعبادات بسيطة، تصلهم مباشرة مع الله[2]. هذا التردد على المدن الصحراوية الجزائرية أثّر إيجابا على إبداعات دينيه، حيث صدرت له ابتداء من العام 1886 مئات اللوحات الاحترافية بعمقها وألوانها وموضوعاتها، خصوصا تلك التي تصوّر حياة المسلمين الدينية وتعبيراتها وفضاءاتها. ليؤسس بعد هذا النجاح والتميز رابطة الرسامين المستشرقين الفرنسيين عام 1887م.

1. 2. دينيه في بوسعادة:

زار دينيه العديد من المدن الجزائرية وتأثر بالتنوع الطبيعي والجمالي الذي شاهده بها، ليستقر أخيرا بالمدينة الجنوبية بوسعادة[3] بعد تعرفه على رفيق حياته سلمان بن إبراهيم، وفي بوسعادة كان بيته الذي أصبح متحفا لأعماله بعد وفاته؛ لتكون هذه البلدة موطنه الأبديّ بعد أن خصّها بأكثر من 139 لوحة تشكيلية. وقد أكسبه اندماجه في المجتمع الجزائري قدرة فائقة على التعبير بصدق عن عادات وتقاليد هذا الشعب، فنقل حياة ناسها

[1] François Pouillon: Les deux vies d'Étienne Dinet, peintre en Islam. L'Algérie et l'héritage colonial. Histoire, Sciences Sociales .58e Année, No. 4, p 917.

[2] شارل، أندري جوليان: تاريخ الجزائر المعاصرة. ص 753

[3] مدينة جزائرية تبعد جنوبا عن الجزائر العاصمة بحوالي 280 كيلومتر.

ببساطة عيشهم عبر لوحاته، وصور بريشته التفاصيل الدينية والدنيوية التي لامست روحه، كما كرّس فنه وموهبته وعلمه لتدوين التراث الجزائري[1]، ما غير بعض ملامح شخصيته الغربية، وأدخله وفنه في منعطف جديد اعتنق خلاله الإسلام مع بداية العام 1913م بزاوية الهامل على يد الشيخ محمد بن بلقاسم[2]، وأعلنه رسميا سنة 1927م بالجامع الجديد بالجزائر العاصمة مسلما حنيفيا لا يريد من وراء إسلامه مطمعا ولا مغنما إلا إرضاء يقينه وإثبات صحة دينه بعد أن قام ببحث دقيق ودراسة تاريخيّة معمّقة لجميع الدّيانات مغيرا اسمه إلى «ناصر الدين دينيه»[3].

خصت الطبيعة الصحراوية دينيه بمتعتين: متعة الرسم التي طورها بباريس، وأكسبها التفرد والتميز من خلال لوحات رسمها بعد استقراره في واحة بوسعادة منذ العام 1888م كلوحة الصلاة ولوحة فتيات بوسعادة ولوحة ساحر الأفاعي وغيرها. ومتعة الكتابة، فتكمن من إصدار مؤلفات عديدة، منها ما تعلق بالإسلام وتعاليمه، ومنها ما تعلق بالخطوط العربية وأشكالها، وما تعلق كذلك بالرسم وقضاياه؛ فنشر موضوعات حول الفن الإسلامي، كانت بمثابة استكشاف للموروث الثقافي والروحي والاجتماعي للمجتمع الجزائري، وأصدر كتبا عن الرسم والفن التشكيلي منها كتابه المعنون بـ «آفات الرسم» والذي يتعلق بتقنيات الرسم والمواد المستعملة[4]؛ كما ترجم العديد من الأعمال من الأدب العربي إلى اللغة الفرنسية لتحبيب الغربيين فيه، كان أبرزها القصيدة الملحمية لعنترة بن شداد والتي خلدها في العديد من اللوحات، منها لوحة سماها «انتقام أبناء عنترة»، وقدم أعمالا روائية منها: رواية خضراء راقصة أولاد نايل ورواية الصحراء وغيرها، وهي روايات مستوحاة من الموروث الشعبي الجزائري[5].

عند بلوغ دينيه الثامن والستين من عمره حجّ إلى بيت الله الحرام في العام 1928 م، وبعد أن أنهى مناسك الحج كتب رسالة يقول فيها: «هذه الرحلة تركت في نفسي انطباعات لم أشعر بما هو أسمى منها في كل حياتي؛ فلا أحد في العالم يمكنه أن يعطي فكرة عما شاهدته من جوانب هذه العقيدة الوحدانية، من حيث المساواة والإخوة بين نحو 250 ألفا من الناس من مختلف الأجناس كانوا مزدحمين الواحد بجانب الآخر في صحراء موحشة»[6]. وعاد بعدها إلى

---

[1] سيد، أحمدى باغلي: الفنان المبدع في الرسم الجزائري. ص 10

[2] François Pouillon : Legs colonial, patrimoine national : Nasreddine Dinet, peintre de l'indigène algérien (Colonial Legacy, National Heritage: Nasreddine Dinet, a Painter of Algerian Natives), pp. 330

[3] أشعة خاصة بنور الإسلام: ناصر الدين دينيه. ص 9.

[4] تاريخ الفن: حسن بوساحة، ص127

[5] أثر الرواية الأنجلو أمريكية في الرواية الجزائرية باللغة الفرنسية_ دراسة مقارنة: بعلي حفناوي، مرجع سابق، ص115.

[6] H. Massé : La vie de Mohammed, prophète d'Allah by E. Dinet, El Hadj Sliman Ben Brahim.. Vol. 122 (1940), pp. 76

باريس، ولم يتمكن من العودة إلى الجزائر؛ لأن المرض لازمه، فعاد إليها ميتاً عام 1929م، وصُلِّي عليه بمسجدها الكبير بحضور كبار الشّخصيات الإسلاميّة، ووزير المعارف بالنّيابة عن الحكومة الفرنسيّة، ثم نُقل جثمانه إلى الجزائر، حيث دُفن في المقبرة التي بناها لنفسه ببوسعادة تنفيذا لوصيته التي أعلنها رسميا وقت دخوله الدين الإسلامي: «هذه رغباتي الأخيرة فيما يخص جنازتي، يجب أن تشيع جنازتي طبقا للتعاليم الإسلامية، لأنني اعتنقت الإسلام بكل إخلاص منذ عدة سنوات، وكرست كل منجزاتي ومجهوداتي لتمجيد الإسلام. يجب أن تدفن جثتي في المقبرة الإسلامية بمدينة بوسعادة التي أنجزت فيها القسم الأعظم من لوحاتي»، وكُتب على شاهده بالخط الثلث: «هذا قبر المرحوم بمنة الحيّ القيوم الحاج ناصر الدين، وُلد بتاريخ مارس سنة 1861م، واعتنق دين الإسلام سنة 1913م، ولبّى دعوة ربّه بتاريخ ديسمبر سنة 1929م». ثم تلا هذه الأسطر ترجمة لها باللغة الفرنسية[1].

2. جهود ناصر الدين دينيه للتعريف بالإسلام في الغرب.

اختلف المستشرقون وعلماء الغرب حول حقيقة الدين الإسلامي والرسالة النبوية، فتعصب فريق منهم للرسول ورفعوه إلى أعلى الدرجات وأنصفوا الإسلام إنصافا أرضوا به العرب والمسلمين، وتطرف آخرون في ذمه والتشنيع به، وتنقصوا من الإسلام وقرنوه بالانحطاط والوحشية، ما أنتج آراء متضاربة ومؤلفات متناقضة عُدّت كمراجع أساسية للأمم الغربية عن تاريخ الشرق والحضارة العربية الإسلامية.

2. 1. مواقف دينيه ومؤلفاته المدافعة عن الإسلام:

سخر دينيه الكاتب والمفكر قلمه لنصرة الإسلام والمسلمين، والرد على المشككين في حقيقة تديّنه، موضحا آرائه ومواقفه من الإسلام وقضاياه من خلال مؤلفاته وبحوثه ذات المنهج العلمي، فوضح الاختلاف والتناقض الذي يطبع إنتاجات المستشرقين عن سيرة الرسول المبني على العصبية والهوى، والخالي من المنهج الدراسي السليم، وبين قصر علماء الغرب في فهم طبيعة الحياة الشرقية. وحين استفتي عن أمر الشرق والغرب كتب: « إن الغرب يخطئ النظر إلى الشرق، مع أن للشرق على الغرب أفضالا متأصلة في مدنيته، متغلغلة في حياته، ذلك من أثر الدينيات، التي هو مدين فيها للشرق، ومن أثر المعاملات والاقتصاديات التي منشؤها اليهودية الشرقية، ومن أثر الحياة الشريفة التي منشؤها أنظمة الفروسية العربية، ومن أثر علم البحار وعلم السماء وعلم الأبدان وعلم الكمياء التي ابتدعت أصولها العقول الشرقية »[2].

ذكر دينيه في رسالته **أشعة خاصة بنور الإسلام** واصفا طابع الإسلام بقوله: «إن العقيدة المحمدية لا تقف عقبة في سبيل التفكر فقد يكون المرء صحيح الإسلام وفي الوقت

[1] الفنان المبدع في الرسم الجزائري: سيد، أحمدى باغلي، ص15

[2] محمد رسول الله. إتيان دينيه وسليمان بن إبراهيم. ص 9

نفسه حر الفكر. كما أنه قد صلح منذ نشأته لجميع الشعوب والأجناس ولك أنواع العقليات وجميع درجات المدنيات، وإن تعاليم المعتزلة ذات القرابة المستترة والصلة الخفيفة بتعاليم الصوفية، تجد مكانا رحبا وقبولا حسنا ورضاء حسنًا، سواء عند العالم الأوروبي أو عند الزنجي الإفريقي... كما يتقبله عن رضا ذلك الشرقي ذو التأملات وربّ الخيال، إذ يهواه ذلك الغربي الذي أفناه الفن وتملكه الشعر»[1].

وعلى الرغم من كون مصطلح الإسلاموفوبيا[2] بمفهومه الذي يعبر عن الخوف من الإسلام، حديث النشأة، إلا أنه ورد لأول مرة _بغير المفهوم المقصود منه حديثا_ في كتاب **محمد رسول الله** لكل من المفكرين سليمان بن إبراهيم ونصر الدين دينيه عام 1918م[3]، حيث رفض هذا الأخير الاستعانة بآراء المستشرقين المتعصّبين ضد الإسلام بحكم استحالة تجردهم من عواطفهم وبيئتهم ونزعاتهم الإيديولوجية المختلفة فقال: «إنّ أهل السوء من أهل الكتاب لا ينفكون يهاجموننا نحن المسلمين بالأباطيل ويحاربوننا بالمفتريات... وإذا نحن شئنا أن نحصي أكاذيبهم علينا، كانت فيها صفحة هي أسود الصفحات في سجل التعصّب، يشترك في تسويدها أعداء الإسلام قديمهم وحديثهم، سواء منهم العلماء، والرواد، والقساوسة، ورجال الحكومات، والكتاب»[4]. ما جعل الكثير من المستشرقين الفرنسيين يوجهون النقد إليه، لكونه في نظرهم لم يقم وزنا لإنتاج معاصريه في السيرة النبوية.

وأضاف واصفا كتابه: «لن يجد القارئ في هذا الكتاب أحدا من العلماء الشواذ محطمي السنن التي انشغف بها المستشرقون المعاصرون، وأظهروا تعلقهم بالمستحدث منها». وقد ملك رغبة في أن يصفي السيرة النبوية من كل تزييف عمل المستشرقون على دسه فيها، والعودة بها إلى شكلها المنطقي بمطابقتها لما جاء في القرآن الكريم أولا، وما اتفقت عليه الكتب الموثوق في صحتها من جهة أخرى. كما أكدّ قدسية القرآن بوصفه كتابا منزلا من الله فيقول: «من الممكن أن يتحدث القرآن شأنه شأن الكتاب المقدس عن أمور عديدة لا علاقة لها بالله، أن يتحدث مثلا عن الشيطان أو الجهاد أو قوانين الإرث، يصوّر فيه سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، دون أن يقلل هذا من قدسيته، بينما يمكن أن تبحث كتب أخرى في موضوع الله والأمور السامية دون أن تكون كلاما من عند الله»[5]. ويعد الكتاب من أهم كتبه التي جعلها تاريخاً لحياة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، وهو السيرة النبوية في مجلد كبير، وضعه باللغة الفرنسية وزينه بالصور الملونة البديعة من

---

[1] أشعة خاصة بنور الإسلام: ناصر الدين دينيه. ص37

[2] قصد بالمصطلح في تلك الفترة الخوف من المسلمين وكرههم، وهي ظاهرة امتدت جذورها إلى أول ظهور الإسلام بوصفه تهديدا للسيطرة الرومانية على الشرق الأوسط، لتصبح ظاهرة بارزة في الولايات المتحدة وأوروبا ارتبط بمجموعة من الأعمال الإرهابية باسم الإسلام. انظر: أشهر 50 خرافة عن الأديان: جون مورال وتمارا صن، ترجمة فايقة جرجس حنا، مؤسسة هنداوي، وندسور. 2018. ص 152.

[3] ظاهرة الخوف من الإسلام (الإسلاموفوبيا) في الغرب، أسبابها ومظاهرها ونتائجها: إياد صالح. ص27

[4] محمد رسول الله: إتيان دينيه وسليمان بن إبراهيم، ص 37-38.

[5] المستشرقون وبنية النص القرآني: رمضان حينوني. ص31.

ريشته الخاصة، يمثل فيها المناظر الإسلامية ومشاهد الدين ومعالمه. قدمه لأرواح الجنود الإسلامية التي استشهدت في الحرب الكبرى وهي تحارب في صفوف الفرنسيين.

وفي نفس الكتاب رد دينيه على لامنس lamens وغيره من المستشرقين ممن تنقصوا الإسلام، وفند أقوالهم وأضعف حججهم مشيرا إلى كون هؤلاء المستشرقين حاولوا أن يهدموا ما اتفق عليه جمهور المسلمين من سيرة نبيهم غير أنهم لم يتمكنوا من الإتيان بأي شيء جديد في بحوثهم[1]. ثم ذكر الألم الذي كان يحزّ في نفس لامنس اليسوعي بسبب القرآن الذي صرف العرب عن الإنجيل عندما بدأوا يتذوقون حلاوته وقال: «إنّ لامنس لم يتمكن أن يغفر للقرآن ذنبه في إدخال مئات الملايين من البشر في الدين الإسلامي ولم يخف لامنس آلامه حين كان يرى الإسلام ينمو وينتشر في العالم بمرأى ومسمع من المبشرين». قال أضاف: «ومن أجل ذلك كله حاول لامنس أن يشنها على الإسلام غارة شعواء ويحمل عليه حملة صليبية ليصرع الإسلام». وختم كلامه بقوله: «إن عقلية لامنس لا تتلاءم مع البحث العلمي الذي يجب أن يكون متجردا من العاطفة، بعيدا عن الأهواء، خاليا من الأغراض»[2].

ويختم ناصر الدين كتابه القيم **الشرق كما يراه الغرب** الذي حاول فيه ردّ الاعتبار للشرق، مبينا أصالته في الحضارة، وسموه في التفكير، وإنسانيته التي لا تقاس بها مادية الغرب وفساده وعدوانه، وظلمه المؤسس على المادية والاستغلال، مظهرا في كل صفحة من صفحاته نبل الشرقيين وعمقهم، وفهمهم للأمور فهمًا يتفق مع الفضيلة ومع أسمى المبادئ الإنسانية بمجموعة من الآراء النفيسة، كما دافع عن النبي عليه السلام بقوله: «إن صورة نبينا الجليلة التي خلفها المنقول الإسلامي تبدو أجل وأسمى إذا قيست بهذه الصور المصطنعة الضئيلة التي صبغت في ظلال المكاتب بجهد جهيد. ونرجو أن يعرف العلماء ضلالهم، فيعدلوا عن النيل من هذه الصروح المعجزة التي رفعها التاريخ إقرارا بفضل أنبياء العرب وبني إسرائيل والهنود على الإنسانية، فإنّ أساس هذه الصروح أصلب من أن تخدشه تلك المعاول»[3]. وقد تصدى دينيه في هذا الكتاب لما ألفه المستشرقون من كتب حول الجزيرة العربية، وكشف الأغراض الكولونيالية المبيتة لرحلاتهم، كما أنصف آخرون تحروا الصدق والدقة في كتاباتهم، كما عالج فيه علاقة المستشرقين بالقرآن الكريم، واللغة والخط والشعر العربي.

وفي آخر كتبه **الحج إلى بيت الله الحرام** يقول دينيه: «لو كان الإسلام الحقيقي معروفا في أوروبا لكان من المحتمل أن ينال _أكثر من أي دين آخر_ من العطف والتأييد من جراء روح التدين التي نجمت عن الحرب الكبرى، فإنّه يلائم جميع ميول معتنقيه على اختلاف مشاربهم، فهو ببساطته المتناهية كما يذهب إليه المعتزلة، وباشتماله على روح التصوف كما

---

[1] أصالة الحضارة الإسلامية: ناجي معروف. ص30

[2] محمد رسول الله: إتيان دينيه وسليمان بن إبراهيم، ص 50-51.

[3] المرجع نفسه. ص 57.

يذهب إليه الصوفية، يهدي علماء أوروبا وآسيا إلى الطريق المستقيم، ويجدون فيه تعزية وسلوى من غير أن يحول بينهم وبين حريتهم التامة في آرائهم وأفكارهم... وفي وسع الفكر الحر أن يعتبر الوحي الإسلامي عملا من أعمال تلك القوة الخفية التي نسميها الإلهام، وأن يعتقد به من غير أيّة صعوبة بما أنه لا يحتوي على أسرار خفية لا يسيغها العقل»[1].

2. 2. التجربة الدينية الصوفية لناصر الدين دينيه:

تطورت الحركة الصوفية في العالم الغربي ما أفرز ظاهرة إسلامية جديدة أسماها الأكاديميون الغربيون بـ"التصوف الغربي"، هذا النوع من التصوف المتساوق إلى حد ما مع وسطه الجديد أسهم بشكل إيجابي في تحسين صورة الإسلام لدى الغربيين وفي جعل التصوف الإسلامي أداة للتواصل والحوار الكوني بين مختلف الأديان والثقافات، بالرغم من الإشكالات التي يطرحها على مستوى الهوية والاندماج. ويعد التصوف، على المستوى التاريخي، سابقا لحركة الفتح الإسلامي ومرافقا له، ما بوأه طابعه الكوني للتأقلم مع جميع السياقات الدينية ليشع خارج أراضي الإسلام، وقد ساهم الاستشراق في اختراق التصوف للغرب في القرن التاسع عشر، خصوصا في أوساط النخبة الأوروبية المثقفة والفنية، كما سارعت الكولونيالية في تلاقي الإسلام والغرب، في جو يتراوح بين الانبهار والاشمئزاز، حيث تبنى الهاربون من تسارع الحياة الغربية تصوف الصحراء، ووجدوه محفزا للقضاء على الصراعات النفسية والعقد والإحباطات وصولا إلى التوازن العقلي والنفسي والعاطفي و الارتباط الروحي الذي توفره الطرق الصوفية بالانفتاح والليونة والدعم الذي يستجيب لاحتياجاتهم واهتماماتهم الفردية، في حين حاول بعضهم ممن ندد بعلمنة المسيحية اجتزاءه من الأخلاق الدينية[2]، والاهتمام بالجانب الجمالي منه والبحث عن المشترك الجامع بينه وبين الديانات السماوية الأخرى، وهذا ما ظهر جليا في سعي الباحثين الغربيين لنشر التراث الصوفي الإسلامي وتحليل نصوصه وتفكيك قضاياه، والبحث في أصوله ومصادره ومدى استمداده من الأديان السابقة والمذاهب الروحية التي كانت منتشرة في الأمم السابقة[3].

وقد ساعدت اللوحات الفنية ذات النزعات الجمالية الروحية في تقويم الجوانب السلوكية والإيمانية لدينيه ما مهّد لاعتناقه الإسلام، حيث كان حرصه على رسم أداء الناس للشعائر الدينية والأعياد، والعناية باللباس وتقاليده، والانتصار للعفة والحياء في رسم المرأة أثر كبير في نفسيته، ما دفعه للتأمل وإطالة التفكير في الكون، وفي النصوص المقدسة، وفي العقائد التي يدين بها الوسط المباشر والبيئة المحيطة. كما انغمس في تفاصيل الحياة الصحراوية التي استجابت لمتطلباته الروحية، وتلبس بأسلوب العيش المختلف عما ألفه في موطنه صحبة صديقه سلمان بن إبراهيم وسكان بوسعادة، ما جعله يتأثر إلى حد بعيد

---

[1] المرجع السابق. ص 32.

[2] التصوف طريق الإسلام الجوانية: إيريك جوفروا، ص 191 بتصرف يسير.

[3] التصوف الإسلامي في الغرب: حوار مع الباحث حفيظ هروس لخالد محمد عبده.

بالوجودية الصوفية وحياة الزهد والبساطة والجمال الروحي. كانت كتاباته المطبوعة بالتدين والورع، والجمال والزهد، تعرفٌ على الصوفية في بيئتها الصحراوية، وبحثٌ عن حياة دينيّة تستجيب لمتطلباته الروحية. فتمكن من العيش بتسامح كبير، مبعدا نفسه عن مستلزمات الحياة الباذخة في وسطه الأصلي الأوروبي، ومسقط رأسه الأرستقراطي، مجسدا روحا صوفية عميقة[1]. كما كان له دور رائد في نقل النمط الفكري الصوفي الإسلامي إلى الغرب متأثرا بعمق تجربته الصوفية في العالم الإسلامي، فأعطاها بعدا فلسفيا كونيا لتنسجم مع الواقع الفكري والسياسي الذي كان سائدا في تلك الفترة، والذي كان ينظر إلى التصوف بمعزل عن الدين الإسلامي، فبين أن التصوف لا ينفصل عن الإسلام؛ معتبرا الإسلام الصيغة الأكثر عملية على المستوى التلقيني، بما أنه دين الوحي الأخير، وأن الصوفية هم بالتحديد مسلمون والممارسات الدينية للصوفي ترتكز على الاحتراز في مراعاة الشريعة[2].

خاتمة

كان للكثير من المستشرقين الفضل في تعريف المسلمين ببعض الأجزاء من حضارتهم، وبتحقيق وإعادة نشر بعض الكتابات التي اندثرت أو حتى لم يعد يهتمّ بها أحد، لكنَّ آخرين من هؤلاء المستشرقين لم ينشروا فقط هذه الآثار والكتب وإنما ترجموا بعضها للغات أجنبية كثيرة. كما كان لزاما على الفنانين الرحالة أن ينفردوا بدور الريادة في خوض اللامألوف في الشرق، واكتشاف عوالم جديدة، لينقلوا أصداءها إلى أقطارهم ويعرّفوا بها بأساليبهم الخاصة. ويعد دينيه واحدا من الفنانين التشكيليين والكتاب الذين كان لهم حضور عالمي وإنساني وازن من خلال لوحاته التي تصور الإنسان والمكان، وكتاباته التي دافعت عن الإسلام، ومهدت الطريق لدخول التصوف الإسلامي إلى العالم الغربي. حيث استطاع الانعطاف بفنه وكتاباته الاستشراقية إلى مسار جديد أكثر إنسانية وتفهما للآخر، خصوصا بعد اعتناقه للإسلام، واستقراره بمدينة بوسعادة الجزائرية، المدينة التي نقل من خلالها الصورة الحقيقية للشرق بالمعاينة القريبة والانغماس والتأثر الشديد بالإنسان والمكان، والتي أصبحت محل إلهامه واهتدائه ومرقده.

ترك نصر الدين دينيه العديد من الأعمال الفنية اعتبرت ذاكرة تشكيلية عالمية، كما سخر قلمه لنصرة الإسلام والمسلمين؛ موضحا دوافعه وآرائه في كثير من الكتب والبحوث التي تحدث فيها عن هذا الدين وعظمته، كما وضع في هذه المؤلفات ما استخلصه من سنوات عيشه في بلاد المغرب العربي مخالطًا المسلمين، ودارسا في تفاصيل دينهم وعقيدتهم ورسالة نبيهم، كما ردّ بكل حزم وموضوعية عن الصور الخاطئة والنمطية عن الشرق، وكشف المغالطات التي كان يروج لها الكثير من المستشرقين الذين تحاملوا على الإسلام رسالة ورسولا.

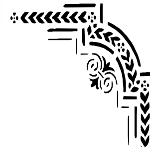
---

[1] أثر الرواية الأنجلو أمريكية في الرواية الجزائرية باللغة الفرنسية_ دراسة مقارنة: بعلي حفناوي، ص113

[2] Mark J. Sedgwick : Le Soufisme, Traduit de l’Anglais, 2001, p. 91.

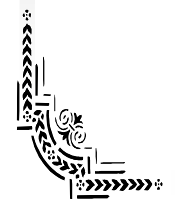
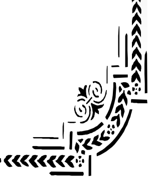
المصادر والمراجع:

1. أصالة الحضارة الإسلامية: ناجي معروف، مطبعة التضامن، بغداد، 1969.
2. إيريك جوفروا : التصوف طريق الإسلام الجوانية: ، ترجمة عبد الحق الزموري. هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، 2010،
3. بعلي حفناوي: أثر الرواية الأنجلو أمريكية في الرواية الجزائرية باللغة الفرنسية_ دراسة مقارنة، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، 2020.
4. بعلي حفناوي: صحراء الجزائر الكبرى، في الرحلات وظلال اللوحات وفي الكتابات الغربية، دروب للنشر والتوزيع، عمان، 2016.
5. جون مورال وتمارا صن: أشهر 50 خرافة عن الأديان، ترجمة فايقة جرجس حنا، مؤسسة هنداوي، وندسور. 2018.
6. حسن بوساحة: تاريخ الفن، أوراق للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009.
7. حفيظ هروس: التصوف الإسلامي في الغرب: حوار مع الباحث لخالد محمد عبده. مركز طواسين للتصوف والإسلاميات. http://tawaseen.com/?p=1585
8. سيد أحمدى باغلي: الفنان المبدع في الرسم الجزائري، الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر(د.ت).
9. شارل أندري جوليان: تاريخ الجزائر المعاصرة، دار الأمة، الجزائر (د.ت).
10. ظاهرة الخوف من الإسلام (الإسلاموفوبيا) في الغرب، أسبابها ومظاهرها ونتائجها، دار الكتب العلمية، بيروت، 2019.
11. المستشرقون وبنية النص القرآني: رمضان حينوني، دار اليازوري العلمية، عمان،2013.
12. ناصر الدين دينيه: أشعة خاصة بنور الإسلام، المطبعة السلفية. القاهرة. 1929.
13. إتيان دينيه وسليمان بن إبراهيم: محمد رسول الله. ترجمة عبد الحليم محمود ومحمد عبد الحليم، دار المعارف، القاهرة.
14. Franck Frégosi : Les nouveaux musulmans : entre surexposition et invisibilité. Published by : Editions Esprit. No. 404 (5) (Mai 2014).
15. François Pouillon : Legs colonial, patrimoine national : Nasreddine Dinet, peintre de l'indigène algérien (Colonial Legacy, National Heritage: Nasreddine Dinet, a Painter of Algerian Natives).Cahiers d'Études Africaines Vol. 30, Cahier 119. Maghreb : récits, traces, oublis (1990).
16. François Pouillon : Les deux vies d'Étienne Dinet, peintre en Islam. L'Algérie et l'héritage colonial. Histoire, Sciences Sociales. 58e Année, No. 4 (Jul. - Aug., 2003).Published By : Cambridge University Press.
17. H. Massé : La vie de Mohammed, prophète d'Allah by E. Dinet, El Hadj Sliman Ben Brahim. Revue de l'histoire des religions Published by : Association de la Revue de l'histoire des religions. Vol. 122 (1940).
18. Mark J. Sedgwick : Le Soufisme, Traduit de l'Anglais par Jean-François Mayer, Les Editions du Cerf, 2001

بحوث المحور الخامس

تقويم جهود المستشرقين في دراسة تصوّف الغرب الإسلامي

الدراسات الاستشراقية لتصوف الغرب الإسلامي
ـ نقد وتقويم ـ

بقلم
د. أمينة تجاني
جامعة الوادي - الجزائر
aminatej39@gmail.com



مقدمة

تمثّل الدّراسات الاستشراقيّة جميع الدّراسات التي تمّت من طرف باحثين غربيّين حول العالم الإسلامي، لا سيما الدّراسات الدّينيّة، فقد اهتمّوا اهتماما كبيرا بدراسة المعارف الإسلاميّة بمختلف مجالاتها دون غيرها من حضارات الشّرق الأخرى، الأمر الذي يثير الشّكوك حوله حتى إنّ المرء ليتساءل عن سبب دراستهم للمعارف الإسلاميّة بالخصوص، وعن الدّور الحقيقي الذي لعبه المستشرقون في العالم الإسلامي ولا سيما في فترة الاستعمار.

فالمتأمّل لهذه الدّراسات لا يكاد يجد مجالا يخصّ المسلمين إلا وتطرّقت إليه، وقد أحصى (العقيقي) في كتابه (المستشرقون) كلّ التّخصّصات التي تناولوها بالدّراسة، ومن ذلك: "القرآن وعلومه، النّبي محمد صلى الله عليه وسلم والسّنّة النّبويّة، الفقه، علم العقائد، الملل والمذاهب والفرق، التّصوّف، الحضارة الإسلاميّة، العلوم والصّناعات، الآداب والفنون، اللغة العربيّة وعلومها، التّاريخ الإسلامي، المعاجم، الشّعوب والأنساب والسّلالات، الخلفاء والملوك والأمراء، الإسلام وسائر الأديان، الجغرافيا"[1].

والمثير للدّهشة؛ أنّ كتبهم أصبحت مصدرا للدّراسات الإسلاميّة، ليس للأوروبّيين فحسب، بل والمسلمين أيضا، بل أكثر من ذلك فقد تأثّر بأفكارهم وآرائهم الكثير من الباحثين المسلمين بالرّغم ممّا قيل فيهم، وأخذوا عنهم واستشهدوا بأقوالهم وخاصّة في مجال التّصوّف.

من هذا المنطلق كان اهتمامي بالدّراسات الاستشراقيّة لتصوّف الغرب الإسلامي، والكشف عمّا لها من إيجابيّات، وما عليها من مآخذ وشبهات والرّدّ عليها، مع تبيان مدى خطورتها على الإسلام وأهله.

واقتناعا منّا بأهميّة هذا الموضوع، ومسيس الحاجة إليه، رأينا أن نقدّم بحثا ونعدّه خصّيصا لهذا الملتقى **(تصوّف الغرب الإسلامي في الدّراسات الاستشراقيّة)**، ومدارُ هذه

---

[1] نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط4، دت، ج3، ص 7، 8.

المشاركة في هذا الملتقى المبارك يتركّز على تسليط الضّوء على جهود المستشرقين وخاصّة في دراسة تصوّف الغرب الإسلامي مع محاولة نقدها وتقويمها.

وتكمن أهمّيّة هذا الموضوع في عدّة نقاط، أهمّها:

1- إبراز أهم الدّراسات الاستشراقيّة لتصوّف الغرب الإسلامي.

2- الكشف عن أهم الشّبهات والمآخذ التي وقعوا فيها والرّد عليها.

3- إبراز خطورة اعتماد الباحثين العرب على المصادر الاستشراقيّة كمصدر موثوق حول التّصوّف.

ولمعالجة هذا الموضوع نطرح الإشكاليّة الرّئيسة الآتية:

- هل الدّراسات الاستشراقيّة دراسات موضوعيّة علميّة؟ أم هي دراسات لها مقاصد أخرى مُبَطَّنة؟

وتتفرّع عنها جملة من التّساؤلات، أهمها:

- ما المقصود بالاستشراق؟ ومن هم المستشرقون؟

- ما هي حقيقة التّصوّف في الإسلام؟

- هل مناهج المستشرقين الغربيّة تناسب دراسة التّصوّف الإسلامي؟ وما هي المآخذ التي تؤخذ عليهم؟ وما هي المكائد والشّبهات التي أثاروها؟

وللإجابة عن هذه الإشكاليات خضنا غمار البحث، وتطفّلنا على موائد أهل العلم، إلا أنّنا لا ندّعي السّبق في هذا المجال، فقد كتب حول هذا الموضوع العديد من العلماء، من بينهم: محمد سعدون المطوري في دراسته "الدراسات العربية الإسلامية ونقدها لمناهج المستشرقين" وتناول فيها أهم الباحثين العرب الذين نقدوا الدّراسات الاستشراقيّة. أحمد صبري السيد علي في دراسته "المستشرقون ونشأة التّصوّف" والتي ركّز فيها على نظريّات نشأة التّصوّف فقط. عبد الرحمن تركي في دراسته "موقف المستشرقين من التّصوّف الإسلامي" وتناول فيها آراء المستشرقين حول تسمية التّصوّف ونشأته وأهم قضاياه. أحمد محمد بوقرين في دراسته "الردّ على شبهات المستشرقين ومن شايعهم من المعاصرين حول السّنّة" وذكر فيه أهم شبهات المستشرقين حول السّنّة. دراسة كل من: شاكر عالم شوق "الاستشراق: أخطر تحد للإسلام"، ولخضر بن بوزيد "الدّراسات الاستشراقيّة وخطرها على العقيدة الإسلاميّة" واللتان تبيّنان مواطن خطورة هذه الدّراسات حتى يتنبّه لها الباحث المسلم ويتفاداها.

وغيرهم كثير، إلا أنّ أغلبهم ركّزوا على دراسات المستشرقين للتّصوّف الإسلامي عامّة أو للقرآن الكريم وللسنّة النّبويّة المطهّرة، أمّا هذا البحث فهو يسلّط الضّوء على نقد وتقويم جهود المستشرقين حول تصوّف الغرب الإسلامي.

ولقد اقتضى منهجُ العمل تقسيم الدّراسة إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة على هذا

النحو:

أوّلا: " الاستشراق" ويضم معنى الاستشراق لغة واصطلاحا، ونشأته وتطوره وأهدافه.

ثانيا: "التصوف" ويشمل مفهومه لغة واصطلاحا.

ثالثا: "تقويم جهود المستشرقين حول تصوّف الغرب الإسلامي" ويضمّ أهم المآخذ مع الرّدّ عليها.

أولا: الاستشراق

1- تعريفه:

أ- لغة:

يعني الاستشراق في اللغة: الاتّجاه إلى الشّرق، وربّما أقرب كلمة إلى الاستشراق هي التَّشْريقُ، ففي (مختار الصّحاح) "التَّشْريقُ هو الأخذ في ناحية المَشْرِقِ؛ يُقالُ: شتّانَ بين مُشَرِّقٍ ومُغَرِّبٍ"[1]. وفي (القاموس المحيط) "التّشريقُ هو الأخذ في ناحية المشرِقِ، وشَرّقوا؛ أي ذهبوا إلى الشَّرْقِ أو أتوا الشَّرق"[2]. وأمّا في (المعجم الوسيط) "شَرَقَتِ الشّمسُ تُشْرِقُ شُروقًا وشَرْقًا: طَلَعَتْ، واسم الموضع: المَشْرِقُ، وشرّقوا: ذهبوا إلى الشّرْقِ، وكلّ ما طلع من المشرق فقد شرق"[3].

ب- اصطلاحا:

اختلف العلماء والباحثون في تحديد مفهوم مصطلح الاستشراق، وتميّزت آراؤهم حوله، وذلك راجع إلى اختلاف وجهات نظرهم في تعيين المعنى الدّقيق للشّرق نفسه، وسنورد أهم هذه الآراء.

يرى (أدونيس) في كتابه (الاستشراق) أنّ "لفظ الاستشراق لفظ أكاديمي صِرْف، والمستشرق هو كلّ من يدرس أو يكتب عن الشّرق أو يبحث فيه ... فالاستشراق هو المؤسّسة المشتركة للتّعامل مع الشّرق، بإصدار تقريرات حوله، ووصفه ودراسته، والاستقرار فيه والسّيطرة عليه وحكمه. وهو بإيجاز أسلوب غربي للسّيطرة على الشّرق واستبنائه وامتلاك السّيادة عليه"[4]. ويشارك الدّكتور (شكري النّجّار) (أدونيس) في رأيه، فيرى أنّ "الاستشراق هو أسلوب غربي لفهم الشّرق والسّيطرة عليه ومحاولة إعادة توجيهه والتّحكّم فيه"[5].

في حين يرى الدكتور (محمود حمدي زقزوق) أنّ الاستشراق هو "علم الشّرق أو علم

---

[1] الرازي، مختار الصّحاح، مكتبة لبنان، لبنان، دط، 1986، ص 142.

[2] الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تح: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2005، ص 879.

[3] إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط4، 2004، ج1، ص 482.

[4] إدوارد سعيد، الاستشراق (المعرفة، السلطة، الإنشاء)، تر: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط6، 2003، ص 39.

[5] شكري النجار، لِمَ الاهتمام بالاستشراق؟ مجلة الفكر العربي، الكويت، ع31، 1983، ص 71.

العالم الشّرقي، وكلمة (مستشرق) بالمعنى العام؛ تطلق على كلّ عالم غربي يشتغل بدراسة الشّرق كلّه؛ أقصاه ووسطه وأدناه في لغاته وآدابه وحضاراته وأديانه. ولكنّنا هنا لا نقصد هذا المفهوم الواسع، وإنّما كلّ ما يعنينا هنا هو المعنى الخاص لمفهوم الاستشراق الذي يعني؛ الدّراسات الغربيّة المتعلّقة بالشّرق الإسلامي في لغاته وآدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته وحضارته بوجه عام. وهذا المعنى هو الذي ينصرف إليه الذّهن في عالمنا العربي الإسلامي عندما يطلق لفظ استشراق أو مستشرق"[1].

وعليه فالاستشراق هو دراسة الإسلام والمسلمين بالخصوص دون غيرهم من شعوب آسيا وإفريقيا، وهذا قد يدلّ على وجود نيّة مبطّنة للمستشرقين تهدف إلى تشويه الإسلام والتّشكيك فيه، بمعنى آخر محاربته من خلال الفكر والثّقافة بعد أن فشلت قوّة السّلاح.

2- نشأته وتطوّره:

ليس سهلا تحديد تاريخ بداية الاستشراق بدقّة، كما يصعب ضبط البداية الحقيقيّة والمنظّمة للاستشراق، ومع ذلك توجد بعض القرائن التي تشير إلى بدايته، ومع اختلاف الأدلّة الموجودة تباينت الآراء حول انطلاقته الأولى، وما إذا كان عملا فرديّا أم جماعيّا منظّما.

فهناك من يرى أنّه انطلق من الأندلس في القرن الثّامن الميلادي... واحتكّ سكّان أوربّا من المسيحيّين وغيرهم مع المسلمين، واختلطوا معهم اختلاطا علميّا وثقافيّا في جامعات المسلمين ومعاهدهم ومدارسهم هناك، وتتلمذوا عليهم، ثمّ رجعوا إلى بلادهم وأوساطهم متأثّرين بالثّقافة الإسلاميّة[2].

وقيل بأنّه بدأ في القرن الثّالث عشر الميلادي، وذلك بعد انتهاء الحروب الصّليبيّة التي بدأت عام 1095م، وانتهت عام 1291م بهزيمة نكراء للصّليبيّين، توجّهوا بعدها إلى دراسة أسباب غلبة المسلمين وفوزهم، وهكذا بدأ الاستشراق[3]. وقيل أيضا بأنّه بدأ في القرن الرّابع عشر الميلادي، وهو بداية الاستشراق الرّسمي، حيث صدر قرار من مجمّع فيينّا الكنسي عام 1312م بإنشاء عدد من كراسي اللغة العربيّة في عدّة جامعات أوروبّيّة[4].

وهناك من يرى بأنّه بدأ في القرن الثّامن عشر الميلادي، بالتّحديد مع الحملة الفرنسيّة على مصر عام 1798م، حين جاء (نابليون بونبارت) إلى مصر، وحمل معه عددا كبيرا من العلماء، كما حمل معه مطبعة عربيّة؛ ساعدت هؤلاء العلماء في القيام بأبحاث متعدّدة

---

[1] محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، سلسلة كتاب الأمة، الكويت، ط1، 1404هـ، ص 20.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 20.

[3] محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، دار الفكر، بيروت، ط6، 1979، ص 532.

[4] محمد فتح الله الزيادي، الاستشراق: أهدافه ووسائله، ص26.

وطبعها ونشرها.[1]

ومن خلال تتبّع نشأة الاستشراق وتطوّره تاريخيّا؛ يتّضح لنا جليّا أنّه كان في البداية عملا فرديّا غير منظّم، ولكنه أخذ أشكالا أكثر تنظيميّة في العصر الحديث، ليصبح عملا جماعيًّا مسطَّر الأهداف مسبقا، واضح الأبعاد والغايات. وفي ذلك يقول (مالك بن نبي): "اكتشفت أوربا الفكر الإسلامي في فترتين من تاريخها؛ في فترة القرون الوسطى اكتشفت هذا الفكر وترجمته من أجل إثراء ثقافتها بالطّريقة التي أتاحت لها، وهدتها إلى حركة النّهضة العلميّة والصّناعيّة... وفي الفترة الاستعماريّة؛ اكتشفت الفكر الإسلامي مرّة أخرى، لا من أجل تعديل ثقافي؛ بل من أجل تعديل سياسي لوضع خططها الاستعماريّة"[2].

3- أهدافه:

إنّ العدد الهائل من المستشرقين في البلاد الإسلاميّة الذين سخّروا كلّ جهودهم في دراسة الإسلام، بل أفنوا أعمارهم في تحليل حضارة غريبة عنهم بالتّعاون مع الدّوائر الاستعماريّة التي تغدق عليهم بالأموال، وتمدّهم بكلّ الإمكانيّات، لابدّ أنّه يحمل في طيّاته العديد من الأهداف التي يسعى الغرب إلى تحقيقها عاجلا أو آجلا. ويمكن تصنيف هذه الأهداف إلى:

أ- أهداف دينيّة:

إنّ الهدف الدّيني هو الهدف الأوّل والرّئيس لنشأة الاستشراق؛ إذ صَاحَبَهُ في كلّ مراحله التّاريخيّة، حيث يقول (روبرت بين) في مقدّمة كتابه (السّيف المقدّس): "إنّ لدينا أسبابا قويّة لدراسة العرب، والتّعرّف على طريقتهم، فقد غزوا الدّنيا كلّها من قبل، وقد يفعلونها مرّة ثانية، إنّ النّار التي أشعلها محمد لا تزال تشتعل بقوّة، وهناك ألف سبب للاعتقاد بأنّها شعلة غير قابلة للانطفاء"[3]. ويقول (كايتاني)[4] في مقدّمة كتابه (حوليّات الإسلام): "إنّما نريد بهذا العمل أن نفهم سر المصيبة الإسلاميّة التي انتزعت من الدّين المسيحي ملايين الأتباع في شتّى أنحاء الأرض، ما يزالون حتى اليوم يؤمنون برسالة محمد، ويدينون به نبيّا ورسولا"[5].

كما تناول المستشرق الألماني (باول شمتز) في كتابه (الإسلام قوّة الغد العالميّة) عناصر القوّة في الإسلام، وهو لا يتورّع أن يعلن صراحة وبدون موارية عن هدفه؛ الذي هو تبصير

---

[1] علي خربوطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، جمعية الدراسات الإسلامية، القاهرة، دط، 1976، ص28.

[2] مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص 169، 170.

[3] محمود محمد شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص 86.

[4] الأمير كايتاني (1869/ 1926) ولد في روما وتعلم في جامعاتها، تقلد سفارة إيطاليا في واشنطن، كان من الأثرياء وأنفق الكثير من ماله على العلم، تعلم سبع لغات منها: العربية والفارسية... من آثاره: انتشار الإسلام وتطور الحضارة، دراسة التاريخ الشرقي، وتاريخ البحر الأبيض المتوسط والتاريخ الشرقي. (ينظر: العقيقي، مستشرقون، ج1، ص 372، 373).

[5] محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص 597.

أوربّا الغافلة عن هذه القوّة التي هي صوت نذير لأوروبّا، وهتاف يجوب آفاقها، يدعو إلى التّجمّع والتّساند الأوربّي لمواجهة هذا العملاق الذي بدأ يصحو، وينفض النّوم عن عينيه[1].

ب- أهداف استعماريّة:

لما انتهت الحروب الصّليبيّة بهزيمة الصّليبيّين؛ وهي في ظاهرها حروب دينيّة، وفي حقيقتها حروب استعماريّة، لم ييأس الغربيّون من العودة إلى احتلال بلاد العرب، فاتّجهوا إلى دراسة هذه البلاد في كلّ شؤونها من عقائد وعبادات وأخلاق وثروات، ليتعرّفوا إلى مواطن القوّة فيها فيضعفوها، وإلى مواطن الضّعف فيغتنموها... ليتسنّى لهم السّيطرة على مضامين التّعليم ومناهج الثّقافة، وإقصاء اللغة العربيّة لغة القرآن، التي تجمع أمَمًا وألوانا وأجناسا شتى[2].

ج- أهداف سياسيّة:

ارتبط الهدف السّياسي للمستشرقين بالهدف الاستعماري، فحين انتهى هذا الأخير مع بداية حركات التحرّر، حلّ محلّه الأوّل بعد استقلال الدّول العربيّة والإسلاميّة.

فبعد خروج المستعمرين من هذه البلاد، سعت الحكومات الغربيّة لإبقاء العلاقات السّياسيّة بينها وبين هذه الدّول، فعيّنت في كلّ سفارة من سفاراتها لدى الدّول الإسلاميّة ملحقا ثقافيّا أو ملحقا سياسيّا من الرّجال الذين لهم باع طويل في الدّراسات الاستشراقيّة، ويحسنون اللغة العربيّةَ لغةَ أهلِ البلد، ليؤدّوا مهمّة الاتّصال برجال الفكر والثّقافة والصّحافة والسّياسة، والامتزاج بهم والتّعرّف على أفكارهم وتوجّهاتهم، ومن ثَمّةَ؛ بثّ الاتّجاهات والرّؤى السّياسيّة فيهم حسبما تريده دولتهم، حتى يكونوا أداة منفّذة طيّعة لكلّ مخطّطات الاستعمار وأساليبه[3].

د- أهداف اقتصاديّة:

من الدّوافع التي كان لها أثرها في تسارع حركة الاستشراق؛ رغبة الأوروبّيّين في التّعامل معنا لترويج بضائعهم ومُنْتَجاتهم، وشراء مواردنا وثرواتنا الطّبيعيّة الخام بأبخس الأثمان[4]. فقد جاء في المذكّرة التي رفعها جمع من العلماء سنة 1539م إلى المسؤولين في جامعة كمبردج والتي طالبوا فيها بإنشاء كرسي للدّراسات العربيّة والإسلاميّة، ما يلي: "يضع المركز نصب عينيه خدمة مصالح الملك والدّولة، وذلك بالعمل من أجل ازدهار تجارتنا مع الأقطار الشّرقيّة"[5].

---

[1] أحمد محمد بوقرين، الرد على شبهات المستشرقين ومن شايعهم من المعاصرين حول السنة، قسم أصول الدين، الجامعة الأمريكية المفتوحة، ص 9.

[2] مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون، ص 17، 18.

[3] شاكر عالم شوق، الاستشراق: أخطر تحد للإسلام، ص 69.

[4] مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون ، ص 18.

[5] المرجع نفسه، ص 21.

هـ- أهداف علميّة:

من المستشرقين من أقبل على الاستشراق بدافع حبّ الاطّلاع على حضارات الأمم ودياناتها ولغاتها، ولذا جاءت أبحاثهم أقرب إلى الحقّ وإلى المنهج العلمي السّليم، ولكنّهم قلّة، من هؤلاء: (توماس أرنولد)[1] في كتابه (الدّعوة إلى الإسلام)[2].

والمستشرق (جوزيف رينو)[3] الذي ترجم تقويم البلدان (لإسماعيل أبي الفداء). ومنهم من يؤدّي بهم البحث الخالص لوجه الحق إلى اعتناق الإسلام، والدّفاع عنه في أوساط أقوامهم الغربيّين، كما فعل المستشرق الفرنسي (دينيه)... والذي ألّف مع عالم جزائري كتابا عن سيرة الرّسول صلى الله عليه وسلم، وله كتاب (أشعّة خاصّة لنور الإسلام) بيّن فيه تحايل قومه على الإسلام ورسوله[4].

ثانيا: مفهوم التّصوّف

1- لغة: تعددت الأقوال في أصل لفظة التصوّف واشتقاقاتها:

- هناك من يرى أن التصوّف نسبة إلى الصّفاء، لأنّ الصّوفي هو الذي صفت سريرته ممّا يشوبُها، "فسمّيت الصّوفيّة صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها"[5]. غير أنّ "اشتقاق الصّوفي من الصّفاء، بعيد في مقتضى اللغة فأصل الاشتقاق من الصّفاء هو صافي وليس صوفي"[6].
- ويرى آخرون أنّه مشتق من الصّف لأن الصّوفية بتوجّههم إلى الله تعالى بكلّيتهم وقطع العلائق من الخلائق، استحقّوا أن يكونوا في الصّفّ الأوّل من صفوف المؤمنين. قد يكون "المعنى صحيحا ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصّفّ لأنّ أصل الاشتقاق صَفِّي وليس صُوفي"[7].
- وآخرون ينسبون التّصوّف إلى أهل الصّفّة، وذلك للتّشابه الكبير بينهما؛ فكلاهما

---

[1] توماس أرنولد (1864/ 1930) مستشرق إنجليزي، تعلم في كمبردج، وقضى عدة سنوات في الهند أستاذا في جامعة عليكرة، وأستاذا للفلسفة في لاهور، وهو أول من جلس على كرسي الأستاذية في قسم الدراسات العربية في مدرسة اللغات الشرقية بلندن ثم اختير عميدا لها، زار مصر في أوائل 1930 وحاضر في الجامعة المصرية عن التاريخ الإسلامي، من آثاره: نشر باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل للشريف المرتضى. (ينظر: العقيقي، المستشرقون، ج2، ص 84.)

[2] مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون، ص 19، 25.

[3] جوزيف رينو (1795/ 1867) مستشرق فرنسي، عيّن أمينا على المخطوطات الشرقية في مكتبة باريس، وأستاذا للعربية في مدرسة اللغات الشرقية، نشر بمعاونة مستشرقين آخرين مصنفات عربية أدبية وتاريخية. (العقيقي، المستشرقون، ج1، ص 175.)

[4] مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون، ص 22.

[5] الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 2001، ص21.

[6] القشيري، الرسالة القشيرية، تح: خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2005، ص 312.

[7] المرجع نفسه، ص312.

هجر الدّنيا وتفرّغ لعبادة الله -عز وجل- "فالصّوفيّة قوم قد تركوا الدّنيا، فخرجوا عن الأوطان، وساحوا في البلاد... ولم يأخذوا من الدّنيا إلا ما لا يجوز تركه؛ من سِتر عورة وسدّ جوعةٍ"[1]. ولكن هذا الاشتقاق أيضا غير صحيح في اللغة، فالأصل صُفِّي وليس صُوفي.

- وقيل أيضا إنّه مشتقّ من الصّوف، فكلمة تَصَوُّفٌ مصدر للفعل تَصَوَّفَ للدّلالة على لبس الصوف. وهذا الاشتقاق هو الأقرب في اللغة لأنّه يمكن ردّ (صوفي) إلى (صوف). يقول (الكلاباذي): "ومن لبسهم وزيّهم سمّو الصّوفية لأنهم لم يلبسوا لحظوظ النّفس ما لانَ مسّه وحسن مظهره، ولبسوا لستر العورة، فتجزّوا بالخشن من الشَّعر والغليظ من الصوف"[2].

ب- اصطلاحا:

يجمع التّصوّف بين الشّريعة والحقيقة، بمعنى تجسيد الشّريعة حقيقة فعليّة كما كان حال رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي قالت عنه السيدة عائشة -رضي الله عنها-: "كان خلقه القرآن". وهذا هو المعنى الحقيقي للتّصوّف الذي دار عليه أغلب أقوال العارفين بالله، من ذلك:

قول أبي علي الروذباري: "... من كانت الدّنيا منه على القفا، وسلك منهاج المصطفى"[3]. وقول الجنيد: "تصفية القلب عن موافقة البريّة، ومفارقة الأخلاق الطّبيعيّة، وإخماد الصّفات البشريّة ... واتّباع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشّريعة"[4].

وقول الشيخ ابن عربي "التخلق بأخلاق الله تعالى هو التصوّف"[5]. كالصبر والرّضا والحمد والحمد والشّكر والعفو والكرم والرّحمة والتّوبة... وهي الأخلاق التي يحبّها تعالى ويحثّ عليها عباده، لقوله: ﴿وأحسنوا إنّ الله يحب المحسنين﴾[6]، وقوله أيضا: ﴿إنّ الله يحبّ المتّقين﴾[7]، المتّقين﴾[7]، وقوله أيضا: ﴿والله يحبّ الصّابرين﴾[8]، وقوله: ﴿إنّ الله يحبّ المتوكلين﴾[9].

ثالثا: تقويم جهود المستشرقين حول التصوف:

اهتم المستشرقون بدراسة التّصوّف الإسلامي عامّة وتصوّف الغرب الإسلامي خاصّة، وخاضوا في جميع موضوعاته ولا سيما أعلامه وشخصيّاته، والطّرق الصّوفيّة وانتشارها، فلم يتركوا شاردة ولا واردة إلا ودرسوها، حتى أنّ دراساتهم أصبحت مصدرا مهمّا للباحثين

---

[1] الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص12.

[2] المرجع نفسه.

[3] المرجع نفسه، ص 09.

[4] المرجع نفسه، ص 09.

[5] نقلا عن: عاصم إبراهيم الكيالي، اللطائف الإلهية، ص 20.

[6] سورة البقرة، الآية 195.

[7] سورة التوبة، الآية 04.

[8] سورة آل عمران، الآية 146.

[9] سورة آل عمران، الآية 159.

العرب يستقون منها مادّتهم، ويستشهدون بها في دعم آرائهم وأفكارهم حول التّصوّف.

ونذكر من هؤلاء المستشرقين: (لويس ماسينيون)[1] في دراسته عن (الحلاج)[2]، و(روجيه إرنالديز) في كتابه (رسل ثلاثة لإله واحد)[3]، و(جيب هاملتون)[4] في كتابه (دراسات في حضارة حضارة الإسلام)[5]، و(رينولد نيكلسون)[6] في كتابه (تراث الإسلام)[7]، و(آسين بلاسيوس)[8] في دراسته لشخصيّتي (ابن عربي وأبي حامد الغزالي)[9]، و(آدم متز) في كتابه (الحضارة الإسلامية الإسلامية في القرن الرابع هجري)[10].

وهؤلاء مِمَّن سبق ذكرهم؛ درسوا التّصوّف الإسلامي عامّة، وهناك من ركّز في دراسته على تصوّف الغرب الإسلامي، منهم: (جان شوفلي) في دراسته عن التصوف والمتصوفة في المغرب الإسلامي[11]، و(سبنسر ترمنغهام) في كتابه (الفرق الصّوفيّة في الإسلام)[12]، و(إدوارد دو نوفو) في دراسته الإثنولوجيّة حول الجماعات الدّينيّة عند مسلمي الجزائر في العهد الاستعماري[13].

---

[1] لويس ماسينيون (1883/ 1962) ولد في باريس، شارك في مؤتمر المستشرقين 14 بالجزائر سنة 1905، طاف العديد من من الدول العربية، ومعظم الدراسات المتعلقة بالتصوف الإسلامي في دائرة المعارف الإسلامية بقلمه، منذ 1919 أصبح تحت تصرف وزارة الخارجية الفرنسية بوصفه ضابطا ملحقا بمكتب المندوب السامي الفرنسي بسوريا وفلسطين، جرى لقاء بينه وبين المفكر الجزائري مالك بن نبي. (ينظر: العقيقي، مستشرقون، ج1، ص 263، 264).

[2] نجيب العقيقي، مستشرقون، ج1، ص 263.

[3] روجيه أردنالديز، رسل ثلاثة لإله واحد، تر: وديع مبارك، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط1، 1988.

[4] جيب هاملتون (1895، 1971): مستشرق إنجليزي ولد في الإسكندرية بمصر، دخل جامعة أدنبرة حيث تخصص في في اللغات السامية العربية والعبرية والآرامية، صار أستاذا للغة العربية بجامعة لندن ثم بجامعة أكسفورد، عمل مديرا لمركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة هارفارد بالولايات المتحدة، إنتاجه يتوزع بين الأدب العربي والتاريخ الإسلامي والأفكار السياسية في الإسلام، تناول الأمراض والمساوئ التي تفشت في العالم الإسلامي كالتعصب والتقليد والجمود الفكري والاندفاع العاطفي الانفعالي الذي يشدد على تمجيد الماضي في كتابه الاتجاهات الحديثة في الإسلام(ينظر: العقيقي، مستشرقون، ج2، ص 129، 130، 131).

[5] جيب هاملتون، دراسات في حضارة الإسلام، تر: إحسان عباس ومحمد يوسف نجم ومحمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1979.

[6] رينولد نيكلسون (1868/ 1945): مستشرق إنجليزي، يعد من أكبر الباحثين في التصوف الإسلامي بعد ماسينيون ، درس اللغتين العربية والفارسية بجامعة كمبردج، إنتاجه العلمي يتناول إضافة إلى التصوف الإسلامي الأدب العربي والشعر الفارسي، له مقالات عديدة نشرها في دائرة معارف الإسلام. (ينظر: العقيقي، مستشرقون، ج2، ص 91، 92).

[7] رينولد نيكلسون، تراث الإسلام، تعريب: جرجيس فتح الله، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1978.

[8] آسين بلاسيوس (1871/ 1944): مستشرق إسباني، ولد في سرقسطة وتخرج من معهدها الديني، ونشر رسالته عن العقيدة والأخلاق والتصوف لدى الغزالي، انتخب عضوا في مجامع علمية عديدة، منها: المجمع العلمي العربي في دمشق، ومثّل بلاده في معظم مؤتمرات المستشرقين، تخصص في الفلسفة والتصوف. (ينظر: العقيقي، مستشرقون، ج2، ص 194).

[9] العقيقي، مستشرقون، ج2، ص 194.

[10] آدم متز، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع هجري، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

[11] جان شوفلي، التصوف والمتصوفة، تر: عبد القادر قنيني، دار إفريقيا للشرق، بيروت، طبعة 1999.

[12] سبنسر ترمنغهام، الفرق الصوفية في الإسلام، تر: عبد القادر البحراوي، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1997.

[13] إدوارد دو نوفو، دراسة إثنولوجيّة حول الجماعات الدّينية عند مسلمي الجزائر: تر: كمال فيلالي، دار الهدى، عين مليلة، ط2003.

وفيما يأتي؛ سنحاول الإلمام بشيءٍ من إيجابيات العمل الاستشراقيِّ وسلبيَّاته، وأبدأ بالأولى فأقول:

1- الإيجابيّات:

بعد قراءة متأنّية لبعض كتابات المستشرقين؛ لاحظنا أنّ اهتماماتهم بتصوّف المغرب الإسلامي انصبّت على الطرق الصوفيّة باعتبارها الوجه الجديد للتّصوّف؛ التّصوّف العملي السّلوكي، ولهم في ذلك بعض الإيجابيّات التي تحسب لهم، أهمّها:

أ- جمع الكثير من المعلومات التّاريخيّة والجغرافيّة التي تتعلق بالطرق الصوفية ونشأتها وشيوخها والمناطق التي وُجدت فيها، والتي قلّما نجدها في مصنّفات أخرى، ومن ذلك:

ما نجد عند (لوثروب ستودار) في كتابه (حاضر العالم الإسلامي) الذي تحدّث عن القادريّة والشّاذليّة والسّنوسيّة والتّيجّانيّة بالتّفصيل، فيقول عن الأولى: "القادريّة مؤسّسها الشّيخ عبد القادر الجيلاني... والقادريّة كثيرون في المغرب وزاويتهم الكبرى في عزاوات، أسّسها الشّيخ مختار الكبير، وبعد وفاته انقسمت إلى ثلاث فرق؛ القادريّة البكّائيّة الذين مركزهم الزّاوية المذكورة، والقادريّة الذين في أدرار، والثّالثة: القادريّة الذين في والاتة وقد انتشروا إلى السّودان الغربي"[1].

ويقول عن الثّانية: "أما الطريقة الشّاذلية؛ فقد تأسّست في النصّف الأوّل من القرن الثّالث عشر، وهي من أوّليات الطّرق التي أدخلت التّصوّف في المغرب ومركزها بوبريت في مراكش، وكان من أشياخها سيدي العربي الدرقاوي... امتدّت إلى المغرب الأوسط"[2].

وعن الثّالثة يقول: "ثمّ السّنوسيّة... ومؤسّس هذه الطّريقة محمد بن علي السّنوسي، ولد بقرب مستغانم، ودرس بفاس... وجال ببرقة وبنى الزّاوية البيضاء أوّل زاوية له، وكثر أتباعه في واحة الفرافرة وفي القطر الطرابلسي وفي توات بالجزائر، وفي سنة 1855 أسّس مركز طريقته في جغبوب"[3].

وعن الرّابعة فيقول: "وهناك الطريقة التيجّانيّة ومؤسّسها أحمد بن محمد التّيجّاني المتوفّى بفاس... وأهم مراكز التيجانيّة عين ماضي، وتماسين، وهم كثيرون في مراكش، ولقد تبع الطّريقة التّجّانيّة عدد كبير من أهالي ماسينه في السّودان وأهالي فوتاتورو وفوتاجالون وصاروا من أشدّ أنصار الإسلام وانضمّوا حول راية الحاج عمر"[4].

كذلك تحدّث (سبنسر ترمنغهام) عن الطّرق في المغرب، حيث يقول: "كانت طريقة أبي

---

[1] لوثروب ستودار، حاضر العالم الإسلامي، تعليق: شكيب أرسلان، تر: عجاج نويهض، دار الفكر، بيروت، ط4، 1973، 1973، م1، ج1، ص 395، 396.

[2] المرجع نفسه، ص 396.

[3] المرجع نفسه، ص 396، 397.

[4] المرجع نفسه، ص 396.

مدين قد استمرّت من خلال تلميذه عبد السّلام بن مشيش، وأشهر تلاميذ هذا الأخير؛ أبو الحسن علي الشّاذلي الذي سمّيت طريقته الشّاذليّة"[1].

ب- ذكر الزوايا ومواضعها بالتّحديد مع ذكر اسم شيخها، حيث عدّد (لوثروب) الزّوايا السّنوسيّة، فقال: "زاوية التّاج، الجغبوب، طرابلس الغرب، الرجبان، مزده، طبقه، غدامس على حدود إيالة تونس وشيخها سيدي أحمد الحبيب..." وهكذا حتى عدّ 123 زاوية سنوسيّة منتشرة في أغلب مناطق المغرب الإسلامي.

ج- الحديث عن تشكيلات الزوايا وتنظيمها وكيفيّة انضمام المريد للطّريقة وأخذه للأوراد، وهذا ما تحدّث عنه (سبنسر ترمنغهام) بالتّفصيل في كتابه، حيث يقول: "والفَرْقُ بين المؤسّسات المذكورة أنّ الرّباط كان نوعا عربيّا كمركز للتّدريب، وكانت الخانقاه النّوع الفارسي... أمّا الزّاوية فهو مصطلح أطلق على المؤسّسات الصّغيرة حيث يقطن الشّيخ مع تلاميذه، بينما الخلوة خصّصت للرّياضة الرّوحيّة لدرويش منفرد"[2].

ويقول أيضا: "لقد وجدت الفرق الصّوفيّة أكمل تطور اجتماعي لها في المغرب، فقد تركّز كل شيء حول الزّاوية، فهي مؤسّسة فريدة تكوّنت تحت ظروف اجتماعيّة وطبيعيّة خاصّة... فهي تركيبة من المباني محاط بحائط في وسطه الضّريح ذو القبّة للمؤسّس..."[3].

د- الحديث عن دور الطرق الصوفية في نشر الإسلام في إفريقيا، يقول (لوثروب ستودار): "أمّا في الدّور الثّالث من سنة 1750 إلى سنة 1901 فقد نهض الإسلام نهضة ثالثة على أيدي مشايخ الطرق أو الإخوان... وأكثر أسباب هذه النّهضة الأخيرة راجعة إلى التّصوّف"[4].

ويقول أيضا: "فالقادريّة هم مبشّرو الدّين الإسلامي في غربي إفريقيا... محمد بن علي السنوسي أسّس مركز طريقته في جغبوب وصارت أعظم مدرسة لمبشّري الإسلام في أواسط إفريقيا... وبالإجمال فإنّ مريدي هذه الطّرق هم الذين سعوا في نشر الإسلام ووفّقوا إليه في إفريقيا... إنّ هؤلاء تارة بهيئة تجّار، وطورا بهيئة مبشّرين يهدون إلى الإسلام الأقوام الفتيشيّين، وتجدهم يبنون زوايا جديدة في هذه الأقطار ... وأحيانا يؤسّسون ممالك مثل سلطنة رابح وأحمدو وساموري"[5].

هـ- دور الطرق في محاربة الاستعمار الفرنسي، حيث تحدّث (ستودار) عن الدّرقاويّة

---

[1] سبنسر ترمنغهام، الطرق الصوفية ، ص 88.

[2] المرجع نفسه، ص 44.

[3] المرجع نفسه، ص 264.

[4] لوثروب ستودار، حاضر العالم الإسلامي، المجلد1، ج2، ص 393.

[5] المرجع نفسه، ص 396، 397، 400.

ومحاربتها للاستعمار الفرنسي، فيقول: "وكان لها دور فعّال في مقاومة الفتح الفرنسي"[1]. وكذلك السّنوسيّة التي قال عنها: "ثمّ السّنوسيّة وهم أشدّ عداء للأوروبّيّين من جميع طرق الدّراويش"[2].

ومع ذلك فإنّ عليهم الكثير من المآخذ التي غيّرت مجرى البحث العلمي وحوّلت معنى التّصوّف الإسلامي وأبعدته عن أصله وحقيقته.

2- أهم المآخذ والشّبهات:

أ- قصور مناهجهم في الدّراسة:

تقوم الرؤية الاستشراقيّة من النّاحية المنهجيّة على أساس معارضة الثّقافات، لأنها تقوم على قراءة تراث بتراث باعتماد المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد بردّ كلّ شيء إلى أصله، فعندما يكون المقروء هو التّراث الصّوفي الإسلامي فإنّ مهمّة القراءة تنحصر حينئذ في ردّه إلى أصوله المسيحيّة واليهوديّة والهنديّة[3]. لذلك مارس المستشرقون عمليّة استلاب بحقّ التّراث الإسلامي عامّة والصّوفي خاصّة، حيث أفرغوه من محتواه الإسلامي الحقيقي وجعلوه تابعا لغيره في كل صغيرة وكبيرة من خلال استخدام أسلوب المقارنة، حتى أقطابه جعلوهم متأثرين بغيرهم إن لم يقولوا تلاميذهم، وإن كان المنطق العقلي لا يقبل ذلك لبعد الزّمان والمكان.

لقد فسّرت الدّراسات الاستشراقيّة نشأة التّصوّف الإسلامي بإرجاعه إلى منابعه الأصليّة حسب وجهة نظرهم، ما نتج عنه أربع نظريّات غربيّة حول مصدر التّصوّف، وهي:

أ-1- المنشأ المسيحي:

حيث يرى كل من (نيكلسون) و(مكدونالد) و(بلاسيوس) أنّ التّصوّف قد أخذه المسلمون من المسيحيّة الشّرقيّة، بالرّغم من أنّ (نيكلسون) أشار لمؤثّرات أخرى في التّصوّف ولكنّه اعتبر المؤثّر المسيحي هو الأسبق[4].

أ-2- الأفلاطونيّة الحديثة[5]:

وقد اعتبرها (نيكلسون) المؤثّر الثّاني في التّصوّف، بينما اعتبره (جولد تسيهر) المؤثّر الأساسي في مرحلة العرفان وهي مرحلة متقدّمة من التّصوّف، واختلف المؤيّدون لهذا المؤثّر

---

[1] المرجع السابق، ص 396.

[2] المرجع نفسه، 396، 397.

[3] محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1980، ص 10.

[4] نيكلسون، الصوفية في الإسلام، تر: نورالدين شريبة، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة، دط، 2012، ص12، و19، 21.

[5] الأفلاطونية الحديثة: مدرسة فلسفية يونانية اندمجت فيها عناصر شتى من المذاهب الدّينيّة الفلسفيّة بما في ذلك السحر والتنجيم والعرافة، من أهم رجالها: أفلوطين الذي يرى أنه على قمة الوجود يوجد (الواحد) – أي الله- وهو الخير بالذات الذي تصدر عنه الموجودات صدورا ضروريا عن طريق الفيض أو الإشعاع النوراني، ولذلك سميت هذه المدرسة بمدرسة الفيض، وسميت الأقانيم الصادرة. (ينظر: محمد علي أو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ص 68، 69، 70).

في التّصوّف الإسلامي إلى مصدره، فبينما كان يؤيّد البعض أن يكون الرّهبان السّريانيّون[1] هم الذين نقلوه إلى العرب، يرى (كارادوف) أنّ الإيرانيّين هم الذين تولّوا هذه المهمّة[2].

أ-3- المنشأ الزرادشتي[3] والمانوي:

وقد تبنّى (تولوك) هذا الرّأي قبل أن يتراجع عنه، و(دوزي) و(كارادوف)، واعتبر (نيكلسون) أنّ المتصوّفة تأثّروا لحدّ ما بالمانويّة[4].

أ-4- المنشأ الهندي:

يرى (نيكلسون) أنّ هذا المؤثّر هو الرّابع في ترتيب المؤثّرات التي نهل منها التّصوّف، مع إشارته لكون الخلاف بين التّصوّف الإسلامي والبوذيّة جوهريّا.

كما اعتمدوا مناهج أخرى قاصرة عن البحث في التّصوّف، من ذلك: منهج الأثر والتّأثّر، والمنهج الإسقاطي الذي يسقط أفكار المستشرق ورؤيته على التّراث الصّوفي، ومنهج البناء والهدم الذي يذكر الإيجابيّات ثمّ ينقضها بأسلوب يحطّ من شأنها، والمنهج المادّي الذي يتعارض مع الرّوحانيّات، ومنهج الافتراض واعتماد الشّاذ والضّعيف من الرّوايات[5].

فقد وظّف المستشرقون منهج الأثر والتّأثّر لتبيان مدى تأثّر الصّوفيّة بمن سبقهم وأخذهم منهم كلّ شيء حتى طريقتهم في الذّكر، يقول (سبنسر): "كما اندمجت وقبلت الأساطير من أصول دينيّة أسبق، بينما كانت تدريبات اليوجا والرقصات الشّعائريّة قد اندمجت في أشكال الذّكر"[6].

كما أنّ اتّباع المنهج الإسقاطي جعل (سبنسر) يسقط فكره المسيحي على الفرق الصّوفيّة ويعتبرها نظاما كهنوتيّا، حيث يقول: "لقد أشرنا إلى أنّ الفرق ملأت مكان نظام الكهنوت النّاقص في الإسلام الرّسمي"[7].

كما شبّهت (آنا شيمل) الصّوفيّة بالشّيوعيّة، فقالت: "ومن المؤكّد أنّ الصّوفيّة كان بعضهم لبعض، فلم تكن بينهم أسرار، بل قد تعاملوا في بعض الحالات بنوع من الشّيوعيّة

---

[1] الرهبان السريانيون: هم الذين تولوا ترجمة كتب اليونان إلى العربية خاصة في العهد الأموي والعباسي. (ينظر: دي بور، ص 19).

[2] نيكلسون، الصوفية في الإسلام ، ص 22، 24.

[3] الزرادشتي: نسبة إلى زرادشت الذي ظهر بفارس في القرن السادس قبل الميلاد، من مبادئهم القول بإلهين اثنين للخير والشر، للنور والظلمة. (ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، تح: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ط5، 1996، ج1، ص 281، 282).

[4] نيكلسون، الصوفية في الإسلام ، ص 26.

[5] محمد سعدون المطوري، الدراسات العربية الإسلامية ونقدها لمناهج المستشرقين، دراسة تاريخية، مجلة دراسات استشراقية، ع4، ربيع 2015، ص 285.

[6] سبنسر ترمنغهام، الطرق الصوفية، ص 342.

[7] المرجع نفسه، ص 342.

تماما كالتي مارسها قدماء المسيحيّة. وليس لدرويش أن يقول: نَعْلي، أو لأيّ شيء ملكي، فإنّه لا ينبغي له الملكيّة الخاصّة"[1].

ب- التّجزئة وانعدام الشّموليّة:

إنّ معظم الدّراسات الاستشراقيّة تفتقد إلى الشّموليّة، حيث اقتصرت على دراسة تصوّف الغرب الإسلامي كظاهرة وحدث نخبوي منفصل تماما عن الواقع الاجتماعي والاقتصادي المتراكم منذ هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة وحتى القرن الثالث هجري حيث الصياغة النهائية للتصوف.

واكتفت بشكل عام بالقراءة النّخبويّة للتّاريخ، والتي تكتفي بمتابعة نهايات الحدث التّاريخي ومؤثّراته المباشرة، وربّما دوافع الحدث دون البحث في العوامل المولّدة لهذه الدّوافع، ومن ثمّة فقد شاب الرؤية الاستشراقية للتصوف الإسلامي العديد من عوامل القصور، حيث اتفقت على حكم عام بأنّ التّصوّف حركة دخيلة على المجتمع الإسلامي من حيث النّشأة والتّطوّر دون أن تفسّر أسباب استمراره حتى هذه اللحظة في كل المجتمعات الإسلامية المتنوعة من النّاحيتين الثقافية والحضارية، وبالرغم من تغير الظروف الثقافية التي دعمت هذا الانتشار سابقا[2].

ج- القراءة المشوّهة للتّصوّف الإسلامي:

إنّ دراسة التّصوّف بكل قضاياه وإشكالاته يتطلّب وعيا معرفيّا للرّصيد المعرفي الصوفي، إن لم نقل ضرورة انتماء الدّارس أو الباحث إلى هذا الرصيد، وذلك حتى يحصل التلاقي والانسجام بين الباث والمتلقي معا، ولكن ما لامسناه في الدّراسات الاستشراقيّة تعويل المستشرق على الحدس والتخمين في معالجة بعض القضايا المطروحة، أو عقد الصّلة بين المتشابهات، وكمثال على ذلك، تشبيه دور الطّرق الصّوفيّة بدور الكنائس، حيث يقول (سبنسر): "وفي اهتمام الفرق الصّوفيّة بالنّاس فقد لعبت في مجالات كثيرة دورا مماثلا لذلك الذي لعبته الكنيسة المحلّيّة في أوربا"[3].

كما يقول (ستودار): "وفي تلك الأيّام حصلت حركة دينيّة عند البربر، وظهرت عندهم الطّرق الدّينيّة المشابهة للرّهبانيّات عند النّصارى... وأتباع هذه الطّرق يشبهون الرّهبان في الانقطاع للعبادة وكثرة الصّلاة، ومنهم من هم نظير الرّهبان العسكريّين... ولكنّهم يفترقون عن رهبان النّصارى بعدم البتولة، وعدم فطم النّفس عن النّساء"[4].

---

[1] آنا ماري شيمل، الأبعاد الصّوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2006، ص 261.

[2] أحمد صبري السيد علي، المستشرقون ونشأة التصوف، مجلة دراسات استشراقية، ع10، شتاء 2017، ص 171.

[3] سبنسر ترمنغهام، الفرق الصوفية، ص 341.

[4] لوثروب ستودار،حاضر العالم الإسلامي، م1، ج1، ص 367.

كما تعامل المستشرقون مع واقع اللغة تعاملا خارجيّا بعيدا كل البُعد عمّا كان يجيشُ في واقع اللغة، وذلك لعدم امتلاكه ناصية المعرفة الصّوفيّة. يقول (رينيه جينو)[1] عن التّصوّف بأنّه لم يستفض نسبيّا في هذه النّقطة إلا لعدم الفهم والخلط الفكري الشّديد الذي يتّسم به عصرنا هذا وخاصّة في الغرب، ولكلّ ما يروّجونه من مفاهيم خاطئة ببساطة مؤسفة[2].

د- علمنة التصوف:

كان التفسير المادي وراء إسقاط الجانب الروحي، وتفسيره بما يتماشى مع العقل وما تدركه الحواس، وهذا لا يتناسب مع التّصوّف الذي يمثّل الجانب الرّوحي للإسلام، فهو مقام الإحسان كما بيّنّاه سابقا.

2- الرد على أهم الشّبهات:

أ- نقد شبهة المناهج المعتمدة:

انتقد (ماسينيون) نظريّة القائلين بأنّ نشأة التّصوّف نتيجة لمؤثّرات خارجيّة عن الإسلام، فيقول: "يمكن القول مثلا أنّ أتباع الإسلام وأتباع الفلسفة الهنديّة قد التقوا في آسيا الوسطى أو إيران، ولكن ليس كافيا لإثبات تأثير النّفوذ الهندي في التّصوّف. وأنّه يلزم لقبول هذا الرّأي الاعتماد على مصادر ثقة ودقيقة تثبت التّأثير المتبادل بين الأفكار في الإسلام والعقائد الهنديّة عند هذا الشّخص أو ذاك في تلك المرحلة أو غيرها"[3]. وهنا يشير (ماسينيون) إلى أنّ استخدام الفيلولوجيا والأسلوب المقارن غير كاف لإثبات أنّ التّصوّف ذو منابع خارجيّة عن الإسلام.

وقد حدّد (ماسينيون) في مؤلّفاته مصادر الاصطلاحات الصّوفيّة وجاء على رأسها القرآن الكريم، ثمّ المفردات العلميّة العربيّة في القرون الإسلاميّة الأولى، ثمّ مفردات علم الكلام الإسلامي وأخيرا لغة المثقّفين في ذلك العصر والتي تنوّعت بين السّريانيّة واليونانيّة والبهلويّة[4].

---

[1] رينيه جينو (1886/ 1951): ولد بباريس، درس الغيبيات والماسونية وفلسفات الشرق القديمة بداية من سنة 1906، تحصل على الليسانس في الآداب من جامعة السوربون، ثمّ الدكتوراه. التقى بالمصوّر السويدي (إيفان آجلي) الذي أسلم فأصبح اسمه (عبد الهادي) وكان متصوفا معجبا بابن عربي، فأسلم على يديه وأصبح اسمه (عبد الواحد يحي) وتلقى عنه الإعداد الصّوفي. سافر إلى القاهرة وتعرّف على سلامة الراضي من الطريقة الشاذلية، والشيخ محمد إبراهيم الذي تزوج ابنته، مكث في القاهرة وترك باريس نهائيا. من مؤلفاته: شرق وغرب، أزمة العالم الحديث، حكم الكم. (ينظر: رينيه جينو، مقالات من رينيه جينو، تر: زينب عبد العزيز، دار الأنصار، تونس، دط، دت، ص 8، 9، 10).

[2] رينيه جينو، مقالات من رينيه جينو، ص 77.

[3] بطروشوفسكي، الإسلام في إيران، تر: السباعي محمد السباعي، دون ذكر الناشر، ط5، 1999، ص 294.

[4] المرجع السابق، ص 295.

وبذلك استنتج أنّ التّصوّف هو نتيجة لعمليّة التّكامل الدّاخلي للإسلام، مشيرا في النّهاية إلى أنّ العرفان الإسلامي في واقع الأمر - سواء في نشأته أم عبر مراحل تكامله وتطوّره؛ قد ظهر من القرآن الذي يقرأه المتصوّفة دائما ويمعنون النّظر فيه، ويتدبّرون آياته ويسيرون وفق أحكامه في حياتهم، ومنه استقوا خصائصه[1].

أطلق (بطروشوفسكي) اسم (النّظريّة الإسلاميّة) على نظريّة (ماسينيون) حول نشأة التّصوّف، فهو يرى أنّه ظهر في بيئة إسلاميّة كنتيجة لمراحل التّكامل الطّبيعي للدّين الإسلامي، داخل شروط المجتمع الإقطاعي، ولم تكن المعتقدات العرفانيّة غير الإسلاميّة سببا في ظهور التّصوّف، وإنْ كان لها تأثير طفيف في مراحل تطوّره التّالية[2].

وهذه النّظريّة الإسلاميّة تدحض كلّ النظريّات الأخرى المزيّفة في نشأة التّصوّف، وتؤكّد على أنّه ليس نتاج تأثير خارجي عن الإسلام، بل على العكس من ذلك يعدّ معلما أصيلا من معالمه، وفي ذلك يقول (رينيه جينو): "إنّ التّصوّف ليس دخيلا أو مضافا على الإسلام، وإنّما هو يمثّل الجزء الأساسي فيه، بما أنّ الإسلام دون ذلك الجانب الباطني قد يبدو غير متكامل من حيث المبدأ. فالموروث بكلّه يشير بوضوح إلى أنّ علم الباطن - مثله مثل علم الظاهر- ينجم مباشرة من تعاليم الرّسول صلى الله عليه وسلم"[3].

ب- نقد شبهة التجزئة وانعدام الشمولية:

رفض بعض المستشرقين الطريقة التي استخدمها البعض في رصد نشأة التّصوّف الإسلامي، فقد انتقد الرّوسي (بطروشوفسكي) الباحثين الأوروبيّين في عدم اهتمامهم بالعلاقة بين نشأة الفرق الدّينيّة وبين التّناقضات الاجتماعيّة والانتفاضات الشّعبيّة في العالم الإسلامي، وأنّ دراساتهم وبحوثهم تنحصر في مسائل جزئيّة خاصّة بتاريخ التّصوّف[4].

إنّ سعي المستشرقين لدراسة التّصوّف بعيدا عن خلفيّاته الاجتماعيّة وباعتباره مجرّد حالة نخبويّة ناتجة عن تأثير مثقّفين مسلمين بخلفيّاتهم الحضاريّة وبفلسفات قديمة مجاورة، جعل دراساتهم قاصرة لأنّها لا تتّسم بالشّمول الضّروري للبحث العلمي.

يقول (لوثروب ستودار): "كان عبد القادر الجيلاني متصوّفا عظيما زكيّ النّشأة كثير التّعظيم لسيّدنا عيسى، متساهلا مع النّصارى الذين كان يقول بأنّهم أهل كتاب وأنّ الله سينير عقولهم يوما... وصلت طريقته إلى إسبانية، فلمّا زالت دولة العرب من غرناطة؛ انتقل مركز الطّريقة القادريّة إلى فاس"[5].

---

[1] بطروشوفسكي، الإسلام في إيران ، ص 295.

[2] المرجع نفسه، ص 296.

[3] رينيه جينو، مقالات من رينيه جينو، ص 23.

[4] المرجع نفسه، ص 288.

[5] لوثروب ستودار، حاضر العالم الإسلامي، م1، ج1، ص 367.

ج- نقد شبهة القراءة المشوّهة للتّصوّف:

إنّ إتقان اللغة العربيّة وامتلاك ثقافة واسعة للمستشرق لا تكفيه لفهم التّصوّف وتفسيره، والإدلاء بآرائه حول قضاياه وفنونه، بل لابدّ من الانخراط في صفوفه، وهذا ما ذهب إليه المستشرق (جينو) الذي يرى "أنّ التّصوّف لا علاقة له بالثّقافة، بمعنى أنّه في مجال لا يمكن تعلّمه بمجرّد القراءة عنه في كتب، وكأنّه مثل أيّ مجال من مجالات المعلومات العامّة، وذلك لأنّ كتابات أكبر علماء التّصوّف لا يمكنها أن تكون دعامة للتّأمّل، ولا يمكن لإنسان أن يصبح متصوّفا لمجرّد قراءته لهذه الكتب. بل من المعروف أنّ هذه الكتب عادة ما تظلّ مبهمة في أعين غير المؤهّلين. فالمريد لابدّ وأن تكون لديه بعض الملكات الخُلُقيّة، وأن يرتبط بسلسلة منتظمة، لأنّ انتقال التّأثير الرّوحي الذي يحصل عليه عن طريق هذا الارتباط هو الشّرط الأساسي حتى بالنّسبة لأكثر الدّرجات بدائيّة"[1].

فقارئ تاريخ التّصوّف وكتب التّصوّف الإسلامي؛ لا يمكن له تفسيره وتفسير نشأته وتسميته وجميع قضاياه، بل لابدّ أن يمارس التّصوّف حتى يفهمه هو أوّلا، ومن ثمّة يستطيع دراسته وتحليله. وهنا تكمن المغالطة؛ فبعض الدّراسات الاستشراقيّة حول التّصوّف الإسلامي عامّة وتصوّف الغرب الإسلامي خاصّة مجرّد أوهام وتخيّلات لا تمتّ إلى الحقيقة العلميّة بأيّ صلة، وهذا ما يؤكّده المستشرق الإنجليزي (آرثر آربري) الذي يرى "أنّ التّاريخ العلمي للتّصوّف لم يكتب حتى الآن، وأنّ الأستاذ الحقيقي والباحث الواقعي للتّصوّف لم يولد بعد"[2].

د- نقد شبهة علمنة التّصوّف:

إنّ التّصوّف هو الجزء الباطني للإسلام كما يقول (رينيه جينو): "وإنّما هو يمثّل الجزء الأساسي فيه، بما أنّ الإسلام دون ذلك الجانب الباطني قد يبدو غير متكامل من حيث المبدأ. فالموروث بكلّه يشير بوضوح إلى أنّ علم الباطن - مثله مثل علم الظاهر- ينجم مباشرة من تعاليم الرّسول صلى الله عليه وسلم"[3]. ولا يمكن لهذا الجانب الروحي أن يخضع للدراسة المادّيّة البحتة، ويخضع للحواس فقط.

الخاتمة

من خلال هذا البحث الذي تناولنا فيه الدّراسات الاستشراقيّة لتصوّف الغرب الإسلامي، توصّلنا إلى النّتائج الآتية:

- إنّ كثرة الدّراسات الاستشراقيّة للتّصوّف الإسلامي عامّة وتصوّف الغرب الإسلامي خاصّة وإن كانت لها بعض الإيجابيّات المتمثّلة في: جمع التّراث الصّوفي، والمعلومات

[1] رينيه جينو، مقالات من رينيه جينو، ص 29.

[2] بطروشوفسكي، الإسلام في إيران، ص 289.

[3] رينيه جينو، مقالات من رينيه جينو، ص 23.

التّاريخيّة حول نشأته وتطوّره وأقطابه ومدارسه، والطّرق الصّوفيّة وأماكن انتشارها، وجمع اصطلاحاته، إلا أنّها ليست بريئة، بل لها أهداف مبطّنة تمثّلت في التّشكيك في الإسلام بكلّ علومه، وزعزعة الإيمان في القلوب، وإلغاء كل ما هو غيبي أو روحي. فهي كمن يدسّ السّمّ في العسل.

- كثرة المآخذ التي تؤخذ على الدّراسات الاستشراقيّة للتصوّف عامّة وتصوّف الغرب الإسلامي خاصّة والتي تجعلها محلّ شبهة، ما يستلزم على الباحث المسلم تمحيصها وغربلتها قبل الأخذ منها.

- تعدّدت الشّبهات حول الدّراسات الاستشراقيّة للتّصوّف الإسلامي ما بين؛ قصور المنهج عن التّفسير وخاصة المنهج التّاريخي والفيلولوجي، والتّجزئة وانعدام الشّموليّة، حيث يركّز المستشرقون على حادثة معيّنة دون ربطها بما يسبقها أو ما يتبعها من أحداث مع التّركيز أيضا على فئة النّخبة فقط. أضف إلى ذلك عدم امتلاك المستشرق للمعرفة الصّوفيّة الذّوقيّة والتي تتطلّب تجربة فرديّة حسّيّة لإدراك مكنونات التّصوّف، ومن ثمّة إمكانيّة تحليله وتفسيره.

- إنّ وقوع المستشرقين في الشّبهات عند دراسة التّصوّف جعلهم يخطئون في تفسيره، ويقدّمون معلومات مغلوطة من قبيل: ردّ نشأة التّصوّف إلى منابع غير إسلاميّة؛ مسيحيّة وزرادشتيّة ومانويّة وهنديّة بوذيّة، وهو منها براء. ولكن للأسف سرت هذه المغالطات في العالم الإسلامي كالنّار في الهشيم، حتى أنّها عند البعض أصبحت حقائق غير قابلة للنّقاش، وامتلأت بها أبحاث المسلمين حول التّصوّف، ما يستوجب غربلتها والتّنبيه إلى الخاطئ منها لتفاديه.

ولهذا فإنّ توصيات الدّراسة تتمثّل في:

- غربلة الدّراسات الاستشراقيّة لمعرفة الغثّ فيها من السّمين.

- ضرورة إعادة تقييم المراجع الاستشراقية التي لا يزال بعضها يحظى بالقبول والثناء على الرغم مما تضمنته من أفكار وآراء باطلة سواء في التّصوّف الإسلامي أم غيره من المعارف الإسلاميّة.

- إعداد موسوعة تضم الدراسات الاستشراقيّة المشبوهة والمستشرقين المعادين للإسلام غير المنصفين علميّا لتجنّب آرائهم وأفكارهم وأبحاثهم، والتّنبيه عليها في مراكز البحث العلمي.

- إعادة البحث من جديد وبكلّ موضوعيّة علميّة للمعارف الإسلاميّة التي تناولها المستشرقون، واستبدال دراساتهم وخاصّة في دائرة المعارف الإسلاميّة بدراسات إسلاميّة علميّة حقيقيّة.

المراجع والمصادر:

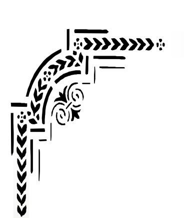
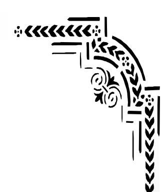
أولا: الكتب:

1- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط4، 2004، ج.1
2- ابن نبي، مذكرات شاهد القرن (الطالب)، دار الفكر، بيروت، 1970.
3- أجناس جولد تسهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، تر: محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، دار الرائد العربي، بيروت.
4- آدم متز، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع هجري، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
5- إدوارد دو نوفو، دراسة إثنولوجيّة حول الجماعات الدّينية عند مسلمي الجزائر: تر: كمال فيلالي، دار الهدى، عين مليلة، 2003.
6- إدوارد سعيد، الاستشراق (المعرفة، السلطة، الإنشاء)، تر: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط6، 2003.
7- آنا ماري شمل، مقدمة كتاب الإسلام كبديل لمراد هوفمان، تر: غريب محمد غريب، مؤسسة بافاريا للنشر، ميونيخ، ط1، 1993.
7- بطروشوفسكي، الإسلام في إيران، تر: السباعي محمد السباعي، دون ذكر الناشر، ط5، 1999.
8- جان شوفليي، التصوف والمتصوفة، تر: عبد القادر قنيني، دار إفريقيا للشرق، بيروت، طبعة 1999.
9- جيب هاملتون، دراسات في حضارة الإسلام، تر: إحسان عباس ومحمد يوسف نجم ومحمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1979.
10- الخطيب البغدادي، كتاب الزهد والرقائق، ج1.
11- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1981.
12- الرازي، مختار الصّحاح، مكتبة لبنان، لبنان، دط، .1986
13- روجيه أردنالديز، رسل ثلاثة لإله واحد، تر: وديع مبارك، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط1، 1988.
14- رينولد نيكلسون، تراث الإسلام، تعريب: جرجيس فتح الله، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1978.
15- رينيه جينو، مقالات من رينيه جينو، تر: زينب عبد العزيز، دار الأنصار، تونس، دط، دت.
16- ساسي سالم الحاج، الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدّراسات الإسلاميّة، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2002، ج1.
17- سبنسر ترمنغهام، الفرق الصوفية في الإسلام، تر: عبد القادر البحراوي، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1997.
18- السراج الطوسي، اللمع، تح: عبد الحليم محمود وعبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، دط، 1960.
19- الشافعي، الديوان، جمع: حسان محمد قواسمي، دار البصائر، الجزائر، دط، 2010.
20- الشهرستاني، الملل والنحل، تح: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ط5، 1996، ج1.
21- عاصم إبراهيم الكيالي، اللطائف الإلهية في شرح مختارات من الحكم العطائية لابن عطاء الله السكندري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 2003.
22- عبد الحميد هيمة، الخطاب الصوفي وآليات التأويل "قراءة في الشعر المغاربي المعاصر"، دار الجيل،

بيروت، ط1، .1991
23- العدوي، حاشية العلامة العدوي على شرح الإمام الزرقاني على متن الغربة في الفقه المالكي، دار الفكر، بيروت، دط، دت، ج3.
24- علي جريشة وغيره، أساليب الغزو الفكري، دار الاعتصام، القاهرة، ط1، 1977، ص19.
25- علي حرازم بن العربي براده المغربي، جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني، تح: محمد الراضي كنون، دار الرشاد، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011، ج2.
26- علي خربوطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، جمعية الدراسات الإسلامية، القاهرة، دط، 1976.
27- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تح: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2005.
28- القشيري، الرسالة القشيرية، تح: خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2005.
29- الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 2001.
30- مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، مكتبة عمار، القاهرة، دط، 1970.
31- محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، دار الفكر، بيروت، ط6، 1979.
32- محمد صالح البنداق، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، دط، 1980.
33- محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1980.
34- محمد علي أو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، دط، دت.
35- محمد فتح الله الزيادي،الاستشراق: أهدافه ووسائله، دار قتيبة، بيروت، ط2، .2002
36- محمد فتح الله الزيادي،ظاهرة انتشار الإسلام وموقف المستشرقين منها، المنشأة العامة للنشر والتوزيع، طرابلس، ط1، 1984.
37- محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، سلسلة كتاب الأمة، الكويت، ط1، 1404هـ.
38- محي الدين بن شرف النووي، شرح الأربعين النووية، اعتنى بها محمود بن الجميل، دار الإمام مالك، الجزائر، ط2، 2001.
39- مختار بن أحمد فال العلوي، رسالة البيان والتبيين في أن الصوفية مذهبها السنة والقرآن، تح: مرسي محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002.
40- مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1979.
41- المناوي، فيض القدير بشرح الجامع الصغير، ج4.
42- نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط4، دت، ج.3
43- نيكلسون، الصوفية في الإسلام، تر: نورالدين شريبة، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة، دط، 2012.

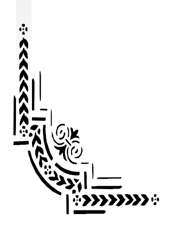
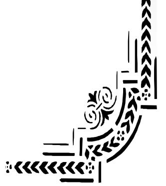
المجلات والدّوريّات:

44- أحمد صبري السيد علي، المستشرقون ونشأة التصوف، مجلة دراسات استشراقية، ع10، شتاء 2017.
45- شاكر عالم شوق، الاستشراق: أخطر تحد للإسلام، مجلة دراسات، الجامعة الإسلامية العالمية شيتاغونغ، بنغلاديش، م3، ديسمبر .2006
46- شكري النجار، لِمَ الاهتمام بالاستشراق؟ مجلة الفكر العربي، الكويت، ع31، 1983.
47- محمد سعدون المطوري، الدراسات العربية الإسلامية ونقدها لمناهج المستشرقين، دراسة تاريخية، مجلة دراسات استشراقية، ع4، ربيع 2015.

بحوث المحور السادس

تصوف الغرب الإسلامي وآفاق التعايش مع الآخر ونبذ خطاب الكراهية

العرفان الصوفي عند الأمير عبد القادر الجزائري وتجلياته الإصلاحية

بقلم

د. رشا روابح

كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر 1

r.rouabah@univ-alger.dz

مقدمة

يعتبر الأمير عبد القادر الجزائري من الشخصيات التي لا يمكن تجاوزها ولا اختزال فكرها ونشاطها في رافد من روافد المعرفة، فهو المجاهد، والصوفي العارف، والفقيه المتشرّع، والفيلسوف المفكر، والأديب، والشاعر، والسياسي، والعسكري، والدبلوماسي، والمجدد، والإصلاحي، ومؤسس الدولة الجزائرية الحديثة. صاحب لقب "أبو الجزائر". نال الفضل في التوفيق بين بناء الإنسان وبناء العمران، بين الجهاد الأصغر (ضد الاحتلال الفرنسي) والجهاد الأكبر (ضد النفس الأمارة)، بين السياسة والتصوف، لتغدو هذه الثنائيات عبر التجربة ضفتين لنهر واحد يتدفّق بمعاني روحية سامية وقيم إنسانية راقية، نادراً ما تجتمع في رجل سياسي وحاكم دولة.

يُعدّ تصوف الأمير تجربة روحية ثرية، ارتبطت ارتباطا وثيقا بالشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي وبمذهبه الصوفي العرفاني الحقائقي، الذي تبأورت حوله رؤى الأمير الوجودية والعرفانية والإنسانية، وانبجست عنه سلوكاته وإنجازاته الإصلاحية والتجديدية، ولعلّ إبراز ما قدّمه الأمير الصوفي للإنسان وللمجتمع، محفّز لإعادة النظر في ذلك الانطباع السيء حول الصوفية من أنهم مجرّد فئة ملتفتة إلى الغيب عن الشهادة، وإلى السماء عن الأرض، وإلى الآخرة عن الدنيا، وإلى رعاية حقوق الله عن رعاية حقوق الإنسان، وأنهم دعاة للاستقالة من الواقع، والاعتزال عن أوضاع الأمة فضلا عن التدخل فيها عمليا، ومن هنا تأتي أهمية الموضوع، ليطرح نموذجا صوفيا حيا استطاع بروحه الصوفية ورؤاه العرفانية أن يقتحم جميع المجالات الحياتية، ليجدد مسار الأمة الجزائرية، وأن تبدأ باسمه صفحات جديدة من التاريخ الجزائري، ليمتد صيته فيما بعد إلى تاريخ الشام المعاصر ويحقق فيه ظاهرة روحية عالمية وإنسانية، ألّفت التشتّت والتشظّي، ووحّدت التكثّر، وجمعت المتفرق. ما أهّله لنيل الحظ الأوفر من الاهتمام الغربي، وتخليد بطولاته ومواقفه الإنسانية في عدّة دول غربية من خلال تسمية جملة من الأماكن باسمه[1].

---

[1] مثل مدينة "القادر" Elkader بمقاطعة كلايتون آيوا بأمريكا، وسُميت إحدى منتزهاتها بـ: "معسكر": وهي عاصمة الأمير والمدينة التي وُلد ونشأ فيها. وساحة الأمير عبد القادر بباريس (quartier du jardin des plantes du 5em arrondissement)، وساحة الأمير عبد القادر بمدينة "ليون" Lyon الفرنسية، ومنتزه الأمير عبد القادر بالعاصمة الدنماركية كوبنهاغن، وساحة الأمير عبد القادر بأهم حي

وعلى كلٍّ، تهدف هذه الدراسة إلى إبراز محورية التصوف والتربية الروحية في فكر الأمير عبد القادر ومواقفه، من خلال إماطة اللثام عن صورة الأمير الصوفي والإصلاحي التي حجبتها صورة الأمير الكفاحي والثوري، ولنتعرف من خلال تجربته كيف يقارب الصوفي بين الجهادين الأصغر والأكبر، فيحارب ظلم الاستعمار بالجهاد الأصغر، ويقاوم طغيان النفس الأمارة بالجهاد الأكبر. كما نحاول –من خلال تجربة الأمير- الكشف عن حركيّة التصوف وفاعليته في مختلف مسالك الحياة الإنسانية ودوره في أخلقتها ورَوْحنتها، وربطها بمقاصدها الكبرى.

تتمحور إشكالية الورقة حول سؤال أساسي مفاده: هل لتصوف الأمير عبد القادر الجزائري صلة بإنجازاته الإصلاحية؟ وتتم الإجابة من خلال محورين أساسيين تشدّهما مقدمة وخاتمة، يتتبّع المسار الروحية للأمير عبد القادر، والتعرف على مذهبه العرفاني. ويعالج المحور الثاني دور العقائد العرفانية عند الأمير في تأسيس رؤيته الإصلاحية.

أولا: مراحل تصوف الأمير

لم يكن التصوف شيئا عارضا في حياة الأمير، بل مان مصاحبا له طيلة حياته، ويمكن تقسيم مساره الروحي إلى ثلاثة أطوار وهي -حسب تسمية الشيخ عبد الباقي مفتاح: التعلق ثم التخلق ثم التحقق، (الأمير، 2005م، ج1، ص12-18). كما يمكننا تسميتها بـ: مرحلة التمسّك، ثم مرحلة التّنسّك، ثم مرحلة التحرّر والفتح المبين.

1/مرحلة التعلق (التمسك)

تبدأ هذه المرحلة منذ نشأة الأمير ثم طيلة فترة إمارته إلى أن تنتهي سنة (1847م)، أي طيلة الأربعين سنة الأولى من حياته. في هذه المرحلة كانت بدايات تعلقه بالتصوف وتمسكه به من خلال التعرف على مضامينه ومضانّه ورجاله. وقد وُلد الأمير ونشأ في بيئة صوفية، وبيت صوفي، والده السيد "محيي الدين الشريف" الذي كان زعيما روحيا وشيخ الطريقة القادرية بالجزائر، وفي زاويته العامرة كانت بدايات الأمير التعليمية.

كانت زاوية السيد محيي الدين منارة علمية وروحية تُقصَد من كل أصقاع المغرب العربي، ووالده الشيخ مصطفى (ت 1212ه) -جد الأمير- شيخ الطريقة القادرية في وقته، كان أيضا من ورثة المشرب الأكبري (نسبة للشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي)، وقد أجازه فيه الصوفي الكبير إمام اللغة محمد مرتضى الزبيدي صاحب "تاج العروس".

ومما زاد في تعميق وترسيخ هذه الوراثة الأسرية للمشرب الأكبري تلك الزيارة المعرفية والعرفانية التي قام بها الأمير عبد القادر مع والده أثناء حجهما سنة 1825م، وخاصة حين صحبا إمام الطريقة النقشبندية الشيخ المربي محمد خالد النقشبندي (ت1242ه)

بمدينة "ميكسيكو" وهو: Lomas de Vierreyes.

بدمشق، وهناك تمت زيارتهما لضريح الشيخ الأكبر لأول مرة، وتعلم الأمير الكثير على يد الشيخ خالد النقشبندي الذي كان علاّمة في الفقه والحديث علاوة على إمامته في التربية الروحية، حيث يصفه الأمير بـ"المحقق المدقق للأصول والفروع" (الأمير، 2010م، ص130، 131).

لقد تعرّف الأمير على علم التصوف مبكّرا، بداية من كتاب "إرشاد المريدين" لوالده، ومنظومة جد جده "أحمد المختار" المسماة بـ: "عقد جواهر المعاني في مناقب الغوث عبد القادر الجيلاني" التي شرحها الإمام اليوسي (محمد باشا، 2015م، ج2، ص493، 498). كما أشار الأمير نفسه في كتابه المواقف إلى ميوله المبكّرة لمطالعة كتب التصوف فقال: "كنت مغرما بمطالعة كتب القوم [أي الصوفية] رضي الله عنهم منذ الصبا، غير سالك طرقهم، فكنت أثناء المطالعة أعثر على كلمات تصدر من سادات القوم وأكابرهم يقفّ منها شعري، وتنقبض منها نفسي، مع إيماني بكلامهم على مرادهم، لأنني على يقين بآدابهم الكاملة، وأخلاقهم الفاضلة." (الأمير، 2005م، ج1، ص122) ثم لما سلك الأمير مسلك القوم، وتدرج في مقاماتهم، وعاش أحوالهم، وعانى مواجيدهم، صدر عنه ما صدر عنهم من شطحات لا يتيسّر فكّ شفرتها إلا بإنشاء علاقة وطيدة مع النصوص الصوفية والأميرية بخاصة، ومما ورد من ذلك في مواقف الأمير قوله في إحدى قصائده (الأمير، 2014، ج1، ص18):

وقد شرب الحلاج كأس مدامةٍ فكان الذي كان منه مُسطّرا

وإني شربتُ الكأس والكأس بعده وكأسا وكأسا ما أنا حاصرا

شكّل احتكاك الأمير المبكّر بالتراث الصوفي وبرجاله بدءً بأبيه وشيوخه، محفّزا كبيرا لتوسعة علاقته بالتصوف وبرجاله، وقد سمحت له مكانته السياسية فيما بعد من توسيع علاقاته بشيوخ مختلف الطرق الصوفية داخل وخارج وطنه. وثبت أنه كان يزوّد الزوايا والمساجد الكبرى عبر الوطن بما يحتاج إليه طلبتها، وشجّع الزوايا العلمية، ووثّق صلته بشيوخها. (المأمون، 1998).

ثانيا- مرحلة التخلق (التنسّك): تتضمن هذه المرحلة فترتي سجنه ثم السنوات الأولى بالشام.

1- فترة الاعتقال ما بين (1847/1852م): بعد أن وصل الأمير في مقاومته إلى طريق مسدودة وصرّح باستحالة العيش ولو للحظة واحدة تحت راية ليست راية بلاده الإسلامية، طلب من فرنسا الاستئمان الزمني، والذهاب إلى المشرق (عكا أو الاسكندرية)، ولكن غدْر فرنسا وجّه البارجة التي كان عليها الأمير ومن معه إلى فرنسا، فقضى خمس سنوات بين سجون فرنسا تولون (Toulon) وبو (Pau) وأمبواز (Amboise)، دون أي أمل في الحرية، لكن الأمير لم يستسلم للقنوط بل جعل سجنه خلوة روحية وعلمية، وفرصة للتأمل والتفكر، ليعيد من خلالها بناء ذاته وترميم روحه، حتى أشرقت عليه مطالع الفتح النوراني وكانت

تَرِدُ عليه الواردات، وبُشّر برؤيا رسول الله ﷺ والخليل إبراهيم -عليه السلام.[1]

2-الفترة الثانية: ما بين (1852/ 1862م): أي ما بين إطلاق سراحه وقضاء سنتين بمدينة بورصا التركية إلى عام حجه بعد استقراره بدمشق، في هذه المرحلة اتسعت علاقات الأمير بالتصوف وشيوخه، فأضاف إلى طريقته القادرية الطريقة المولوية نسبة لمؤسسها "مولانا جلال الدين الرومي"، أخذها عن الشيخ "درويش صبري" (سعد الله، 1998م، ج4، ص59)، ويُفترض أن الإجازة تمّت في قونية بتركيا.

في هذه الفترة تمكّن الأمير من إنشاء علاقة وطيدة مع المتون الأكبرية، فكان أول ما قام به حين نزل دمشق زيارة مقام الشيخ الأكبر، ونزوله بالمسكن الذي عاش وتوفي به الأخير. (محمد باشا، 2015م، ج2، ص108). وهناك انكبّ الأمير على دراسة كتب الشيخ الأكبر وتعمق في عرفانه، حتى أصبح من أبرز شرّاحه، بل وصار الباب الواسع الذي نلج من خلاله إلى العالم الأكبري، ووُصف كتابه المواقف بأنه مفاتيح لما استُغلق من كتاب الفتوحات.

ثالثا-مرحلة التحقق (التحرر والفتح المبين)

وهي أغنى مراحل تصوف الأمير، فبعد أن طاف وجال بين مختلف العلوم والمعارف، وبعد أن رسخت قدمه في التصوف دراسة وممارسة، وصل إلى حيث أدرك بأنه لا سبيل للخلاص إلا بسلوك طريق القوم، على يد شيخ عارف المسالك، فقال: "إن كل من لم يسلك طريق القوم، ويتحقق بعلومهم حتى يعرف نفسه، لا يصح له إخلاص ولو كان أعبد الناس وأورعهم وأزهدهم وأكثرهم تدقيقا وبحثا عن دسائس النفوس وخفايا العيوب، فإذا رحمه الله تعالى بمعرفة نفسه صح له الإخلاص." (الأمير، 2014م، ج1، ص39).

وبناء على أهمية الشيخ المربي في السلوك الصوفي للاستعانة به على عوائق الطريق، فإن الأمير لم يهنأ له بال حتى الْتقى بمن يتوّج له طريقه، وكان ذلك بمكة المكرمة خلال حجه وعمرُه 57 سنة، حيث أخذ الطريقة الدرقاوية الشاذلية على يد الشيخ "محمد بن مسعود الفاسي"، ذلك الشيخ الذي شكّل انعطافة كبرى في حياة الأمير الروحية والمعرفية، دفعته ليتحقق بكمال المعرفة والولاية.

ورغم أن الأمير قد اجتاز عدّة أشواط في سلوكه الروحي، إلا أنه كان مدركا بضرورة الشيخ في الطريق الروحي، فقضى ما يقارب العامين متجردا للذكر والعبادة بإشراف شيخه، وتمّ ذلك بغار حراء اقتداء بسيد الوجود ﷺ، إلى أن تحقق بكمال الولاية، حسب تصريح نجله محمد باشا (محمد باشا، 2015، ج2، ص232) "واختار الشيخ محمد الفاسي المجاور في مكة المكرمة أستاذا له، فأخذ عليه الطريق، وتلقى شؤونها عنه ولازم الرياضة والخلوة والاجتهاد، وعكف على ما في تلك الطريقة الميمونة من الوظائف والأوراد إلى أن... تفجرت

[1] يُنظر: الموقف 83 من كتاب المواقف.

ينابيع الحِكم على لسانه... وانفتح له باب الواردات، واستظهر من القرآن العظيم آيات، ومن الحديث النبوي أحاديث صحيحة، فكتب من خلوته إلى حضرة أستاذه، يصف بدايته ونهايته، ويثني على الله بما أولاه على يده:

أمسعود جاء السعد والخير واليسر *** وَوَلّت جيوش النحس ليس لها ذكر

ليالي صدور وانقطاع وجفوة *** وهجران سادات ولا ذكر الهجر"

إلى آخر القصيدة المكونة من 111 بيت، تدل على ضرورة صحبة المربي الحي لمن ابتغى الارتقاء الروحي مهما بلغ علمه الظاهري. وبعد انهائه لفترة الخلوة بمكة المكرمة، انتقل إلى المدينة المنورة وواصل خلوته لمدة شهرين متتاليين بمحل لصيق بجدار المسجد النبوي "فقويت بها معارفه، وزكت عوارفه، وانكشفت له الحقائق القرآنية والأحاديث النبوية... واستمر الأمير مدمنا على أداء وظيفة أوراده في الخلوة والجلوة لم يلحقه في ذلك فتور." (محمد باشا، 2015، ج2، ص241، 244).

بعد ذلك رجع الأمير إلى دمشق وهو شيخ عارف واصل، متشبّع بمختلف المشارب الروحية؛ القادرية والمولوية والنقشبندية والأكبرية والشاذلية، وهناك بدأت أنوار سلوكه الصوفي تسري إلى محيطه، من خلال مهام التربية والتدريس التي بقي ملتزما بها إلى أن وافته المنية –رحمه الله- وهذا ما شهد عليه أهل دمشق، حيث يقول "جواد المرابط" -ناقلا عن عمه يوسف المرابط عن أبيه عبد الرحمان المرابط صديق الأمير ورفيق صباه في الجزائر-: "وفي دمشق كانت له سيرة هي القدوة لأكرم الناس، وقد كان فيها آية من آيات الله أشرقت عليها من وجوده، وفيها نسي إمارته وجاهه ومجده، نسي كل شيء إلا خالق الأشياء، فكان منه المؤمن العابد والداعية إلى الله، وفيها درّس وألف وأقام مجالس العلم وحلقات الذكر، وفيها ألف كتاب المواقف... إن الأمير كما قال الجنيد عن المتصوفة أنهم لم يأخذوا التصوف عن القيل والقال، ولكن من مجاهداتهم نفوسهم، وكبحهم شهواتهم، وتركهم الدنيا وقطعهم المألوفات والمستحسنات، فليس الاعتبار عندهم للخرقة وإنما الاعتبار للحرقة، لقد كان الأمير عظيما في عمله، عظيما في حروبه، عظيما في سلطانه على نفسه، عظيما في زهده، عظيما في روحه، وإنما يدرك عظمة تلك الروح من يعلم كما كان الأمير أن الثروة والسلطة والجاه ما من شيء من ذلك يهب السعادة، وأن الزهد في ذلك كله هو السعادة." (المرابط، 1966م، ص19، 27)

ويتلخص مفهوم الأمير للتصوف في أنه "جهاد النفس في سبيل الله أي لأجل معرفة الله وإدخال النفس تحت الأوامر الإلهية، والاطمئنان والإذعان لأحكام الربوبية، لا لشيء آخر من غير سبيل الله"(الأمير، 2014م، ج1، ص130)، وهو مفهوم يستغرق مقامات الدين كلها: الإسلام والإيمان والإحسان. هذا المفهوم الأميري للتصوف سينعكس على حياة الرجل، ويتغلغل في جميع تفاصيلها.

تجليات العرفان الصوفي[1] في إنجازات الأمير عبد القادر الإصلاحية

يلاحظ المتأمل لسيرة الأمير أن التصوف كان حاضرا في كل تفاصيل حياته، وموجها أساسيا لكل سلوكاته ومواقفه، الأمر الذي تستنطقه القراءة المتأنّية لأبرز نشاطاته وإصلاحاته السياسية والثقافية والاجتماعية، كما سيتبين فيما يلي:

أولا: إصلاحات الأمير السياسية والعسكرية

لم يمارس الأمير عبد القادر السياسة كرجل عادي، بل مارسها برؤيته الصوفية. والسؤال الذي قد يُطرح هو كيف يتسنى للتصوف وهو أمر من شأن الفرد، وشديد الخصوصية والاحتجاب أن يتوافق مع السياسة التي هي أمر عام وظاهر؟ ثم كيف لعارف يتأرجح بين الحضور والغياب، ومُفعم بالأسرار العرفانية، أن يلتقي على سياق واحد مع السياسة التي هي عمل دنيوي؟ هذه الإشكالية التي تفضي إليها مفارقة الجمع بين التصوف والسياسة يمكن أن نجد لها منفسحاً في سيرة الأمير المجاهد الصوفي. فإذا كانت السياسة هي القيام على الشيء بما يصلحه فهي بهذا تكون عين ما قصدت إليه حقائق التصوف العملي الذي مارسه الأمير.

والسياسة في تراث التصوف العملي تمثل فعلا تدبيريا يوجبه الاستخلاف الإلهي في التاريخ الإنساني باعتباره الوظيفة الوجودية للإنسان. والصوفي يرى بأن الحق تعالى أوجب السياسة على الإنسان كمهمة ينبغي له أن يؤديها بالعمل والنظر في سياق تكليفه واستخلافه. والتصوّف في مقام التدبير السياسي هو تلك المرتبة من الحرية المطلقة عن كل ما سوى الله، وذلك ما تترجمه اختبارات الأمير عبد القادر لمّا انتهى في رحلته العرفانية إلى المحل الذي أدرك فيه أن الإنسان لا يستطيع أن يتحقق بصفاء التوحيد، إلَّا إذا أدّى رسالة الحق في الخلق على تمامها. (حيدر، 2012م).

أعلن الأمير عبد القادر لحظة مبايعته أميرا، الجهاد وفق قانون القرآن الكريم والمنهج النبوي، فصرّح في أول خطاب له بأنه: "لن يكون مرشدي غير تعاليم القرآن... تولينا هذه المسؤولية الهامة آملين أن يكون ذلك وسيلة لتوحيد المسلمين... ولقبول هذه المسؤولية اشترطنا على الذين منحونا السلطات العليا الخضوع إلى تعاليم كتاب الله، وإلى الحكم بالعدل طِبقا لسنة النبي ﷺ... وقد قبلوا هذا الشرط." (شرشل، د.ت ، ص58- 60).

من هنا تتحدد لبنات نظام الأمير السياسي، الذي أرّخ لميلاد لحظة الانعطاف السياسي في تاريخ الجزائر الحديث، فيما يلي أبرز ما قدّمه الأمير في المجال السياسي والعسكري:

---

[1] نقصد بالعرفان الصوفي البعد المعرفي من التصوف، أي أرقى مقامات التصوف، حيث يصير الصوفي عارفا، والمصطلح يحمل إشارة إلى نفي القول بالتفريق بين التصوف والعرفان.

1-تأسيس دولة وطنية حديثة

أهم إنجاز أسهم به الأمير في النهضة العربية الإسلامية في عصر النهضة (ق19) هو بناء الدولة الجزائرية الحديثة، التي كانت تضاهي في مؤسساتها وأجهزتها وقوانينها الدول الأوروبية المعاصرة لها في الحداثة. بل إنه حقق ما لم تحققه دول أوروبية إلا في مرحلة متأخرة من القرن 19م وبداية القرن 20م -(إيطاليا: 1866)، (ألمانيا: 1871)- حيث أنشأ المجلس الأعلى للشورى، وعددا من الوزارات كانت تسمى بالنظارات، اشتهرت بأنها أفضل الوزارات في القرن 19م، وبهذا يعتبر الأمير أول مؤسس لدولة حديثة على مستوى الوطن العربي.[1]

من خلال القراءة المتأنية لأفكار الأمير السياسية، يمكن أن نستشفّ وعي الرجل العميق بتفاصيل بيئته ومحيطه، وفقهه الدقيق بالواقع وبمعاناة المجتمع، مكّنه ذلك من تحقيق نقلة نوعية في نظام الحكم بالجزائر، حتى وُصفت دولته بأنها "مثال للنظام والترتيب" (شرشل، د.ت، ص156)، لأنه أعاد إحياء مبدأ العدل والمساواة في الحكم ليس فيما بين رعيته فقط، بل حتى بينه وبين الرعية، فشُبِّه بالخليفة عمر بن عبد العزيز –رضي الله عنه-، حيث كان حسب تصريح كاتبه "مصطفى بن التهامي" لا يتجاوز ما حُدّ له من الحدود الشرعية ولا يتبع هوى نفسه، ولا يوقّر قريبا على أجنبي، أو صديقا على عدو دنيوي.. وكان لا يعرف الفساد، ولا يأخذ لنفسه من الأموال العامة، وكل الهدايا التي تحضر إليه يرسلها إلى الخزينة العامة، لأنه لا يخدم نفسه بل يخدم الدولة. (الأمير، 2010م، ص113، 146) وهذا ما جعله محطّ احترام حتى من قِبل أعدائه، فيعترف "دي ميشيل" بمكانة الأمير قائلا: "إننا لسنا أمام قائد ثوار وزعيم ثورة، وإنما أمام سلطان عادل وقائد أمة وسياسي بارع... إننا لم نتعامل مع مثله من قبل ولا بمثل ذكائه وشجاعته واعتزازه بدينه وقومه." (بديعة، 2012م، ج1، ص34).

وبقِيم العدل والمساواة استرجع الأمير ثقة الرعية التي اعتادت الاستنفار من الحكام الجائرين، وبإدراكه لدور الأحكام التي تصدر عنه في إصلاح المجتمع، كان دائما يبدأ بنفسه وبعشيرته الأقربين، فتساوى الجميع في إعلان كلمة الجهاد، وحتى في مظهره الخارجي، كان يلبس نفس ثياب أكثر خدمه تواضعا وإشارة إلى سمو الهدف الذي يشترك فيه الجميع وهو تحرير البلاد والعباد، فقال: "كنت أرغب ألّا أفرض على [الشعب] إلا ما أفرضه على نفسي، وأن أُظهر لهم أنه من الأفضل أمام الله أن نشتري سلاحا وذخيرة وخيلا للحرب من أن نكون مغطين بزينة جميلة وغالية ولكن غير مفيدة." (شرشل، د.ت، ص154) وهكذا صارت نسبة الأمير إلى رعيته نسبة أبوية، ونسبة رعيته إليه نسبة بنوية، ونسبة رعيته بعضهم إلى بعض

[1] وإن سبقه محمد علي باشا الذي لقب نفسه بمؤسس مصر الحديثة (1805-1840)، لكنه لم يحقق ما حققه الأمير.

نسبة أخوية.

2- أنسنة الحرب

إذا كانت أوروبا تدّعي الأسبقية في تأسيس القانون الدولي الإنساني، تحت رعاية ما يسمى باللجنة الدولية للصليب الأحمر، بداية من "اتفاقية باريس" 1857م، والتي بدأت نصوصها الرئيسية بالمعالجة القانونية لمسألة الحروب وتنظيمها، فأُلغيت بموجبها القرصنة ومهاجمة سفن العدو والاستلاء عليها. ثم تلتها "معاهدة جنيف" المعروفة 1864م، والتي تعلقت بالجنود المصابين بالجروح في ساحات القتال. ثم مؤتمري لاهاي 1899م و1907م اللذين تعلقا باحترام قواعد وعادات الحرب (دوحة، 2016م)، فإن الأمير عبد القادر قد بادر بأنسنة الحرب منذ سنة 1833م في دستوره الذي سماه: **"وشاح الكتائب وزينة الجند المحمدي الغالب"**.

رتب الأمير دستوره هذا في شكل كتاب مكون من مقدمة و24 قانونا وخاتمة، تضمّن ملخص الأنظمة والقوانين العسكرية وأنواع المكافآت والعقوبات، وأدق التفاصيل التي يجب مراعاتها في الجيش، كلها مستوحاة من الشريعة الإسلامية. مستفتحا هذا الكتاب القانوني بديباجة تناسب فحواه، قائلا: "حمدا لمن أعزّ كلمة نبيه محمد ﷺ وأعلاها، ومكّن شريعته على أساس التقوى وبناها، وصلاة وسلاما على نبي الملاحم، المؤسس ترتيب الصفوف كأنهم البنيان المرصوص أو الموج المتلاطم من كان يتقي به أكابر أصحابه رضي الله عنهم وأرضاهم، وجعلنا ممن اقتدى بهم ووالاهم" (محمد باشا، 2015م، ج1، ص226).

وتتجلى إصلاحات الأمير في مجال أنسنة الحرب في أجمل صورها من خلال احترامه الفريد للأسرى، وخاصة النساء منهم[1]، حيث أوجب على كل مجاهد في الجيش عدم تعريض الأسير أو الجريح للأذى أو الإهانة، واحترام إنسانيته إن كان فردا أو جماعة، وإن كان جريحا يجب عرضه على طبيب الكتيبة وتقديم كل ما يحتاج إليه، وعدم مجاراة العدو بوحشية وتقطيعه، ومن يقطع رأسا أو أذنا يعاقب ويُسجن، وكل من يأتي بأسير حيّ غير معان يُكافأ. (بديعة، 2012م، ج1، ص49). كما أنه حرم قتل أسير مجرد من السلاح، الأمر الذي نصّت عليه المادة 3 من اتفاقية جنيف الثالثة التي جاءت بعد دستور الأمير بأكثر من قرن. هذه الإصلاحات الحربية سنّها الأمير في الوقت الذي كانت فرنسا تبيح كل تلك الجرائم وأكثر منها في حق الجزائريين بل وكانت تكافئ عليها. والأمير هنا يرسخ في النفوس قاعدة صوفية إسلامية فحواها: أن قيمة السلام ترفض العنف بشكل قطعي، وتدعو إلى الرفق والسلم حتى في أوقات العنف المُشرْعَن من قبيل الدفاع عن النفس والوطن، وأن الأصل في التعامل مع بني الإنسان هو الفضل ولا نلجأ إلى العدل إلا إذا انعدمت الفضائل.

[1] كانت خيمة الأسيرات ملاصقة لخيمة والدة الأمير، التي كانت ترسل لهن شخصيا القهوة في كل صباح وكل ما يحتجن إليه. يُنظر: (المرابط، د.ت، ص42).

لقد ثبت تاريخيا أن الأمير كان ينزل أسراه منزلة الضيوف، ويأمر لهم بأحسن الطعام واللباس، بل وقد كتب –رحمه الله- إلى أسقف الجزائر بأن يرسل إليهم كاهنا ليسلّيهم، ويخفف عنهم ألَم الأسر، ويكتب لهم مراسلاتهم لعائلاتهم، وكان يأمر بإعفائهم من الخدمة يوم الأحد آخذا بعين الاعتبار ديانتهم المسيحية، وكان لا يرى في الأسير إلا إنسانا أمسى في أشد حالات الضعف فهو أحق من كل إنسان بالرحمة (المرابط، 1966م، ص42-45)، كل هذه الإصلاحات النبيلة سبق بها الأمير قوانين اتفاقية جنيف الدولية لحماية حقوق الإنسان في الحرب، منها المادة 71 التي تسمح للأسرى بإرسال واستلام المخاطبات، والمادة 34 التي تنص على حرية الأسرى في ممارسة واجباتهم الدينية، والمادة 37 التي اشترطت تعيين رجل دين من مذهب الأسرى.

ومما يشهد للأمير أيضا في هذا السياق، تبادله للأسرى مع أسقف الجزائر "دوبوش" Dupuch سنة 1841م، عندما طلب الأخير إطلاق سراح أحد السجناء، فأجابه الأمير: "اسمح لي أن ألاحظ لك بأن العنوان المزدوج الذي ترفعه، وهو خدمة الله وخدمة إخوتك البشر يفرض عليك أن لا تطلب مني حرية فرد واحد فقط ولكن حرية جميع المسيحيين الذين وقعوا في الأسر... بل هناك ما هو أكثر من ذلك، ألاّ... ترضى بالحصول على نعمة الحرية لمائتين أو ثلاثمائة مسيحي فقط، ولكن تسعى للحصول عليها أيضا بطريقة متساوية لأولئك المسلمين الذين مازالوا يعانون في سجونهم." (شرشل، د.ت، ص201).

أمام هذه الإصلاحات الأميرية، لم يكن بوسع الغربيين إلا أن يقفوا منبهرين، حيث يصرح الكولونيل "شرشل" أنه على كبار الضباط المسيحيين أن يجلسوا عند قدمي الأمير عبد القادر وأن يتمسحوا بهما لانحطاطهم في المعاملة، وأن روح المعاملة الطيبة التي بثها الأمير قد حلت محل القسوة، فتقلصت الوحشية وظهرت الرحمة وانتصرت الإنسانية. (شرشل، د.ت، ص201، 202).

هذه المواقف الأميرية ما هي إلا تجسيد لواحد من أرقى المقامات الصوفية وهو مقام "الفُتُوَّة" "الذي يتمحور حول فناء الأنانية الشخصية بالبقاء في خدمة الآخرين (مفتاح، 2005م، ص69)، أي إماتة الأنا المتضخمة الأحادية وإحياء النّحنُ الجامعة. وعُرفت الفتوة في الغرب باسم الفروسية، وتعني: "الصفح عن زلات الناس والْتماس المعاذير لهم، وأن يستخدم الفتى قوته في نصرة الضعيف... وأن يعتبر أن ليس له في الناس عدو ولكن ضالون من الواجب تعليمهم وهدايتهم." (المرابط، 1966م، ص45).

ويُعدّ الأمير عند جلّ من عاشروه نموذجا كاملا لفتوة "أنا هو أنت" على صعيد العرفانيْن النظري والعملي(مفتاح، 2005م، ص69)، وكان في مخاطبته الدول يبرز المصالح المشتركة بينه وبينها، ويحرص على جلاء المنافع المتبادلة، ونقاط التوافق، مذكرا دوما بالمبادئ السياسية والأخلاقية، ورغم محاربة الفرنسيين له ونقضهم للمواثيق تترا، وانتهاكاتهم

المتتالية في حق الجزائريين، غير أن الأمير كان دوما يسعى ليشق نوافذ بينه وبينهم على عالم الروح ليغمرهم النور، وكان يذكرهم بمبادئ حقوق الإنسان التي يرفعون شعاراتها، مؤكدا على وجوب التعامل بين الناس على أساس الصفاء والمحبة لاستجلاء الجمال الأسمى.

كما أسّس الأمير مواقفه هذه على ركيزتين صوفيتين عرفانيتين، تتمثل الأولى في مفهومه للإنسان، معتبرا للقيمة الإنسانية في جميع البشر، وهذا ما اختصره بقوله: "الأشخاص الإنسانية متساوية في الإنسانية ومتمايزة بخصوصيتها." (الأمير، د.ت، ص13) فمهما اتسعت رقعة الاختلاف، تبقى القيمة الإنسانية بمثابة الجاذبية التي تضم جميع الناس إليها، أو كما قال الإمام علي –كرم الله وجهه-: "الناس صنفان: إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخَلْق"، فإن لم يستوعب الدين الآخر، فالإنسانية كفيلة باستيعاب الجميع. (الإمام علي، د.ت، 622).

والركيزة الثانية تتمثل في عقيدة شمول الرحمة الإلهية، ومفادها وجوب التعامل بمبدأ الرحمة لثبوت أسبقيتها على الغضب، وسعتها لكل شيء، قال تعالى:﴿**وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ**﴾ (الأعراف:156) فالله سبحانه وتعالى بالرحمة فتق ظلمة العدم، وبالرحمة خلق المخلوقات، وبالرحمة حفظ وجودها، وبالرحمة سيعاملها في الآخرة، وبالرحمة يجب أن يتعامل الناس فيما بينهم. وهذه الرحمة "هي التي أخرجها الحق تعالى إلى أهل الدنيا، فيها يتراحمون ويتواصلون حتى تضع الدابة حافرها على ولدها ولا تضره." (الأمير، 2014، ج1، ص414).

3- شرعنة السياسة

صبغ الأمير سياسته بصبغة شرعية، حيث أسس دولته على مبادئ إسلامية متينة قلَّما تجتمع في دولة حديثة، تمثلت في ثلاثة أسس هي: البيعة، الشورى، والجهاد.

1.3-البيعة[1]: تمت مبايعة الأمير بطريقة شرعية، حيث اختاره الشعب إراديا دون أن يرشح نفسه، وأشار في إحدى خطبه إلى الأهداف التي حددتها شروط البيعة، قائلا: "إنني لم أتقدم لتولي مسؤولية الحكومة بمحض الطموح، أو الرغبة في السلطة والجاه، أو حُبّاً في ثروات الحياة الدنيا، ولكن -والله وحده يعلم أسرار القلوب- لأحارب في سبيل الله، ولأحقن الدماء بين المسلمين، ولأحمي أملاكهم، ولأمهّد البلاد، كما تقتضي ذلك الغيرة على الدين والوطنية." (شرشل، د.ت، ص156) وقد تم ذلك بالفعل.

2.3-الشورى: شكلت الشورى النقطة المميّزة لسياسة الأمير عن سياسة الدايات العثمانيين السابقة له، حيث رتب المجلس الأعلى للشورى الذي يشمل 11 عضوا من أجلّة العلماء، كانت غاية قراراته دوما تهدف لخدمة الأمور القتالية أولا ومصلحة الفقراء ثانيا،

[1] للتوسع في بيعة الأمير عبد القادر وكيف تمت، يُنظر: تحفة الزائر، **محمد باشا**، (1/181 -194).

والشعب بصورة عامة. وكان هذا المجلس -الذي هو بمثابة البرلمان بلغة العصر- يحتكم للكتاب والسنة، والاستعانة بالمدونة الفقهية (مدونة الإمام مالك ومختصري خليل وغيرها). (محمد باشا، 2015م، ج1، ص195)

3.3-الجهاد: كان أول دافع لمبايعة الأمير هو اجتماع الشعب تحت سلطة واحدة من أجل الجهاد لتحرير البلاد. وينتقل مفهوم الأمير للجهاد من القتال والمرابطة، ليغدو عملا يحمل معاني قدسية روحية قد تتحقق في السلم أو الحرب على حدٍّ سواء، فيكون المقصود من الجهاد والقتال "ليس إتلاف العباد ولا تخريب البلاد، ولا الرغبة في الأموال، وإنما المقصود دفع الفرد والملأ إلى كلمة الحق، ولو أمكن حصول ذلك من غير قتال حُرّم القتال." (الأمير، 1980م، ص355).

وكان الأمير في جهاده يقدس أخلاقيات الحرب التي أرسى قواعدها نبي الملاحم ﷺ، ففي الوقت الذي كانت فرنسا تكافئ على تعذيب الأسرى العرب وتقطيع الرؤوس، كان الأمير يأمر جيشه الذي سمّاه "بالجيش المحمدي الغالب" بحسن معاملة الأسرى، ويحذرهم من تعذيبهم، ويَعتبر التقطيع جريمة إنسانية يعاقب عليها، بل وكان يكافئ كل من يأتي بأسير معافى. وكان يأمر رجاله بألا يقاتلوا النساء والصبيان وأهل الصنائع والرهبان، ويحثّ على إعانتهم وسدّ حاجتهم، وكان حريصا ألا يكون الجهاد إلا في سبيل الله وحده، ولا يكون للنفس فيه حظ، فحرّم القتل غضبا وغيضا. (الأمير، 1980م، ص223).

وهكذا يرتقي معنى الجهاد عند الأمير عبد القادر من الظاهر (الاستعمار) إلى الباطن (النفس)؛ ويرتقي من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، فيجاهد المحتل في الخارج ويجاهد النفس في الداخل، وينادي في رعيته أن "الجهاد في سبيل الله ليس فقط قتال العدو وإنما أيضا البناء وتقوى الله، فاتقوا الله في أنفسكم وفي دولتكم الإسلامية، ونظامها الإسلامي الإلهي العظيم." (بديعة، 2012م، ج1، ص118) وفي هذا السياق يشرح ما رُوي عن النبي ﷺ: «رَجَعْنَا مِنَ الجِهَادِ الأَصْغَرِ إِلَى الجِهَادِ الأَكْبَرِ»[1] "أنّه ﷺ سمّى جهاد الكفار أصغر، لكون جهاد الكفار وقتلهم ليس مقصودا للشارع بالذات، إذ ليس المقصود من الجهاد إهلاك مخلوقات الله وإعدامهم، وهدم بنيان الرب تعالى وتخريب بلاده، فإنه ضد الحكمة الإلهية،

[1] أخرجه العجلوني في كشف الخفاء، (رقم 1362)، وقال: حديث مشهور على الألسنة وهو من كلام إبراهيم بن عُلَيّة. (ج1، ص511). وفي رواية البيهقي عن جابر في الزهد الكبير، فصل في ترك الدنيا ومخالفة النفس والهوى، (رقم 384)، وقال: "هذا إسناد فيه ضعف". لكن الحديث يتقوى بغيره؛ كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (البقرة:207). وقوله ﷺ: «المُجَاهِدُ مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ لله» وفي رواية: «فِي سَبِيلِ اللهِ»، حديث صحيح حسن أخرجه أحمد في مسنده (23951) و(23965) وقال: إسناده صحيح، وأخرجه الترمذي في سننه (1621)، وصححه ابن حبان في الإحسان (4686) وفي صحيحه (4624)، والحاكم في المستدرك (24). كما يُروى عن النبي ﷺ أنه قال: «أَعْدَى أَعَدَائِكَ نَفْسُكَ الّتِي بَيْنَ جَنْبَيْك» أخرجه البيهقي في الزهد الكبير (343)، وأخرجه العجلوني في كشف الخفاء، (412)، وقال: "إسناده ضعيف، وله شواهد من حديث أنس". ورواه الطبراني في الكبير (3445)، من حديث أبي مالك الأشعري مرفوعا.

فإن الحق تعالى ما خلق شيئا في السماوات والأرض وفي ما بينهما عبثا، وما خلق الجن والإنس إلاّ لعبادته، وهم عابدون له، عرف ذلك من عرفه، وجهله من جهله، وإنما مقصود الشارع دفع شر الكفار وقطع أذاهم عن المسلمين... فلو فُرض أنه لا يلحق المسلمين أذى من الكافرين، ما أبيح قتلهم، فضلا عن التقرب به إلى الحق تعالى... بخلاف جهاد النفس وتزكيتها فإنّه مقصود لذاته، إذ في جهادها تزكيتها، وفي تزكيتها فلاحها ومعرفة ربها، والمعرفة هي المقصودة بالحب الإلهي في الإيجاد... ولا ريب أن المقصود لذاته أكبر من المقصود لغيره" (الأمير، 2014، ج1، 133، 134).

لقد أسس الأمير عبد القادر بمنهجه الصوفي السياسي للدبلوماسية الحقيقية من منطلق صوفي فحواه "الغير ليس عدوا لنا ولكن الغير جزء منا"، فإذا كانت الدبلوماسية تاريخيا أُسست من أجل الحروب فإن الأمير قد أعطاها بعدا جديدا، وربطها بالسياسة الداخلية للفرد (سياسة الروح)، فلم يكن الأمير يحارب الإنسان الفرنسي بل كان محاربا للاحتلال الفرنسي. وبهذا صار فكر الأمير سبّاقا في العالم العربي والإسلامي في تأصيل حقوق الإنسان والمساجين، وحقوق المرأة، وحرية الاعتقاد، وغيرها من القضايا الحقوقية التي تنادي بها الجمعيات العالمية المعاصرة.

ثانيا- إصلاحات الأمير الاجتماعية

عاش الأمير في وسط ملغّم بالمشاكل الاجتماعية؛ القبائل متناحرة، سيطرة النزعة القبلية، انتشار الجهل والأمية وما يتبع ذلك من تفسّخات أخلاقية...الخ فتشكّل هاجس الإصلاح الاجتماعي. نذكر فيما يلي بعض ما قدّمه في مجال الإصلاح الاجتماعي:

1- ترسيخ الوحدة الوطنية والوحدة الإنسانية

أكبر همّ شغل الأمير منذ تولّيه للإمارة هو جمع الجزائريين تحت ظِلٍّ واحد، هو الجامعة الوطنية والإسلامية، فبعد أن كانت طاعة الزعيم من عادات القبائل المتوارثة، جاء الأمير ليتجاوز ذلك ولينتقل من الوحدة القبلية إلى الوحدة الوطنية الإسلامية، بإخضاع القبائل لسيادة واحدة، وقانون واحد أساسه أحكام الدين الإسلامي، وجناحَيْه مبدأي الشورى والعدل. وقد استطاع بحكمته الصوفية وحنكته السياسية أن يؤلف بين فئات كانت على جانب كبير من التناحر، وأنْ يسنّ القوانين الصارمة لضمان مشروع المصالحة الوطنية الذي قام به، فقال: "رتّبنا العقوبة الشديدة على من يتعداه [القانون]، فمن سعى في نقضه، أو تعرض لإفساد كله أو بعضه، فقد عرّض نفسه لسخط الله وغضبه، وتلزمه المجازاة العنيفة من جانبنا العالي بالله." (بديعة، 2012م، ج1، ص200).

حقق الأمير بالرفق والترغيب ما لم يحققه غيره بالعنف والترهيب، حيث كان يراعي الجانب النفسي للأفراد لإقناعهم، فيقول لرجاله الذين منعوا رجالا من جبال جرجرة من الاقتراب منه: "دعوهم يقتربوا، إنهم أشداء صلاب مثل جبالهم، اعذروهم فأنتم لا

تستطيعون تغيير طباعهم في يوم." (شرشل، د.ت، ص150) وكان يحترم عادات وتقاليد القبائل التي لا تمسّ بالوحدة الوطنية، فيتودّد إليهم قائلا: "إنني لا أرغب في تغيير تقاليدكم ولا في إبطال قوانينكم وأعرافكم، ولكن القيام بالعمليات الحربية تتطلب مسؤولا، إنني أدعوكم إلى الجهاد في سبيل الله، فاختاروا رئيسا عليكم." (شرشل، د.ت، ص151).

ولعلّ أعظم مشهد يحتفظ به التاريخ للأمير في الخدمة الاجتماعية والإنسانية، موقفه الإنساني العظيم الذي وقفه من فتنة دمشق المعروفة سنة 1860م، التي ضرمت نارها بين النصارى المارون والدروز، خاصة بعد أن بلغه بأن صبيان الدروز يصورون الصليب في الطرقات، ويرسمونه في الأوراق ويلقونها في المحلات القذرة، حينها هبّ مع رجاله الجزائريين إلى الأحياء المسيحية لردّ هجمات الدروز الذين لم ينفع معهم وعظه ونصحه، وقد التجأ إلى بيت الأمير أعيان المسيحيين والرهبان والراهبات والقناصل، وقام بحماية كل ملاجئ المسيحيين مما أدّى بالتضحية ببعض رفقائه الجزائريين، كما أمّن لبعض المسيحيين طريق الوصول إلى بيروت، وقد تجاوز عدد الذين حماهم خمسة عشر ألف نفس. (محمد باشا، 2015م، ج2، ص151-153).

وقف الأمير متحديا جموعا ثائرة ونادى بأعلى صوته: "إن الأديان وفي مقدمتها الدين الإسلامي أجلّ وأقدس من أن تكون خنجر جهالة، أو معول طيش، أو صرخات بذالة تدوي بها أفواه الحثالة من القوم... أحذّركم من أن تجعلوا لسلطان الجهل عليكم نصيبا، أو يكون له على نفوسكم سبيلا" (المرابط، 1966م، ص37). وبهذا الموقف النبيل يكون الأمير قد لمّ ذلك الصدع الذي أصاب المجتمع الدمشقي، وأعاد الوئام بين مكوناته، وأنقذ العالم بأكمله من الوقوع في حرب صليبية أخرى أوشكت على القيام.[1]

كان المحرك الأساسي لذلك الدور البطولي، هو قيمه الإسلامية الصوفية، وهذا ما أكّده لملكة بريطانيا حين شكرته على موقفه هذا، فأجابها أنه لم يفعل إلا ما توجبه عليه فرائض الإيمان ولوازم الإنسانية (المرابط، 1966م، ص48)، وأجاب الأسقف بافي Pavy الذي راسله شاكرا صنيعه بالمسيحيين: "ما فعلناه من خير للمسيحيين، ما هو إلاّ تطبيق لشرع الإسلام واحترام لحقوق الإنسان، لأن كل الخلق عيال الله وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله. إنّ كل الأديان من آدم إلى محمد عليهما السلام تعتمد على مبدأين هما: تعظيم الله جل جلاله، والرحمة بمخلوقاته، وما عدا هذا ففرعيات، والشريعة المحمدية من بين كل الشرائع هي التي تعطي أكبر أهمية للاحترام والرحمة والرأفة وكل ما يعزز التآلف وينبذ التخالف، لكن

---

[1] تلقّى الأمير الكثير من المراسلات والهدايا من مختلف ملوك وحكام دول العالم في عصره، عرفانا بموقفه الإنساني في حماية المسيحيين، ومن بين أولئك الحكام السلطان عبد المجيد الثاني الذي منحه أرفع الأوسمة، وأرسلت له ملكة بريطانيا بندقية وتلقى من الصدر الأعظم ومن قيصر روسيا وملك إيطاليا ووزير الخارجية الفرنسية ومن المجاهد شامل الداغستاني وملك اليونان ومختلف الشعراء كتب تهنئة. يُنظر: (محمد باشا، 2015، ج2، ص 161 وما بعدها)

المنتسبين للدين المحمدي ضيّعوه فأضلهم الله فجزاؤهم من جنس عملهم" (مفتاح، 2005م، ص76).

وعلى هذا الأساس لا تكون الحرب في نظر الأمير مشروعة إلا في حالة الدفاع عن النفس وفي أضيق الحدود ولا يكون هدفها إلا نشر الأمان وهيمنة السلام، ومن هنا يضفي الأمير على الحرب بُعْدا جمالياً ندر نظيره في تاريخ الحروب.

وتبقى التربية الروحية التي نبت فيها الأمير، والمعرفة العرفانية التي اغترف منها كأسا بعد الكأس –كما أشار سابقا-، هي ركيزة رؤيته الإصلاحية وإنجازاته الإنسانية، فكان سلوكه مع الناس ترجمان لعقيدته العرفانية في النفس الإنسانية، ومفادها تساوي النفوس البشرية كلها في الشرف من حيث الأصل (الأمير، 2014، ج1، ص328)، ويوافق في ذلك شيخه محيي الدين بن العربي، الذي علّل بذلك وقوف النبي ﷺ لجنازة اليهودي وقوله ﷺ حين سئل عن ذلك «أَلَيْسَتْ نَفْسًا؟»[1]، بأن النفس الإنسانية: "منفوخة من الروح المضاف إلى الله بطريق التشريف، فالأصل شريف. ولما كانت من العالم الأشرف قام لها رسول الله ﷺ لكونها نفساً، فقيامه لعينها، وهذا إعلام بتساوي النفوس في أصلها." (ابن العربي، 1999م، ج2، ص220، 221) وعلى أساس هذه العقيدة تتأسس مبادئ الإحسان والمحبة والتسامح انطلاقا من مقولة الرحمانية؛ أي حضور الرحمان في كل صفحات الوجود، فمعنى التسامح عند الصوفية هو الاعتراف بالآخر/الأنا، والعرفان الصوفي يسمح بقراءة النصوص في اتجاه إنساني كوني، يسعى إلى صناعة حياة جامعة، وبناء إنسان لا يكره أحدا لأنه تحقق بالتوافق مع ذاته وارتقى إلى الاندماج مع الآخر. لذا يقول الشيخ الأكبر: "لن تبلغ من الدين شيئا حتى توقر جميع الخلائق ولا تحتقر مخلوقا ما دام الله قد صنعه". وهو نفس المعنى الذي أشار إليه الأمير بقوله: "أنه لا يصح ولا يستقيم لمن فتح الله عين بصيرته.. أن يهجر شيئا من المخلوقات، بأن يحتقره ويزدريه.. كان ما كان ذلك المخلوق، حيوانا أو غيره، وعلى أي دين كان، وعلى أي ملّة ونحلة حصل." (الأمير، 2014، ج1، ص141، 142).

إلى جانب اعتقاده بوحدة النفس البشرية، يعتقد الأمير بوحدة العقل الإنساني من حيث هو قسمة عادلة بين البشر، فالله ساوى بين الناس في قوامة الجسم ومبادئ العقل، وترك التنافس في تفتيق تلك الهبة الربانية من خلال عملية التفكير، ومن ثَمّ ينشأ الاختلاف، والعاقل من يستثمر تلك المنحة الربانية فيمسك بأسباب القوة والحضارة. لذا نبه الأمير أن العقل هو العلامة الدالة على وحدة البشر، وليس بوحدة الأب آدم، لأن من أدرك أن العقل هو جوهر كينونة البشر لا يمكن أن يكون إلا إنسانيا فكرا وسلوكا، فالناس أمام العقل سواسية. (بوعرفة، 2010م، ص140، 141).

---

[1] أخرجه البخاري، كتاب: الجنائز، باب: من قام لجنازة يهودي، (1312). ورواه مسلم، كتاب: الجنائز، باب: القيام للجنازة، (961).

2-الخدمة الاجتماعية

يعتقد الأمير أن العارف المشاهد هو الذي يتعامل مع كل المخلوقات باعتبارها تجليات للحق تعالى، فلا يحتقر منها شيئا مهما بدا حقيرا، بل عليه تعظيمها لأنها شعائر الله حسب إشارة القرآن، ﴿**وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ**﴾ (الحج:32) "أي من يعظم مخلوقات الله التي هي شعائره، فإن ذلك التعظيم من تقوى أهل القلوب، وهم أهل الشهود... وما قال تعالى فإنها من تقوى أهل العقول، ولا من التقوى." (الأمير، 2014، ج1، ص142). أسّست هذه الرؤية العرفانية، لصلة الأمير بالخلق، متجاوزا كل الاعتبارات الدينية والقومية والايديولوجية وغيرها من دوافع التشظّي الاجتماعي، مستحضرا الرؤية الصوفية للإنسان على أنه قيمة في ذاته، لذا لم يدّخر جهدا في خدمة الإنسان وقضاياه؛ صغيرها وكبيرها. حتى نال مكانة معتبَرة في قلوب الناس، فكانوا يلجؤون إليه في مشاكلهم ليصلح بينهم، وكان يُرضي من ماله إذا تبين له عجز الذي يحكم عليه عن الأداء، وكان يهب الشباب مهورا للزواج، ويلجأ إليه من يتحسس أنه مظلوم، وقد اعتاد فقراء دمشق أن يلجؤوا إليه لنفقات تجهيز موتاهم، كما أنّه عيّن مخصصات للفقراء تُعطى لهم يوم الجمعة، وكان يوزع الأكل على مئات الأُسر المُعدَمة طوال شهر رمضان، ويتوسط للعفو عن المحكومين، وكانت كلمته لا تُردّ لدى الحكومة (المرابط، 1966م، ص41)، ويستغل فرص تواجده مع أصحاب الجاه ليتوسط لنصرة المظلومين، مثل "شفاعته عند فؤاد باشا في أعيان دمشق الذين حكمت الدولة عليهم بالنفي في حادثة دمشق، ونفوا إلى قبرص ورودس، وصدرت الإرادة السنية بتسريحهم ورجوعهم إلى أوطانهم." (محمد باشا، 2015م، 2، ص262) كما أنه طلب من إمبراطور فرنسا أن يتوسط إلى ملك الروس من أجل إطلاق سراح صديقه الشيخ "شامل الداغستاني"[1]، وتسريحه للعيش في بلاد الإسلام وقد تمّ له ذلك (محمد باشا، 2015م، 2، ص268).

وحتى مدينة بورصة بتركيا التي سكنها الأمير لمدة عامين قبل استقراره بدمشق، تشهد له بمبادراته الاجتماعية، فحين قام بختان أولاده ختن معهم خمسمائة فقير، واحتفل لذلك أياماً، وقد تعجّب أهل بورصة من تصرف هذا الأمير، المختلف تماما عما يُعرف به الأمراء من بذخ وترف، إنه الأمير الذي احتفل بكثرة الصدقات والإعانات، ومع ذلك يقول لهم: "أربعوا على أنفسكم، واشكروا الله تعالى." (محمد باشا، 2015م، 2، ص101)، تحققا منه بمقام إنكار الذات وعدم الالْتفات إلى العمل أمام عظمة المعمول لأجله تعالى، لإيمانه بأن خدمة الناس هي خدمة لله تعالى لأنها مخلوقاته وتجلياته الجمالية والجلالية، ومعاملتهم هي معاملة الحق في صور الخلق.

[1] شامل الداغستاني أو القوقازي (1797-1871): من أشهر المقاومين ضد الروس في القوقاز، وثالث أئمة الشيشان وداغستان من 1834 إلى 1859.

3-نشر الوعي الأخلاقي

حرص الأمير على تفعيل دور التصوف في إصلاح الفرد، ومقاربته للإصلاح الشامل، لمعرفته بأثر التصوف من حيث هو ممارسة تخليقية في تمتين الروابط الروحية بين جميع المكونات الثقافية والاجتماعية والقبليّة للكثير من المجتمعات التي كانت تمارسه وتتخذه منهجا للحياة. لذا اجتهد –رحمه الله- في إصلاح البعد الأخلاقي وتعزيز القيم الاجتماعية، ليعلن النتيجة بقوله: "وفي نفس الوقت أدت إصلاحاتي إلى الارتفاع بالروح العامة، فالعُهر قد حُورب بشدة، ولو شاء الله لانتهيتُ بإعادة العرب إلى طريق القرآن الذي ابتعدوا عنه كثيرا، لقد منعتُ منعا باتا استعمال الذهب والفضة في ثياب الرجال، لأنني كنت أكره التبذير والتحلل الذي يؤدي إليه، ولم أتسامح إلا بتزيين الأسلحة والسروج.. أما الخمر والميسر فقد منعتهما تماما." (شرشل، د.ت، ص153، 154) كما قضى – على جريمة السرقة بشكل تام، فقال: "وبفضل يقظة خلفائي وآغواتي وقوادي، وبفضل المسؤولية التي حملتها القبائل عن كل الجرائم والسرقات التي ترتكب في مناطقها، فإن الطرق أصبحت آمنة تماما." (شرشل، د.ت، ص153)

ثم يؤصّل الأمير لمعاملاته الأخلاقية تأصيلا شرعيا قائلا: "ومن المعلوم ضرورةً أن الحق تعالى أرشدنا وندبنا في كتبه وعلى ألسنة رسله –عليهم السلام- إلى العفو والصفح والستر فيما بيننا، ومدَح فاعل ذلك، ووعده بجزيل الأجر، بل جعله تعالى واجباً عليه، فقال: ﴿**فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ**﴾ (الشورى:40)، و"على" من صيغ الوجوب. ومحال أن يأمر تعالى باستعمال مكارم الأخلاق، ويندب إلى الإحسان، ثم لا يفعل ذلك هو مع عباده ولا يعاملهم به، تعالى عن ذلك." (الأمير، 2014م، ج1، ص111).

ثالثا- إصلاحات الأمير عبد القادر الثقافية

رغم كثرة المهام الواقعة على عاتق الأمير الحاكم، إلا أنه لم ينشغل عن المبدأ القرآني "اقرأ"؛ بكل ما يحمله من معاني، فقد كان رجلا شغوفا بالعلم دراسة وتدريسا منذ الصبا كما تشهد على ذلك سيرته،[1] ورغم أن جزائر عصر الأمير كانت تعاني نوعا من الجمود والانحطاط الثقافي، إلا أنه لم يستسلم لتلك الظروف بل اجتهد على تجديد ما تقادم ورتق من انفتق في المجال الثقافي والمعرفي بخاصة، فقام بانتفاضة فكرية ما تزال آثارها شاهدة ليومنا هذا، حيث بنى المدارس والمساجد، وموّل طلبة العلم، وجمع المخطوطات، وغيرها من الأعمال الثقافية والعلمية التي أسهم بها في الانبعاث الحضاري والتجديد الفكري في عصر متعب ثقافيا ومنهَك علميا. نذكر فيما يلي أهم تلك الإصلاحات:

[1] تعلم الكتابة قبل السنة الخامسة من عمره. يُنظر: مذكرات الأمير، ص50.

1-تشييد فضاءات للتعليم

يفسر الأمير قوله تعالى: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ﴾ (الأنعام:122) قائلا: "فلا نور إلا العلم بالله تعالى، ولا حياة إلا به. ولا موت ولا ظلمة إلا الجهل بالله تعالى، والغفلة عنه (...) فما بعّدنا عن الحق إلا الجهل، وما قرّبنا إلا العلم". (الأمير، 2014، ج1، ص56، 125).

حين قارن الأمير إيمانه بأن العلم هو الحياة والنور، والجهل هو الموت والظلام، بواقع بلاده الذي تسيّد فيه الجهل على أفراد المجتمع، عقد العزم على تحرير شعبه من استعمار الجهل الذي يشكل عدوا داخليا، حتى يتأهل بعد ذلك لأن يتحرر من الاستعمار الفرنسي وهو عدو خارجي، فلا يمكن تحرير الخارج ما لم يتحرر الباطن، لأن هدف الأمير الأول كان بناء الإنسان قبل بناء العمران، واستقلال العقل قبل استقلال الأرض، فأسّس نظاما تعليميا عاما جمع من خلاله أبناء القبائل، أساسه القرآن الكريم فصرّح قائلا: "واجبي كحاكم مسلم أن أؤيد وأبعث العلوم والدين ولذلك فتحت المدارس في المدن وبين القبائِل وفي هذه المدارس كان الأطفال يتعلمون الصلوات ويحفظون تعاليم القرآن وفروضه، ويعرفون جيدًا القراءة والكتابة والحساب." (شرشل، د.ت، ص156) وقد بلغ عدد الزوايا التي كانت تقوم بوظيفة التعليم زمن الأمير بمدينة تلمسان وحدها أكثر من ثلاثين زاوية، ومعهدان كبيران للتعليم الثانوي والعالي هما: مدرسة الجامع الأعظم، ومدرسة أولاد الإمام. (سعد الله، د.ت، ص164).

انتقل مع الأمير هاجس التعليم والإصلاح الثقافي إلى دمشق فكان له الفضل في حلّ قضية مدرسة الأشرفية بدمشق، المعروفة بدار الحديث النووية، التي خرّجت أشهر علماء الحديث في العالم الإسلامي دراية ورواية وتأليفاً، على غرار الحافظ ابن الصلاح، وأبو شامة، والنووي، والحافظ المزي والسبكي، والحافظ ابن حجر العسقلاني، وغيرهم. حيث اشترى الأمير تلك المدرسة بماله الخاص من يهودي حوّلها إلى خمارة، فأعاد الأمير ترميمها مع المسجد المحاذي لها على نفقته، وأوقفها على الشيخ يوسف بدر الدين المغربي الذي شكى حالتها للأمير. وافتتح الأمير التدريس فيها بصحيح البخاري رواية بحضور الشيخ المذكور وغيره من علماء الشام والطلبة (محمد باشا، 2015م، ج1، ص125-128)، وأصبحت دار الحديث في عهده مصدر إشعاع علمي وحضاري تعليماً وتوجيهاً، انتشر منها العلم الجمّ إلى العالم الإسلامي. ولا تزال هذه المدرسة قائمة إلى يومنا هذا تدرس علوم الحديث وغيرها من العلوم الشرعية.

ضف إلى ذلك، مساعدته للشيخ طاهر الجزائري[1] على النهضة باللغة العربية في بلاد

---

[1] طاهر بن صالح السمعوني الجزائري، ثم الدمشقي (1268-ات فكرية1338 هـ/1852-1920م): من علماء اللغة والأدب، أصله من الجزائر، ومولده ووفاته في دمشق، من مصنفاته: الجواهر الكلامية في العقائد الاسلامية، وكتاب في الحساب، والتبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن، والالمام في السيرة النبوية. والتذكرة الظاهرية: وهي مجموعة كبيرة في موضوعات مختلفة.

الشام، هذا الشيخ الذي يرجع إليه الفضل في تأسيس المكتبة الظاهرية بدمشق، والمكتبة الخالدية في فلسطين (القدس) بأموال كان يدفعها الأمير لصالح هذه المشاريع. (بديعة، د.ت، ص336).

2-التدريس والتأليف

مارس الأمير مهمة التدريس في جميع مراحل حياته، وعلى جميع أحواله؛ حلّها وترحالها. حيث بدأ بتدريس القرآن الكريم تحفيظا وتفسيرا وعمره لم يتجاوز الخامسة عشر. ثم نجده وهو في قمة جهاده يختم قراءة صحيح البخاري أربع مرات أيام حصاره لتلمسان الذي دام تسعة أشهر. (محمد باشا، 2015م، ج1، 303) بل حتى وهو في قمة المحنة في سجن أمبواز كان يدرّس رفقاءه كتب الشريعة والتصوف والتاريخ والأدب، فكان "كل أسبوع يعقد ندوة علمية يجتمع فيها الرجال والنساء، فيقرأ ملخصا عن كتاب الصغرى للإمام السنوسي في الفقه وفي علم الكلام، ورسالة محمد بن أبي يزيد القيرواني في الفقه أيضا، وغيرها من الكتب المفيدة... وكان الأمير الذي زلزل بقوته أكبر دولة برّية في العالم مدة سبعة عشر عاما متواصلة يقف أمام اللوح الخشبي مُدرّسا في سجنه لأطفال أهله." (الأمير، 2005م، ج1، 16)، شكّلت فترة السجن بالنسبة للأمير خلوة معرفية، ألّف أثناءها كتابين: كتاب المقراض الحاد في الدفاع عن الإسلام ردا على انتقادات قسيس مسيحي، وكتاب المذكرات. ولمّا انتقل إلى مدينة بورصة كان يحاضر بجامع العرب بجوار بيته، فدرّس فيه ألفية ابن مالك بشرح المكودي، والسنوسية بشرح المصنف، والإبريز في مناقب عبد العزيز الدباغ (محمد باشا، 2015م، ج2، ص88).

كان في بورصا دائم التجوال بين المساجد، والتكايا، والمدارس، لتقديم الدروس وعقْد جلسات للنقاش الفكري. وفي تلك الفترة ألّف كتابه **"ذكرى العاقل وتنبيه الغافل"** وقد ارتبط تأليف الكتاب باختيار الأمير كعضو مُراسل لمجمع الخالدين في باريس، حيث استنَّ المجمع العلمي الفرنسي في القرن19م انتقاء أعضاء مراسلين له يفيد من آرائهم وخبرتهم بما يضيفه إلى المعرفة الإنسانية مساهمة منه في خدمة الحضارة والتقدم العقلي والفني.

ولما انتقل الأمير إلى الشام صار عضوا في مجلس مدينة دمشق وكان كثير الاختلاط بالنخبة المثقفة، فدرّس التصوف، والتاريخ، ومختلف العلوم الإسلامية، على مدى أكثر من عشرين عاما، منظّما لوقته بحسب مواقيت الصلاة، فبعد الظهر يدرّس التفسير والحديث في مختلف تكايا دمشق وزواياها، ويقدم دروسا يومية بين صلاتي العصر والمغرب وأحيانا بين المغرب والعشاء. كان يدرّس كتاب "الإتقان في علوم القرآن" للإمام السيوطي، وكتاب الإبريز في مناقب سيدي عبد العزيز" لأحمد المبارك بمدرسة الجقمقية، وكتاب "الشفا" للقاضي عياض، و"العقائد النسفية"، و"صحيح مسلم" في المشهد الحسيني والمشهد السفرجلاني من جامع سيدي يحي، وبعد رجوعه من رحلة الحجاز الأخيرة جعل التدريس في

منزل الضيوف من بيته. (محمد باشا، 2015م، ج2، ص133).

وقد خصص الأمير حلقة صغيرة من المقربين يشرح لهم فيها المتون الأكبرية، بخاصة "الفتوحات المكية" و"فصوص الحكم" (برونو، 1997م، ص17)، فشكّلت تلك الحلقة التي ضمت علماء دمشق على غرار الشيخ عبد الرزاق البيطار والشيخ محمد الخاني، النواة الأولى لتأليف كتابه الدقيق والعميق في علم التصوف المسمى بـ "المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف"، فتح فيه الكثير من المغاليق الأكبرية، كما فسّر فيه الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية على الطريقة العرفانية (التفسير الإشاري). وللأمير أشعار صوفية كثيرة مبثوثة في كتبه، جمعها نجله محمد، وطُبع في ديوان خاص عدة مرات، وبشروح وتحقيقات عديدة ومتنوعة.

3-التشجيع على طلب العلم

لكي يضمن الأمير نجاح واستمرار مشروعه التعليمي، جذب الطلبة للدراسة مجاناً، وقدّم لهم إعانات تُؤخذ من زكاة الأنعام والأبقار (شرشل، د.ت، ص143، 144)، وقال: "كان أولئك الذين يبتغون قدراً أكبر من التقدم في دراستهم يُرسَلون مجاناً إلى الزوايا والجوامع فكانوا يجدون فيها طلبة قادرين على تكوينهم في التاريخ وعلوم الدين، كنت أخصص للطلبة رواتب على حسب معارفهم ودرجاتهم، وكان يظهر لي أن العلم هام جدا فعملتُ على تشجيعه حتى لقد عفوت على أناس مجرمين محكوم عليهم بالموت لمجرد أنهم طلبة." (شرشل، د.ت، ص152) وبهذا يكون الأمير عبد القادر سبّاقا في تقرير نظام المنح الدراسية المتعارف عليه اليوم.

لم يكن تقديسه للتعليم يذبل أو يضمر أيام الحرب، بل كان ينتعش ويقوى، بشهادة "دينيزن" مؤلف كتاب "الأمير عبد القادر والعلاقات الفرنسية العربية في الجزائر"، وقد كان معاصرا للأمير وهو على هرم السلطة، حيث اعترف بأن الأمير أرسل ثلاثين شابًا عربيًا إلى مرسيليا لتعلّم الفنون والمهن على حسابه الخاص (دينيزن، 1999م، ص59)، وهدفه من ذلك تحقيق مبدأ التثاقف، وإتاحة الفرصة للجزائريين للتعرف على الآخر والتعلم منه مواكبة مستجدات العصر، تأسيسا على المبدأ النبوي الحكمة ضالة المؤمن، وقد ولّدت "تاقدمت" -المدينة التي شيّدها الأمير سنة 1836م- العديد من العلماء والشعراء.

4- جمع المخطوطات والاعتناء بها

لكي يوفر الأمير لطلبة العلم مادة علمية ثرية، كان يبذل الغالي والنفيس من أجل جمع المخطوطات والحفاظ عليها، وكان يعاقب على إتلافها، فقال: "ولكي أساعد الطلبة على دراستهم بذلتُ أقصى الجهود في المحافظة على الكتب والمخطوطات من الضياع... ومن أجل ذلك أعطيت أوامري المشددة في جميع المدن والقبائل أن يبذلوا عناية قصوى في المحافظة على المخطوطات، وقد اشتملت أوامري على أن كل من وُجد يتلف أو يُفسد مخطوطا تجب معاقبته معاقبة شديدة." (شرشل، د.ت، ص152).

فحرص جنوده على احضار كل ما تقع عليه أيديهم من مخطوطات أثناء المعارك، وقال الأمير: "كنت دائما أعطيهم جوائز كبيرة على ذلك، وشيئا فشيئا جمعت مجموعة ضخمة من هذه المخطوطات ووضعتها في أماكن أمينة في الزوايا والمساجد وأوكلتها إلى الطلبة الذين كانوا موضع ثقتي." (شرشل، د.ت، ص152) وهكذا كوّن الأمير مكتبة "تاقدمت" الضخمة والتي ضمّت 500 ألف مخطوط مجلد تجليدا فاخرا، إضافة إلى الكتب التي جمعها في رحلاته إلى المشرق مع والده، وقد كان الأمير بذلك يرغب بجعل تاقدمت مركزا للسلطة السياسية والعلمية؛ حيث كان يخطط لإنشاء مدرسة ثانوية تجمع بين العلوم الدينية والعلوم الحديثة العقلية، ومكتبة ضخمة، لكن تحطم هذا المخطط بالهجوم الفرنسي الغاشم على الزمالة (مدينة الأمير) والذي استهدف بالدرجة الأولى المكتبة لما تحويه من وثائق هامة خاصة به، فلم يُبق منها العدو شيئا ولم يذر. (شرشل، د.ت، ص136-139).

ولعلّ أجلّ إنجاز علمي يشهد للأمير عبد القادر هو أسبقيته في نسخ ونشر أكبر موسوعة في علم التصوف الإسلامي وهي موسوعة الفتوحات المكية للإمام محي الدين بن العربي – رحمه الله-، وذلك سنة 1288هـ/ 1871م، حين أرسل إلى مدينة قونية بتركيا العالمين الجليلين: الشيخ "محمد طنطاوي" والشيخ "محمد الطيب" على حسابه الخاص لتصحيح نسخته على نسخة المؤلف الموجودة هناك، فقابل نسخة الفتوحات المطبوعة أول مرة بمصر على نسخة المؤلف مرتين في مدة ثلاثة أشهر، وصححها وضبطها. (الأمير، 2014، ج1، ص9).

خاتمة

في الحقيقة، تعتبر إعادة تقديم الأمير في صور مكثفة في الخاتمة قد يكون تنقيصا من قيمة الرجل الفعلية، وعليه كل ما يمكن أن نخلص إليه في نهاية هذه الورقة، أنّه لا يمكن لأحد أن ينكر بأن التصوف الإسلامي قد اختزن طاقات واستعدادات كان لها أكبر الأثر في البناء الحضاري، والفكر الإصلاحي والتجديدي، وتطوير الحياة الإنسانية، وها هو أنموذج الأمير عبد القادر المجاهد الصوفي يقدم لنا صورة صادقة لتجربة الحداثة العربية الإسلامية في القرن 19م، من شأنها أن تغير ما وقر في أذهان كثيرة من أن أذواق الصوفية وأحوالهم ومواجيدهم ما هي إلا لون من ألوان الهذيان والتخريف، وأن التصوف وروحنة الخطاب الديني والممارسة الدينية ما هي إلا إحدى الانتكاسات الرجعية الكبرى في المسار الحضاري الإسلامي. فسيرة الأمير تؤكد تكاملية العرفان والبنيان؛ بنيان الإنسان وبنيان العمران.

إن كل ما حققه الأمير عبد القادر من إنجازات وإصلاحات على المستوى الاجتماعي أو السياسي أو العسكري أو الثقافي، أساسه لطائف إلهية وعناية ربانية كان محفوفا بها، تأتي في مقدمتها نشأته الروحية في زاوية أبيه القادرية التي كانت منارة علمية وروحية في المغرب العربي، ثم سلوكه لمختلف الطرق الصوفية والمشارب الروحية الشهيرة: الشاذلية، والنقشبندية، والمولوية، والأكبرية، فأتاح له هذا التنوع الروحي انفتاحا على عوالم رحبة.

ضف إلى ذلك إيمانه العميق بأن التصوف هو منهج قويم لإدارة الحياة، فليس التصوف عنده مجرد ممارسة زهدية تقشفية، أو استقالة عن الواقع وأوضاع الأمة، بل هو رؤية فريدة للوجود، وهو وعي خاص بالله والكون والإنسان والسياق العلائقي بين هذه الحقائق الثلاث، وهذا هو التصوف الذي تبأورت على أساسه جميع مواقفه العلمية العرفانية ومواقفه العملية السلوكية.إن المهمة التنظيرية التي أداها الأمير هي بمثابة الاستظهار القولي لتجربته الدينية الصوفية التي سَمَتْ إلى مراتبها القصوى في الجمع بين الشريعة والطريقة والحقيقة، من خلال الانتقال من الجهاد الأصغر حيث مقاومة المحتل، إلى الجهاد الأكبر في تأديب النفس وإنشاء عمارتها العرفانية، وصولاً إلى الجهاد الأعظم وهو الجمع بين الجهادين أي العمل في مقام الولاية، وفي هذا المقام يتبوّأ الولي المهمة العظمى في إحياء الدين وحفر مسار التقدّم الحضاري.

إن فكر الأمير فيما يخص مفهوم الجهاد، ومفهوم الإنسان، ومفهوم الدين والتدين، ومفهومه للحرب وللأسير، واستراتيجيته في التعامل مع الآخر واحترام الأديان ورعاية حقوق الإنسان، لحري بأن تُنفخ فيه الروح مرة أخرى، خاصة في وقتنا الراهن، لأنه فكر يقدم إحدى الصور الجمالية للدين الإسلامي.

لائحة المراجع

- القرآن الكري
- السنة النبوية المطهرة

1. أ.ف، دينيزن. (1999م).*الأمير عبد القادر والعلاقات الفرنسية والعربية في الجزائر* د.ط. الجزائر: دار هومة.
2. ابن القيم الجوزية. (د.ت). *مدارج السالكين* ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
3. أبو القاسم سعد الله. (1998م). *تاريخ الجزائر الثقافي* ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
4. أبو القاسم سعد الله. (د.ت). *محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث بداية الاحتلال* ط3. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
5. إتيان برونو. (1997م). *عبد القادر الجزائري* ط1. ترجمة: ميشيل خوري. بيروت: دار عطية.
6. أحمد زروق. (1424هـ - 2004م).*قواعد التصوف* ط1. تحقيق: محمود بيروتي دمشق: دار البيروتي.
7. الجوزية ابن القيم. (د.ت). *مدارج الساكين*. بيروت: دار الكتب العلمية.
8. الحسني الجزائري، الأميرة بديعة. (د.ت). *فكر الأمير عبد القادر حقائق ووثائق بين الحقيقة والتحريف*. د.ط. الجزائر: دار المعرفة.
9. بديعة الحسني الجزائري. (2012م).*الأمير عبد القادر حياته وفكره* ط1. الجزائر: دار الوعي.
10. بن أبي طالب علي. (د.ت). *نهج البلاغة* د.ط. جمعه ونسق أبوابه: الشريف الرضى، شرحه وضبط نصوصه: محمد عبده، بيروت: مؤسسة المعارف.
11. جواد المرابط. (1966م). *التصوف والأمير عبد القادر الحسني الجزائري* د.ط. دمشق: دار اليقظة العربية.
12. رينيواد نيكلسون. (1969). في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبو العلا العفيفي د.ط. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر.

13. سراج الدين الطوسي. (1960م). *اللمع* د.ط. تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة: دار الكتب الحديثة.
14. شارل هنري شرشل. (د.ت). *حياة الأمير عبد القادر* د.ط. ترجمة: أبو القاسم سعد الله، تونس: الدار التونسية للنشر.
15. عبد الباقي مفتاح. (2005م). الأمير عبد القادري الجزائري والفتوة. *مجلة حوليات التراث* (العدد 4).
16. عبد الباقي مفتاح. (2019م). *الملة الأصلية*. ط1. الجزائر: المكتبة الفلسفية الصوفية.
17. عبد القادر الجزائري الأمير. (1980م). *المقراض الحاد لقطع لسان منتقص دين الإسلام بالباطل والإلحاد* د.ط. الجزائر: دار الطاسيلي للنشر والتوزيع.
18. عبد القادر الجزائري الأمير. (2005م). *المواقف في بعض إشارات القرآن والمعارف*. ط1. تحقيق: عبد الباقي مفتاح، الجزائر: دار الهدى.
19. عبد القادر الجزائري الأمير. (2010م). *المذكرات*. ط7. تحقيق: محمد الصغير بناني ومحفوظ سماتي ومحمد الصالح ألجون، الجزائر: دار الأمة.
20. عبد القادر الجزائري الأمير. (2014). *المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف*. ط1. تحقيق: بكري علاء الدين، دمشق: دار نينوى.
21. عبد القادر الجزائري الأمير. (د.ت). ذكرى العاقل وتنبيه الغافل. www.al-mostafa.com.
22. عبد القادر بوعرفة. (2010م). النزعة الإنسانية عند الأمير عبد القادر الجزائري. (كتاب جماعي: *تبر الخواطر في فكر الأمير عبد القادر*). ط1. الجزائر: دار القدس العربي.
23. عبد القادر دوحة. (2016م). بصمات الأمير عبد القادر الجزائري في القانون الدولي الإنساني. *مجلة الحوار المتوسطي*(العدد 13- 14).
24. عبد الكريم القشيري. (1989م). *الرسالة القشيرية*. تحقيق: عبد الحليم محمود. القاهرة: دار الشعب.
25. القاسمي المأمون. (1998). الطريقة الرحمانية. أعمال مؤتمر: الحياة الروحية للأمير عبد القادر. الجزائر: مؤسسة الأمير عبد القادر.
26. محمد باشا. (2015م). *تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر*. ط2. اعتنى به: داود بخاري ورابح قادري. الجزائر: دار الوعي.
27. محمود حيدر والأبحاث. (2012م). مقام التصوف السياسي دولة العارف الواصل في سيرة الأمير عبد القادر الجزائري. *مجلة الكلمة* (العدد 75).
28. محيي الدين بن العربي. (1999م). *الفتوحات المكية*. ط1. ضبطه وصححه ووضع فهارسه: أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية.
29. مصطفى محمود. (2000م). *سواح في دنيا الله*. د.ط. القاهرة: دار أخبار اليوم.

{

محرز بن خلف سلطان المدينة ومتصوف المغرب الأول
(أفق التعايش مع الآخر)

بقلم
د. عبد المالك مغشيش
كلية اللغة والأدب العربي والفنون، جامعة باتنة 1
abouaroua1@gmail.com

مقدمة

تحاول الورقة البحثية مساءلة تاريخ التصوف في بلاد المغرب والكشف عن بدايات وتحولات الفكر الصوفي في ظل الصراع الفكري والمذهبي والسياسي تحت حكم السلطة الشيعية، وظهور علماء اعتبروا من أوائل متصوفة المغرب ومنهم -محرز بن خلف- ودورهم في إنتاج خطاب صوفي معرفي استقطب العام والخاص لمجابهة التحول المذهبي، ومعالجة آثاره الاجتماعية، وسبل التعايش مع الآخر في ظل رؤية شمولية لحياة الفرد والجماعة في جوانبها المختلفة. وبذلك أُنتج تصوف مغربي رصين متين ومتزن بعيدا عن الدروشة والخرافة، لم يخرج عن ظِلال السنّة النبوية.

- **إشكالية البحث:** تتمفصل زوايا البحث من خلال جملة من الأسئلة حول:

- بدايات التصوف في بلاد المغرب الإسلامي.

- الصراع السياسي والمذهبي وأثره في حركية التصوف بالمغرب تحت حكم الشيعة.

- فاعلية الخطاب الصوفي المنتج لخطاب الوعي بالدين والسياسة والإصلاح والأخلاق وعلاقته بالآخر.

- متصوف المغرب الأول محرز بن خلف هل هو النموذج الصوفي المغربي الأول المتزن المنطلق من تأديب الصبيان وتعليمهم القرآن، المرتقي بخطابه الصوفي إلى أفق التعايش مع الآخر ومقارعة الخطوب، أم هناك نماذج أخرى للتصوف السنّي العملي.

- أثر التصوف في الحياة العامة لسلطان المدينة من خلال نصوصه الشعرية والنثرية في الانتصار للسنّة ومجابهة من يعاديها من جهة، والإسهام في المشهد الاجتماعي والفكري والحضاري من جهة ثانية.

- **خطة البحث (العناوين الرئيسية):**

مقدمة

- تصوف الغرب الإسلامي (بين الزهد و الدروشة).

- محرز بن خلف سيرة ومسيرة.
- زهده و تصوفه.
- أهل الذمة والتعايش المشترك.
- المؤدب الفقيه والسلطة المذهبية الاسماعيلية (النصرة للمذهب المالكي).
- سلطان المدينة بين الزهد والتصوف الإيجابي من خلال فكره وشعره.

خاتمة.

توطئة

يروم البحث محاورة التصوف المغربي من خلال كتابات وأشعار "محرز بن خلف" وطرق مساءلة الفكر الصوفي المغربي المتزن البعيد عن الخرافات، وأفق التعايش مع الآخر في ظل ثقافة الأنا تحت إشعاعية البعد الإنساني الإسلامي وبيان زيف دعاة الاستشراق في العلاقة بين الأنا والأخر.

فالعالم والفقيه المالكي الزاهد المتصوف "محرز بن خلف" يتصل نسبه بأبي بكر الصديق ولد سنة(340هـ). له مكانة مرموقة في المغرب من خلال مواقفه التاريخية الحاسمة في عهد الدولة الصنهاجية في صراعها لتثبيت المذهب المالكي.

ظهر جليا تصوفه في جميع مظاهر حياته في التعبد والتفكر ومجانبة الأمراء وعطاياهم ذلك التصوف المغربي الرصين المتين المتزن الذي لا يخرج عن السنة النبوية. وتجلّى تصوفه في جهاده بلا خوف ولا فزع للبدع والمذاهب المنحرفة عن الخصوصية المغربية في التدين، والتزامه بالشريعة وسننها وتمثّله للعلم الإسلامي في جميع فروعه الفقه التفسير، الأخلاق...

والعجيب أنه سميّ بسلطان المدينة مجازا لانتصاره للمذهب المالكي من خلال ثورته على الشيعة واجبر الدولة الصنهاجية على الاستجابة لمطالبه بعد الثورة على الشيعة. وقد أقام أحياء خاصة للمستضعفين من أهل الذمم من يهود ونصارى، وفتح داره لإيواء النساء المظلومات والمطلقات واللاجئات، وأصبح الآمر الناهي في المدينة لذلك سمي بسلطان المدينة.

وبذلك فمحرز بن خلف هو النموذج الصوفي المغربي المتزن المنطلق من تأديب الصبيان وتعليمهم القرآن، ليرتقي بفكره الصوفي المنتج لخطاب الوعي بالدين والسياسة والإصلاح والأخلاق. وأفق التعايش مع الآخر خاصة الأقليات، في ظل المجتمع الإسلامي الجامع للإنسانية، ونبذ خطاب الكراهية. هذا هو المتصوف العابد الزاهد محرز بن خلف المتوفى سنة(413هـ).

1- تصوف الغرب الإسلامي (بين الزهد و الدروشة):

تدرج التصوف المغربي بعدة مراحل، فبعد فترة ابتدائية ارتبطت بالزهد وحياة المجاهدة امتدت لثلاثة قرون أولى منذ الفتح العربي لبلاد المغرب، والذي اتسم بطور

التتلمذ والتعلم ومن ثم التبحر في علوم الشريعة وأصولها. "وتجلّت هذه البدايات من خلال الانقطاع التام للعبادة من قبل بعض الشيوخ والزهاد في أماكن معزولة من خلال الزوايا والمساجد والربط... والإقبال إلى الله سبحانه وتعالى والبكاء عند قراءة القرآن والاستماع إلى المواعظ، والتي تعد من أبرز سمات الزهاد الأوائل. كل هذا من خلال امتزاج المتصوفة بالعامة ومعايشتهم لأحوال الفقراء الذين يرون في هؤلاء نماذج تتصف بالتقوى والصلاح فضلا عن دورهم في الجهاد وحماية الثغور الإسلامية من الغزاة"[1]. وهذا يعود إلى ما اتصف به أهل المغرب من الانقطاع للعبادة والزهد والورع، وتعظيم وتبجيل الفقيه والعالم.... كما ارتبطت مع هؤلاء الزهاد والمتعبدين والنساك والفقهاء والعلماء، والصلحاء الكثير من قَصص الكرامات خاصة في القرون الهجرية الأربعة الأولى.

ولقد حدث جدل كبير بين الفقهاء والعلماء والمتصوفة في قضية الكرامات في القيروان وامتد تأثيرها إلى قرطبة، وبسببها[2] انتقل بعض فقهاء قرطبة إلى المغرب، فقد كان" أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد الصقلي"(ت 386هـ) أحد أبرز متصوفة القيروان ويعتقد بكرامات الأولياء وعارضه في ذلك" أبو محمد بن أبي زيد"، ورأى أن الكثير ممن يدّعون الولاية والكثير من هذه الخوارق، إنّما يأكلون أموال الناس بالباطل. وألّف كتباً لتوضيح رأيه فيها، وهي (الاستظهار في الرد على الفكرية) و (كشف التلبيس في الرد على الفكرية)[3] فأثار ذلك نقاشاً حاداً بين الطرفين وأنصار كل منهما .[4]

ووصل صدى ذلك النقاش إلى قرطبة بحيث أُثير نفسه فيها، وانقسم فقهائها المهتمون بالموضوع إلى قسمين: قسم ناصر رأي "أبو محمد بن أبي زيد"، وقسم ناصر رأي "عبد الرحمن بن محمد الصقلي، وكان" أبو بكر محمد بن موهب القبري" (ت 406هـ) مناصراً لرأي" أبي محمد بن أبي زيد" ثم توسعت هذه المسألة في قرطبة وأخذت أبعادا مختلفة أدت إلى إثارة مشاكل فيها، وكان "لمحمد بن موهب" دوراً فيها مما دفع الحاجب ابن أبي عامر المنصور إلى إرسال مجموعة من فقهاء الطرفين إلى العدوة لمتابعة تلك القضية.[5]

كما شارك الفقيه" أحمد بن نصر الداودي المسيلي" (ت 402هـ) فقهاء القيروان وعلى رأسهم "عبد الله بن أبي زيد القيرواني" (ت 389هـ) في ردّهم على الطائفة البكرية التي مثّلها

---

[1] ينظر: لمياء عز الدين الصباغ: الصوفيون والتصوف في المغرب العربي حتى القرن الرابع، مجلة كلية العلوم الإسلامية، م7، العدد14، 2013.
https://coism.mosuljournals.com/article_74359_386c79eb37eb686903019f5bb2d6f287.pdf

[2] محمد بن الطيب الباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر، تح: الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية بيروت،1958، ص55.

[3] القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب السالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، نشر مكتبة المشكاة، وزارة الأوقاف المغربية، المغرب، ج6، د ط، د ت، ص219.

[4] عمر بن حمادي: كرامات الأولياء، النقاش الحاد الذي أثارته بالقيروان وقرطبة في أواخر القرن 4هـ، مجلة دراسات أندلسية، العدد 4، 1990 ص 40.

[5] القاضي عياض: المصدر السابق، ج2، ص495. (ينظر أيضا: نصر سلمان: من أعلام المذهب المالكي، دار ابن حزم، الجزائر، ط1، 2011م، ص14.)

"عبد الرحمان بن محمد بن عبد الله البكري" وادّعى رؤية الله في اليقظة، وقام بتأليف كتاب بعنوان "الرد على البكرية" اقتفى فيه أثر "ابن أبي زيد القيرواني" في الجدل حول إثبات كرامات الأولياء فكان هذا المصنّف أول كتاب في الأدب الصوفي بالمغرب الأوسط لم ينكر فيه الداودي كرامات الأولياء إلا أنه تبنّى موقف" ابن أبى زيد القيرواني" في التشدّد على التصوّف المائل إلى الشعوذة.

ولقد ارتبطت حكايات الكرامات بالمغرب بالزهد والتصوّف -خاصة في القرنين الخامس والسادس للهجرة- الذي هو من مقومات تاريخ المغرب الروحي والديني والثقافي والاجتماعي والسياسي بل والاقتصادي. ولم تقتصر آثاره على المدن بل أُدمِجت البوادي في الحياة الثقافية، ولم يقتصر على جماهير العامة بل صار السند العلمي والسند في الإذن الصوفي يكادان يقترنان في تراجم معاجم الأعلام، وهو من معطيات الإشعاع المغربي على جميع الحواضر والحضارات.

ولما كان المذهب المالكي هو المذهب الغالب عند عامة المغاربة وارتضوه في عبادتهم لله، ومن عناصر التكوين الثقافي والفكري التي لا يمكن تجاهل أثرها في الشخصية المغربية إلى يومنا هذا، ما ولّد قطبا سنيّا مدافعا عن المذهب المالكي باللسان سعى إلى الإبقاء على هذا المذهب خالدا في عقول الأجيال، ومنع كل فكر ودعوة شاذة أو منحرفة تبتعد عما ورثوه من تعاليم الإسلام، وفي هذا يقول أحمد أمين: " كان العداء بين الفقهاء والمتصوّفة، إذ غالى الفقهاء في أعمال الظاهر، وغالى المتصوّفة في أعمال الباطن، فالفقهاء ينظرون إلى المتصوّفة نظرة شذوذ وانحراف عن دين الحق، وكذلك نظر المتصوفة إلى الفقها ".[1]

لتتوّج بأول مدرسة صوفية فلسفية بريادة "ابن مسرّة الجبلي" ت(319هـ) الذي اهتم بقضايا الزهد والتصوّف في حدوده الأولية، المدعم بالآراء الكلامية والفلسفية والعقائد المختلفة الوافدة من الأندلس، وامتدت هذه المرحلة من (450هـ إلى 560هـ)[2]. وتدعى هذه الفترة بالوسطى لأن المنطقة ستعرف مرحلة متأخرة استوى على سوقه التصوف مع ابن العربي وابن سبعين و الششتري...[3].

والانتشار الحقيقي للتصوف بالمغرب ارتبط عمليا بالعهدين الموحدي والمرابطي واحتكاك المغاربة بالأندلسيين من خلال الهجرة أو الانتقال، أو التعلم، وظهور شخصيات صوفية عديدة ذات توجهات سنّية عملية منها: أبا مدين شعيب، وأبو العباس السبتي أبو الحسن الشاذلي...وغيرهم[4].

---

[1] أحمد أمين، ظهر الإسلام دار الكتاب العربي، بيروت، ج1، ط10، د ت، ص69.

[2] ابن العريف الصنهاجي: كتاب محاسن المجالس أو بيان في مقامات السادة الصوفية، (تصوف الغرب الإسلامي) تحقيق وتعليق: محمد العدلوني الإدريسي، دار الثقافة للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2015، ص16.

[3] ابن العريف الصنهاجي: المرجع السابق، ص16.

[4] ينظر: شرويك محمد الأمين.: انتقال التصوف إلى بلاد المغرب الإسلامي، مجلة أفاق فكرية،عدد6، 2017.ص96. file:///C:/Users/Hello/Downloads

2-محرز بن خلف سيرة ومسيرة:(413 – 340 هـ/951 - 1022 م)

أبو محفوظ محرز بن خلف بن رزين البكري، يتصل نسبه بأبي بكر الصديق رضي الله عنه، ولد في ضاحية أريانة سنة (340هـ/951 م) وبها نشأ. "كان يشتغل بتربية الصبيان، وتعليمهم العربية وعلومها، وأصول الدين، وعلم القراءات، ومكارم الأخلاق حتى لقب بالمربي محرز وكلّ هذا بدون مقابل، ولم يتخذها وسيلة للتكسب والعيش وإنّما الإصلاح في الأرض[1]، استقر في مدينة تونس يقرئ القرآن والحديث والفقه مواصلا التدريس والوعظ ومحاربة المذاهب المخالفة للمذهب السنّي. وكان يفعل ذلك في الخفاء، إذ أن المذهب الشيعي كان سائدا آنذاك، ومدعوما من قبل الحكّام الصنهاجيين. لذا كان أتباع السنّة مجبرين على التخفي وعدم المجاهرة بمذهبهم، فإن فعلوا ذلك سُلّطت عليهم عقوبات صارمة. وسعيا منه لنشر المذهب السنّي ودعمه، كان محرز بن خلف يسافر بين وقت وآخر إلى القيروان للتشاور مع الشيوخ والعلماء هناك[2]، كما أنّه سافر إلى طرابلس مواصلا نشر المذهب السنّي سرّا من دون أن يكترث بالمخاطر التي هدّدته أكثر من مرة.

كان ورعا فاضلا عالما جليلا، تنسب إليه كرامات، زاهد عابد له مكاشفات وأحوال ومواجد، تهافت عليه الناس للتبرك به وسماع كلامه، أصدر "المعز ابن باديس" أوامر تقضي برعاية الشيخ واحترامه وإسقاط الضرائب عن أهله وأتباعه. وقد عاصر جماعة من أهل العلم والصلاح، منهم قريبه "ابن أبي زيد القيرواني" صاحب الرسالة، والشيخ "أبو الحسن القابسي"، ... توفي على عهد الأمير "المعزّ الصنهاجي" وقد جاوز السبعين ولقب بسلطان المدينة[3].

لم تذكر المصادر للمؤدب أي إنتاج علمي رغم كونه فقيها مالكيا ومن مشاهير عصره ماعدا رسالة يعظ فيها بعض اصحابه، وبعض الأشعار الوعظية، وله مخطوطتان بالمكتبة الوطنية التونسية، أحدهما بعنوان "**حرز الأقسام**" وبه قصيدة من مئة بيت والثاني تحت عنوان" **أدعية وأذكار لمحرز بن خلف**"[4].

يمكن القول أنّ محرز بن خلف كغيره من صوفية المغرب كان الغالب عليه العمل والعبادة وتعليم الناشئة وإيثار المجاهدة الروحية، وهو عند الناس عالم اشتغل بصناعة الرجال على تأليف الكتب [5].

---

[1] الشاذلي بويحي: الحياة الأدبية بإفريقية عهد بني زيري، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، م2، 1999، ص 491.

[2] حسونة المصباحي: محرز بن خلف: سلطان مدينة تونس ورمز اعتدالها.https://alarab.co.uk/

[3] حسن حسني عبد الوهاب: تاريخ الأدب التونسي (من فجر الفتح العربي لإفريقية إلى العصر الحاضر) مكتبة المنار تونس، دط، 1968، ص 116.

[4] رشيدة الصمادحي: محرز بن خلف حياته وأثاره، دار العرب للطباعة، تونس، ط1، 1986، ص29.

[5] بوسنينة منجى: موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، دار الجيل، بيروت، 1329، م8، ص235. https://www.noorlib.ir/View/fa/Book/BookView/Text/7512/1/435

3 ـ زهده و تصوفه:

تجلّى زهده وتصوفه في تجنبه للدنيا وأهلها، عُرف بالعبادة والصلاح والتقوى، فكان زاهدا متقشفا، روي عن عبادته أنه يصلي ركعتين ثم يجلس يتفكر ساعة أو ساعتين، ثم يقوم فيركع ركعتين ثم يجلس يتفكر، يفعل عامة ليله ونهاره[1].لا يتصل بالحكام والأمراء ولا يقبل عطاياهم ومنحهم، ولا يتناول طعامهم ككل زاهد متصوف.

وروي أنّه في إحدى زياراته "لابن أبي زيد القيرواني"، قال له أثناء حديثهما: أحب أن أسألك عن شيء فأجبني عنه، فقال له المؤدب نعم، فسأله: من أين قوتك فشُقّ ذلك على المؤدّب، وسأله أن يعفيه من الجواب، فقال له: أقسمت عليك لتفعلّن، فقال المؤدب: أمضي كل يوم بما أنا فيه (أي صائم)، فاشتد بكاء الشيخ أبي محمد بن أبي زيد وجعل يقول: لقد أرحت نفسك من تعب الدنيا ونصبها[2].

ونزل يوما ضيفا على شيخٍ فأخبره الشيخ أنّه أخلى له بيتا ينام فيه فاستحسن الأمر وقام معه، وقال الشيخ كنت أتفقده ساعة بعد ساعة فأجده يده على خده، وهو متفكر حيران، تجري دموعه ما نام شيئا[3]. وأتاه رجل فتاب عنده من أشياء تقدّمت له، فكان يقال ممّا رأوه عنه: كأن المؤدّب محرز هو التائب من شدة البكاء والتلهف.

وروي أنه كانت عنده في دار الطلبة بعض أشغال إصلاح السقف، فسأل العمال عن الخشب، فقالوا إنها معوجة ولا تصلح إلا للنار، فقال المؤدّب عجبا وكأنّ كل معوجّ لا يصلح إلا للنار، ثم أخذ في البكاء، فقالوا: فما علمنا إن رأينا منه يوما مثل ذلك، ولا أعظم وهو يبكي[4].

كما تنسب له بعض الكرامات، ومنها أنّه في إحدى زياراته لابن أبي زيد القيرواني وهو قريبه وجد ابنته لا تستطيع الوقوف بسبب شللٍ أصابها، فتوجّه إلى الله ودعا لها، فقامت البنت تمشي على قدميها، فتعجّب من كان حاضرا، فقال المؤدّب محرز: لا تتعجبوا، والله ما قلت إلّا: اللهم بحرمة أبيها عندك اكشف ما نزل بها، فشفاها الله ببركة أبيها.

وقال رجل من الصالحين بالقيروان: بات عندي المؤدب محرز بن خلف، فمرّ كثير من الليل وأولادي يسألونه ويحدّثونه وأنا أتفقدهم حينا بعد حين، وإذا بمنادٍ يقول: يا هؤلاء لا تتعبوا ضيفكم فإنّه ولي الله، فخرجوا عنه من البيت وتركوه[5].

ومكانته بين العامة عظيمة جليلة فهم يعظمونه ويرونه الأسوة الحسنة والمثل الأعلى للتقوى والصلاح وكلمة الحق أمام الظلم، فالعامة لا تخضع في العموم للسلطة الحاكمة بقدر ما تخضع للعلماء والزهاد. وأهل العلم والصلاح يُجِلّونه والأمراء يهابونه ويخشونه والكل يتبركون به.

---

[1] رشيدة الصمادحي: المرجع السابق، ص51.

[2] رشيدة الصمادحي: المرجع السابق، ص52.

[3] نفسه، ص53.

[4] نفسه، ص53.

[5] نفسه، ص56-61.

4- أهل الذمة والتعايش المشترك:

أقنع "**محرز بن خلف**" جمع المسلمين أن اليهود هم أهل ذمة الذين أوصى بهم الإسلام بحسن معاملتهم و السماح لهم بالعيش الكريم في ظل المجتمع و القوانين الإسلامية، ولعل السبب الأساس الذي أيّد هذا التصور هو موقف اليهود من حملة النورمان، على تونس و إسهامهم الكبير في دعم الجيش المدافع عن المدينة بالطعام و اللباس، فعطف سيدي محرز سلطان المدينة على حال اليهود، وطلب من عبد المؤمن أن يسمح لهم بإقامة حي خاص بهم بجوار زاويته، وحدّد مساحة هذا الحي، وهذا بأن ألقى بعصاه من أعلى صومعة زاويته ليكون المكان الذي تسقط فيه العصا حدّا لهذا الحي"[1].

كما أن الثابت تاريخيا أن "**محرز بن خلف**" بعد طرد الشيعة إلى مصر- بالرغم من الاختلاف بين المؤرخين حول ما يشاع من كون سلطان المدينة قد قاد حملة إبادة ضد الشيعة انتهت بالقضاء على الدعوة الشيعية في تونس- قد لعب دورا محوريا في إدخال اليهود إلى مدينة تونس واستدعائهم للانتقال من بيوتهم الوضيعة الموجودة على ضفاف سبخة السيجومي، للعيش في حارة هيّأها لهم في بطحاء الحفصية، وسمح لهم بالعيش داخل أسوار المدينة، ومكّنهم من دكاكين وحوانيت الشيعة في عملية فُهم منها على أنها انتصار إلى قيم التسامح، ورغبة منه في التعايش السلمي مع أهل الديانات الأخرى. والحال أنّ الراجح فيما قام به محرز بن خلف مع اليهود كان بدوافع اقتصادية بحتة ولاعتبارات مالية وتجارية، كانت الدولة آنذاك تحتاجها لسد الفراغ التجاري الذي تركه الشيعة، وهو ما يعدّ تصرفا حكيما من هذا الرجل الذي لم يكن فقط رجل دين وإنّما كان إلى جانب ذلك يفقه في السياسة والاقتصاد وله نظرة استشرافية للمستقبل[2].

والعجيب في الأمر أنّ اليهود لما ضاق بهم الحي، أخذوا يوسعونه، وعندما يحتج المسلمون قائلين: إن العصا لا يمكنها أن تسقط على بعد أكثر من خمسمائة متر، يقول اليهود للقاضي: هل تشكون سيدي في القدرة الخارقة لسيدي محرز سلطان المدينة"[3].

5- المؤدب الفقيه و السلطة المذهبية الإسماعيلية (النصرة للمذهب المالكي):

أعطت الصراعات والثورات المتوالية والمتواترة في المغرب طابعا خاصا ظلّ واضحا في تاريخ المغرب إلى يومنا هذا، خاصة على الصعيد الديني الذي رمى بظلاله على باقي مناحي الحياة الأخرى، فالتمرد السياسي وظهور الفرق والبدع المختلفة من شيعة وخوارج، منحت لأهل المغرب مناعة وأهّلتهم للعودة إلى المنبع الأصلي، وأن يتمسكوا بالنصوص الشرعية من قرآن وحديث، وأن يعزفوا عن التأويل والتخريج وإعمال الرأي، وهذا ليس بالغريب عن أناس أخذوا عن "الإمام سَحنون" عالم المغرب ومنبع (المذهب المالكي) الذي تمسّك به أهل

---

[1] رشيدة الصمادحي: المرجع السابق، ص41.

[2] نوفل سلامة، ما هي حقيقة حماية سيدي محرز بن خلف؟ نشر في الصريح: يوم 15 - 02 – 2021، تورس https://www.turess.com/assarih/195819

[3] رشيدة الصمادحي: المرجع السابق. ص41.

المغرب للوهلة الأولى؛ لوقوفه عند أصول الدين والبعد عن التأويل والقياس ما أمكن فهو يعتمد على النقل.

واللافت للنظر أنّ كلّ ألوان الاضطهاد والتعسف الذي لاقاه المغاربة عموما على أيدي العبيديين لم يثنهم عن التمسك بالمذهب المالكي، واعتبروه جزءا من قوميتهم ودرعا يَقِيهم طعنات الزيغ والضلال، ولذلك نراهم يتهافتون على العلوم النقلية ويحاولون التأليف فيها ويرفضون كلّ نظرة عقلية أو نزعة فلسفية. واعتبروا المعتزلة كفارا والخوارج والشيعة مارقين، وليس غريبا أن نجد عندهم صوت الشعر خافتا وصوره باهته لأنهم يعتبرون الخيال والإمعان فيه ضربا من التعلّل، وحتّى الجدل في المذهب نفسه كان قليلا إلا ما كان منه للذود عن حياض المذهب والعقيدة الإسلامية.

الحياة المعقدة في السياسة والمجتمع والمذاهب الدينية، انعكس صداها على الحياة الفكرية، فتشعبت نواحي الفكر، وتعقدت مع العناصر الدخيلة التي حملت المذهب الإسماعيلي، الذي تسلّلت من خلاله أراء وأفكار غريبة عن المجتمع المغربي. الذي كان بعيدا عن هذا الصراع والأفكار، التي ظهرت أولا بالمشرق، نظرا لتضارب المصالح واختلاف النحل والملل لمعتنقيها مما أشعل جذوة الصراع الفكري وأحدث صداما فكريا عنيفا. ممّا أعطى دفعا قويا للنهضة الفكرية، كما كان لهامش حرية العقيدة في بداية الدولة التي دان لها المغرب، الأثر في إيقاظ هذه الحياة الفكرية "حيث كان رجال الدولة يطعنون في الصحابة وحتى في الإسلام، ويؤولون النصوص المأخوذة من القرآن والحديث وأدخلوا آراء يونانية واصبغوها على تلك النصوص المقدسة "[1]. لذلك انبرى لهم طائفة من العلماء والفقهاء يردّون عليهم حُججهم بمثلها، فأظهروا بذلك زيف آرائهم وزيغ معتقداتهم. ممّا جعل العامة ترمي الدولة بالإلحاد والزندقة والخروج عن الملّة، ورموز الخليفة بالإباحية في الدين حيث قال بزواج المتعة، وقد كان لعلماء السنّة مواقف مشهورة حتى وصل بهم الأمر إلى التضحية في سبيل الفكرة والمبدأ.

كانت نظرة علماء المغرب لبني عبيد واضحة بيّنة قال "الذهبي": "وقد أجمع علماء المغرب على محاربة آل عبيد لما أشهروه من الكفر الصراح الذي لا حيلة فيه، وقد رأيت في ذلك تواريخ عدة يصدّق بعضها بعضا"[2]. وقد رفض أهل المغرب ادعاءاتهم في الولاية على كافة المسلمين وتحويراتهم لطقوس الدين، فاعتبروهم مارقين عن السنّة والجماعة دخلاء على المغرب وعاداته، فأطلقوا عليهم اسم (المشارقة)، لذلك نجد أمثلة كثيرة من مقاومة المغاربة للنفوذ العبيدي ومنها " امتناع المؤذّن القيرواني"عروس" عن النداء بعبارة "حي على خير العمل" فقطع لسانه وقُتل بالرماح بعد أن طيف به بالقيروان"[3].

---

[1] محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، دار المعارف، مصر، د ط، 1966، ص72-77

[2] إبراهيم شعوط: أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ، دار الشروق، جدة، المملكة السعودية، د ط، د ت، ص 377-387.

[3] المالكي: رياض النفوس في طبقات علماء أفريقية نشر: البشير البكوش، بيروت، د ط، ج2، 1981م، ص404.

وقد لقي نتاج ذلك الموقف عدد من العلماء الاضطهاد، والموت أحيانا بسبب شهوة الحكم العبيدي المذهبي المَقيت، وتسلطهم في فرض آرائهم ومذاهبهم على السكان، "وقد قيل أنّ العبيدين قتلوا من أجله عددا من علماء القيروان قارب خمسة وثمانين عالما، وهذا سنة (336 هـ) بعد ثورة الخارجي "مخلد بن كيداد" وحدها "[26].

ويرى أحد الأئمة بأفريقية- أبو إسحاق الفقيه- أن الخوارج مع انحرفاتهم هم من أهل القبلة بعكس بني عبيد قال "الذهبي":"وخرج أبو إسحاق الفقيه مع أبي يزيد، وقال: هُمْ أهل القْبِلة، وأولئك ليسوا أهل قِبْلَةٍ، وهم بنو عَدوِّ اللهِ، فإن ظفرنا بهم، لم ندخل تحت طاعة أبي يزيد، لأنه خارجي"[1].

كما نشير إلى أن الشاعر القيرواني "أبو القسم الفزاري"[2] يهجو بني عبيد في أشعار كثيرة منها[3]:

عَبــدوا مُلُوكَهُــم وَظَنّوا أَنّهُمْ * نَالُوا بِهِمْ سَبَبَ النَّجَاةِ عُمُومَا

وَتَمَكَّنَ الشَيْطَانُ مِنْ خُطُوَاتِهِم * فَأَرَاهُــمُ عِوَجَ الضَّلاَلِ قَوِيمَا

أما موقف "**محرز بن خلف**" من مسألة الشيعة، فكان واضحا منذ البداية، انطلاقا من مسجده الذي كان مفتوحا ليؤمه الناس كل وقت وحين، فكان يخصّ عامة الناس ببياض يومه، أمّا الوجهاء فيستقبلهم في الليل. وفي جلساته، كان محرز بن خلف حريصا على احترام مختلف الآراء، وفي نفس الوقت كان يوصل رسالته المالكية السنية لأتباعه ومريديه فاستطاع أن يحرك أهل السنّة ويدفع الناس للثورة على الشيعة سنة (406 هـ). فقال لأصحابه: هل قتل المشارقة (الشيعة) مما يرضي الله. قالوا: نعم. قال: وتَركُهم مع القدرة عليهم مما يسخط الله. قالوا: نعم. فقال: اليوم قتلهم...[4].

ولما بلغ الخبر باديس توجه بجنده إلى تونس وعزم إبادتهم لِما فعلوه بالشيعة، فلمّا بلغ النّبأ أهل البلد فاجتمعوا إلى المؤدّب محرز وقالوا: يا ولي الله، قد بلغك ما قال: باديس فادع الله أن يزيل عنّا بأسه، فرفع يديه إلى السّماء، وقال: يا رب باديس، اكفنا باديس، فهَلَك في ليلته بالذبحة، فهلاكه استجابة لدعوة محرز بن خلف[5].

وامتدت الثورة في مدن تونس بفضل "محرز بن خلف" ففي القيروان قال الشيخ "أبو علي الصياد" (وهو من شيوخ القيروان): دخلنا على الشيخ محرز بن خلف فوجدناه في أسر

---

[1] نفسه، ص132.

[5] أبو القاسم بن عامر بن إبراهيم الفزاري: هو أبو القاسم محمد بن عامر أو عمر بن إبراهيم الفزاري: شاعر سنّي ناهض بشعره الحكام العبيديّين ولد بالقيروان، ولعله مات في خلافة المعز سنة345. وينتسب إلى قبيلة فزارة، وهي قبيلة ذبيانية تجتمع مع غطفان وعبس، كما ذكر أن أسرة الشاعر إفريقية بربرية، كان أبوه شاعرا نحويا من أهل القيروان، كما كان جده من أهل الجدل والمناظرة. (ينظر هامش: محمد اليعلاوي: الأدب بإفريقية في العهد الفاطمي ص207)

[3] محمد اليعلاوي: الأدب بإفريقية في العهد الفاطمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1 1986م، ص219.

[4] رشيدة الصمادحي: المرجع السابق، ص46.

[5] نفسه، ص47

حال و ما رأيت أجمل منه في ذلك اليوم و لا أبر-وهذا بعد القضاء على الشيعة في تونس- فجلسنا ندبّر الأمر كيف يكون حتى ردّ وجهه إلينا وهو مبتسم ثم قال لنا: كنا نظن أصحابنا (يقصد أهل القيروان) عن شيء فإذا هم خشب بلا قلوب ...ثم دخل في حديث غيره ...فقال: أبو علي: فخرجنا من عنده- بعد حديثه عن الثورة ضد الشيعة- و كل واحد منّا اقوى من الأخر، وكانت العاقبة للمتقين ونكّلوا بالشيعة في القيروان و غيرها[1].

والحقيقة أن جهود علماء أهل السنّة العاملين، من خلال دفاعهم عن السنّة، ووعيهم بخطورة الفكر والمذهب الشيعي على أهل المغرب، في تلك الفترة من حكم الشيعة من العهد العبيدي والصنهاجي، هو ثمرة غرس ترعرع في ظلال الدعوة الرصينة والحثيثة من خلال المساجد السنّية، وتطور واكتمل في العهد الصنهاجي على يد" محرز بن خلف" وغيره من العلماء الفقهاء الربانيين. ممّا ساهم في تمسك أهل المغرب بمذهبهم ودينهم الصحيح الذي ورثوه عن أجدادهم الفاتحين.

6- سلطان المدينة بين الزهد والتصوف الإيجابي من خلال فكره وشعره:

"محرز بن خلف" الفقيه العالم الزاهد العابد المتصوف رغم قلة إنتاجه العلمي، لكونه اهتم بصناعة الرجال على إنتاج الكتب، إلّا أنه كان أديبا ناثرا، شاعرا له شعر في الزهد وفي الوصف. وشعره بارع وأسلوبه سهل. أجاد نظم الشعر وله عدة قصائد، من شعره معزيا المظلومين محذرا من عاقبة الظلم قائلا:

إذا ظالِمٌ قد عاهد الظُّلمَ مذهَبًا وجـار غُلُوًّا في عُــلُوّ اكتسـابِهِ

فكِلْهُ إلى ريبِ الزمـان وجَوْرِه سيُبدي له ما لم يكـن في حِسابِهِ

فكم ذا رأينا ظالما مُتجبِّرًا يرى النجمَ تِيهًا تحـت ظلّ رِكابِه

فلمّا تمادى واستطال بجَوْرِه أناخـت صروفُ الـدهرِ بنـابِهِ

وعُوقِب بالذنب الذي كان يجتني وصبّ عليه الله سـوطَ عذابِـه

فلا فضةٌ تحميه عند انفِضاضِه ولا ذهــبٌ يُثْـنِيهِ عند ذهابِه[2]

وهو يقول للمظلوم إذا رأيت ظالما باغيا غلا وجار في بغيه وعدوانه فاصبر ودعه إلى صرف الزمان وتقلبه، فإنّه سيريه ما لم يكن يخطر على باله، وكم رأينا ظالما عاتيا بلغ من عتوه وتجبره أن كان يرى النجم كأنه يمشى في ركابه، ولمّا تمادى في عتوّه وبغيه وظلمه، نزلت النكبات ببابه وأقامت به لا تبرحه، فعوقب عقابا أليما بذنبه الذي جناه بعمى بصيرته، وصبّ الله عليه سوط عذابه جزاءً وفاقا لظلمه وبغيه.

وقد نظمها على منوال قصيدة الإمام الشافعي" حين قال عن الظلم والظالم، والتي مطلعها:

---

[1] نفسه، 46-50.

[2] حسن حسني عبد الوهاب: تاريخ الأدب التونسي (من فجر الفتح العربي لإفريقية الى العصر الحاضر) مكتبة المنار- تونس، دط، 1968، ص116

بَلَوتُ بَني الدُنيا فَلَم أَرى فيهُمُ سِوى مَن غَدا وَالبُخلُ مِلءَ إِهابِهِ

وهذا ما يقودنا إلى القول بأن يكون "محرز بن خلف" الفقيه والعالم الموسوعي. قد اطّلع على شعر "الإمام الشافعي" عموما، وهذه القصيدة خصوصا فاستحسنها ونظم على منوالها مستخدما نفس المعجم اللغوي وبذلك فهي تناص مع سابقتها، وهي في الحقيقة لا تخرج عن نطاق شعر الوعظ عند الفقهاء، وهو شعر انتشر نظمه بين الفقهاء والعلماء خاصة في بلاد المغرب. وممّا جاء في قصيدة الإمام الشافعي قوله:

إذا ما ظالِمُ استَحسَنَ الظُلمَ مَذهَباً وَلَجَّ عُتُـوّاً في قَبيـحِ اِكتِسابِهِ

فَكِلهُ إِلى صَرفِ اللَـيالي فَإِنَّـها سَتُبدي لَهُ ما لَم يَكُن في حِسابِهِ

فَكَـم قَد رَأَينا ظـالِماً مُتَمَـرِّداً يَرى النَجـمَ تيهاً تَحتَ ظِلِّ رِكابِهِ

فَعَمَّا قَليلٍ وَهُوَ في غَفَلاتِهِ أَناخَت صُروفُ الحـادِثاتِ بِبـابِهِ[1]

وله موعظة جعل موضوعها مدينة قرطاجة عاصمة الفينيقيين، ومن بعدهم الرومان والبيزنطيون، وتحدث عن عظمة الأولين البحرية وبناء حناياها لتوصيل مياهها وتشييدهم للقصو، ويقول إنّ كل ما عاشت فيه كل تلك الدول المختلفة أصبح أطلالا دوارس، ويختمها بقوله عن حكّامها جميعا واعظا ومنبّها إلى أنّه لا بقاء لشيء في الحياة [2]. ومن أشعاره في وصف الدنيا وتصاريفها وتقلباتها:

أبدت لنا الدنيا زخارف حُسنها مكراَ ِ بنا وخديعة ما فترتْ

وهي التي لم تحل قط لذائـق إلا تغير طعمـها وتمرّرت

خدّاعة بجمالها إن أقبلـت فجـّاعة بزوالها إن أدبرتْ

وهابـــة سلابة لهباتها طلابة لخراب ما قد عمـرتْ

فإذا بـنت أمراَ ِ وتم بنـاؤها نصبت مجانقها عليه فدمرتْ

ماذا من الأمم السوالف أهلكت لو أنها نطقت بذلك لأخبرت

طُلابها في غـفلة من حـبها علـقت بها ألبابهم فتحيرت[3]

وهي عظة بديعة، يقول: لا تغتر بما تبديه لك الدنيا من زخارفها وزينتها، فذلك مكر منها وخديعة لا تُقصِّر فيه، إنّها لم تَصْفُ وتَحْلُ قَطُّ لِذائق إلاّ تغيّر طعمها وتمرّر مرًّا شديدا، وحذارِ من إقبالها بحُسنها عليك فإنّها لا تلبث أن تُدْبِر عنك وتفجعك فيما أعطتك، إنّها وهّابة غير أنّها سرعان ما تسلب ما وهبتك، وإنّها لتخرّب ما عمرته لك، وإذا شادت أمرا ورفعته عاليا سرعان ما تنصب منجنيقها عليه وتدمره تدميرا كأن لم يكن شيئا مذكورا[4].

وهو يقول إنّ حكامها بعد معيشتهم في القصور الباذخة وما كانوا يتوسدونه من الحرير

---

[1] الشافعي، الديوان موقع الديوان https://www.aldiwan.net/poem24729.html

[2] شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي،ص4509 /http://books.islam-db.com/book

[3] حسن حسني عبد الوهاب: المرجع السابق، ص117.

[4] شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي،ص4509 /http://books.islam-db.com/book

والإستبرق والطنافس أصبحوا يتوسدون الصخور والتراب، وعبثا حاولوا أن يدفعوا عنهم حوادث الدهر إذ خرّوا صرعى جميعا، ويلتفت الشيخ محرز إلى صاحبيه هاتفا إن جزتما بربوعها الدراسة نادياني وتسمّعا فإنكما لن تسمعا إلا صدى ندائكما ورياحا عاصفة، إذ أصبحت تلك المدينة ذات التاريخ العريق والأبنية الشامخة أطلالا عافية ورسوما داثرة، وهذه هي الدنيا كل شيء فيها إلى بلى وفناء.[1]

ويتضح أن محرز بن خلف له أشعار وعظية وصوفية وكان يحب هذا النوع من الشعر لأنه يلائم طبعه فكان يحفظه وينشده ويستشهد به ويحبّ أن يسمعه، فمنها أيضا:

ويلي لئن كان العذاب جزائي ماذا يحل ببهجتي وبهائي[2]

ومن كتابه إلى" **الأمير الصنهاجي باديس** "في التوصية إلى بعض تلاميذه، ونهيه عن الظلم، ذلك أن أحد طلاب المؤدّب فرضت عليه دراهم ظلما وجورا، فأرسل إليه كتابا، جاء فيه: "بسم اللّه الرحمن الرحيم. حقّق اللّه الحقّ في قلوب العارفين من عباده ونقل المذنبين إلى ما افترض عليهم من طاعته. أنا رجل عرف كثير من الناس اسمي، وهذا من البلاء، وأنا أسأل اللّه أن يتغمّدني برحمة منه وفضل. وربّما أتاني المضطرّ يسأل الحاجة: فإن تأخّرت خفت، وإن ساعدت فهذا أشدّ، وقد كتبت إليك في مسألة رجل من الطلبة طولب بدراهم ظلما، ولا شيء له، وحامل رقعتي يشرح لك ما جرى. فعامل فيه من لابدّ من لقائه، واستح ممّن بنعمته وجدت نعيم العيش، واحذر بطانة السوء فإنّهم إنّما يريدون دراهمك. وشاور في أمرك من يتّقي الله: "وَمَنْ يَتَّقِ اَللّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْراً، وَمَنْ يَتَّقِ اَللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً». واستعن بالله، فإنّه مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اَللهِ فَهُوَ حَسْبُه، والسلام[3].

وهي رسالة تحمل عظة ذات دلالة عميقة، من عالم له حظوة ومنزلة لدى الأمير، يناصحه بخلفية الناصح الأمين والعارف، والصوفي المتقدّم في طريق التصوّف. والمطّلع على بواطن الأمور، ليبيّن منزلته ومكانته بين الناس، ويعتبر هذا من بلاء الشهرة التي تحمل الناس على أن يطلبوا منه أمورا كثيرة تخرج عن نطاق قدرته، ليؤكد على أن الأمر بالنسبة له مُحرجٌ فإن تأخّر عن تلبية حاجته خاف أن يصيبه ضرر فيشعر بالتقصير، وإن حاول مساعدته خالف أن يطلب من الحاكم ما لا يجوز طلبه[4]. وبالرغم من هذا التوجّس إلاّ أنّ حاجة الطالب توصله إلى وعظ الأمير وتذكيره بنعيم الله الذي يترفّل فيه، وأنّ الأمر كله بيد الله، وتحذيره من بطانة السوء التي تؤدي إلى هلاكه و زوال ملكه وعليه التوكل على الحي الذي لا يموت.

"وهذا ما جاء عند وصول الكتاب إلى باديس فأخذه بيده وقبله، وقال هذا كتاب

---

[1] نفسه

[2] رشيدة الصمادحي: المرجع السابق، ص34-35.

[3] حسن حسني عبد الوهاب: المرجع السابق، ص،118-119.

[4] عمر فرّوخ: تاريخ الأدب العربي في المغرب والأندلس، دار العلم للملايين، بيروت -لبنان، ج4، ط4، 1984 ص354-357. https://almerja.net/reading.php?idm=97085

صِدِّيق الله، وأمر الكاتب أن يكتب سجلا لجميع الطلبة بالحفظ والرعاية، وأن يصرف عن جميع طلبة الشيخ ما تسبّب إليهم من ظلم"[1]. وكانت زوجة باديس تتبرك برسالة محرز فطَيَّبَتها وخرزت عليها وعلّقتها وكانت حاملا وقالت: لعل بركتها تعود عليّ، فولدت المعزّ"[2].

ومن مواقفه القرآنية التي تثّبت الأتباع وتبيّن بعده الإصلاحي الاجتماعي الذي ترتاح إليه النفوس في النوازل، فكان يستشهد بالآيات القرآنية وكان إذا رأى الناس قد ضاقت صدورهم من ظلم وجور أو منكر فشا، وقد التجئوا إليه، تلا هذه الآية الكريمة ﴿ **حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَاءُ** ﴾ (يوسف 110).

وإذا رأى الناس قد خافوا من أمر، تلا قوله تعالى: ﴿**وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ**﴾ (البقرة:214) وكذلك قوله: ﴿ **إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَ خَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ**﴾ (آل عمران:175).

خاتمة

ظهر التصوف في بلاد المغرب في عصر "محرز بن خلف" في خضم صراع سياسي مذهبي، ألقى بظلاله على الجوانب الفكرية والاجتماعية والمذهبية فأنتج تصوفا سنّيا عملياّ ضمن حراك معرفي فكري واجتماعي، قادنا بحثنا فيه إلى مجموعة من النتائج تمثلت في:

-تدرج التصوف المغربي بعدة مراحل، فبعد فترة ابتدائية ارتبطت بالزهد وحياة المجاهدة امتدت لثلاثة قرون أولى منذ الفتح العربي لبلاد المغرب، والذي اتسم بطور التتلمذ والتعلم ومن ثم التبحّر في علوم الشريعة وأصولها.

- أول مدرسة صوفية فلسفية بريادة "ابن مسرة الجبلي" ت(319ه) الذي اهتم بقضايا الزهد والتصوف في حدوده الأوّلية، المدّعم بالآراء الكلامية والفلسفية والعقائد المختلفة الوافدة من الأندلس.

- الانتشار الحقيقي للتصوف بالمغرب ارتبط عمليا بالعهدين الموحدي والمرابطي واحتكاك المغاربة بالأندلسيين من خلال الهجرة أو الانتقال، أو التعلم، وظهور شخصيات صوفية عديدة ذات توجهات فلسفية منها: أبا مدين شعيب، وأبو العباس السبتي أبو الحسن الشاذلي...وغيرهم3.

- محرز بن خلف الرجل الصالح والعابد الزاهد والمتصوف الرصين المتين الذي لا يخرج عن نطاق السنّة والمالكية والخصوصية المغربية في التصوف المجانبة للشطحات الصوفية القبورية.

- محرز بن خلف وعلاقته مع الآخر أهل الذمة التعايش في ظل الإسلام والبعد الوطني والمصير المشترك الواحد.

- سلطان المدينة الناصح الأمين والعارف والصوفي المتقدّم في طريق التصوّف. والمطّلع على بواطن الأمور.

---

[1] رشيدة الصمادحي: المرجع السابق. ص39.

[2] نفسه، ص71.

3 ينظر: شرويك محمد الأمين. : انتقال التصوف إلى بلاد المغرب الإسلامي، مجلة أفاق فكرية، عدد6، 2017، ص96 file:///C:/Users/Hello/Downloads

- رغم قلة إنتاجه العلمي، لكونه اهتم بصناعة الرجال على إنتاج الكتب. إلّا أنه كان أديبا ناثرا شاعرا له شعر في الزهد وفي الوصف. وشعره بارع وأسلوبه سهل. أجاد نظم الشعر وله عدة قصائد.

- الدعوة الرصينة والحثيثة والسير بالأمة إلى طريق الحق ومجالدة الظلم وأصحابه أينما كانوا ذلك هو سلطان المدينة ومتصوف المغرب الأول.

قائمة المصادر والمراجع:

1. إبراهيم شعوط: أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ، دار الشروق، جدة، السعودية، د ط، دت
2. ابن العريف الصنهاجي: كتاب محاسن المجالس أو بيان في مقامات السادة الصوفية، (تصوف الغرب الإسلامي) تحقيق وتعليق: محمد العدلوني الإدريسي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2015.
3. أحمد أمين، ظهر الإسلام دار الكتاب العربي، بيروت، ج1، ط10، د ت.
4. بوسنينة منجى: موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، دار الجيل، بيروت،1329، م8. https://www.noorlib.ir/View/fa/Book/BookView/Text/7512/1/435
5. حسن حسني عبد الوهاب: تاريخ الأدب التونسي (من فجر الفتح العربي لإفريقية الى العصر الحاضر) مكتبة المنار تونس، دط، 1968.
6. حسونة مصباحي، محرز بن خلف: سلطان مدينة تونس ورمز اعتدالها https://alarab.co.uk/
7. رشيدة الصمادحي: محرز بن خلف حياته وأثاره، دار العرب للطباعة، تونس، ط1، 1986.
8. الشاذلي بويحي: الحياة الأدبية بإفريقية عهد بني زيري، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، تونس، م2، 1999.
9. شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي –عصر الدول والإمارات-ليبيا تونس صقلية –دار المعارف، مصر http://books.islam-db.com/book.1992
10. عبد الحميد سعد زغلول: تاريخ المغرب العربي من الفتح إلى بداية عصر الاستقلال (ليبيا وتونس والجزائر والمغرب)، منشأة المعارف، الإسكندرية – مصر، ج1،1993 .
11. عمر بن حمادي :كرامات الأولياء، النقاش الحاد الذي أثارته بالقيروان وقرطبة في أواخر القرن 4هـ، مجلة دراسات أندلسية، العدد 4 ،1990، ص 40.
12. عمر فرّوخ: تاريخ الأدب العربي في المغرب والأندلس، دار العلم للملاين، بيروت لبنان، ج4، ط، 1984، ج4، https://almerja.net/reading.php?idm=97085.
13. القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب السالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، نشر مكتبة المشكاة، وزارة الأوقاف المغربية، المغرب، د ط، د ت.
14. المالكي: رياض النفوس في طبقات علماء أفريقية، نشر: البشير البكوش، بيروت، د ط، ج2، 1981م.
15. محمد اليعلاوي: الأدب بإفريقية في العهد الفاطمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1 ،1986
16. محمد بن الطيب الباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر، تح: الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية بيروت ،1958
17. محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، دار المعارف، مصر، د ط،1966 م.
18. نصر سلمان: من أعلام المذهب المالكي، دار ابن حزم، الجزائر، ط1، 2011.
19. نوفل سلامة، ما هي حقيقة حماية سيدي محرز بن خلف؟ نشر في الصريح يوم 15 - 02 – 2021، موقع تورس https://www.turess.com/assarih/195819

الأمير عبد القادر الجزائري وقِيَمُ التعايُش والتَسامح

بقلم
د. إسماعيل عريف
معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي- الجزائر
ismailarif025@gmail.com

مقدّمة

لقد أنجَبَ الغرب الإسلامي ثلّة معتبرة من الرّجال الذين آمنوا بالتّصوّف كمسلك روحيّ يسمو بالرُّوح ويطهّرها من أدران المادّة وتكاليف الحياة وأعبائها، فاتّبعوا طريقه، واتّخذوه كمنهج لهم في سائر حياتهم، كما اعتبروه منهج حياة يحقّق لهم الرّاحة النّفسيّة والإيمان القلبي، ويوصلهم إلى اليقين، ثمّ إنّهُ يُتيح لهم التّواصل مع غيرهم حتّى ممّن يخالفونهم المعتقد أو المنهج أو الطّريقة الفكريّة، وهذا ما جعلهم مؤمنين بفكرة التّعايش مع الآخر وقبوله، وعدم النُّفور منه أو ازدراءهُ، وهم بذلك يكون متسامحين مسالمين في أغلب الأوقات.

ومن بين هؤلاء المتصوّفة المغاربة: الأمير عبد القادر الجزائري الذي ذاع صيته في الدّاخل والخارج، وانتشر خبره في الشّرق والغرب؛ نظرًا لشخصيته المتميّزة المتفرّدة بخصال ومآثر جمّة، الأمر الذي فرض احترامه على العدوّ قبل الصّديق، فلقد آمن هذا الرّجل بأفكار التّقارُب والوحدة بين بني البشر؛ فراح يعمل جاهدًا لتجسيد هذه الأفكار على أرض الواقع في أماكِن شتّى، مؤمنًا بأنّ ذلك هو الطّريق المُوصل للسّلام والتّحاور بين الشّعوب المختلفة الذين تجمعهم رابطة الأخوّة الإنسانيّة؛ السّبب الذي جعلني أُخصّص موضوع هذه المداخلة الموسومة بـ: "الأمير عبد القادر الجزائري وقيَمُ التّعايش والتّسامُح" للحديث عنه وعن فكرتيْ التّعايش والتّسامح لديه.

تكمن أهمّية هذا الموضوع في كونه –أوّلا- يبحث في سيرة بطل وطنيّ عظيم؛ آمَن فتعلّم فقاوم وجاهد، ثمّ تصوّف فأيقن فعفا وصفح، كما تتجلّى تلك الأهميّة –ثانيًا- انطلاقًا من ضرورة البحث عن آلياتٍ وطرائق سِلميّة لتلاقي الأفراد والأُمم والشّعوب في جوّ من المودّة والرّحمة والتّآزر والتّعاطف والعيش المشترك، بعيدًا عن العنف والكراهيّة والظُّلم والعدوان، وذلك في سبيل الدّعوة إلى الحوار مع الآخر والتّفاهم معه والاقتراب منه واحتوائه.

وانطلاقًا من إشكاليّة تبحث عن علاقة الأمير عبد القادر الجزائري بقيَم التّعايُش والتّسامح مع الآخر، وتبتغي إبراز أهمّ المحطّات البارزة في ذلك، والموجزة في التّساؤل الآتي:

إلى أيّ حدٍّ جسّد الأمير عبد القادر الجزائري قيَم التّعايُش والتّسامح مع الآخر؟

وبمنهج وصفي استقرائي؛ سأتناول في هذه المداخلة إجابة على إشكاليتها؛ العناصر الآتية:
أوّلا- مدخل مفاهيمي تراجمي أو المصطلحات الثّلاثة البانيّة للعنوان.
ثانيًا- محطّاتٌ من تعايُش الأمير عبد القادر.
ثالثًا- صُورٌ من تسامُحُ الأمير عبد القادر.

أوّلا- مدخل مفاهيمي تراجمي أو المصطلحات الثّلاث البانيّة للعنوان:

1- التّعريف بالأمير عبد القادر:

هو الأمير عبد القادر، بن الأمير محي الدّين الحسيني، يعود أصله وأسرته للأدارسة الذين كانوا ملوكًا بالمغرب الأقصى والأوسط والأندلس، وقد اشتهرت سُلالته وعائلته بالعلم والتّقوى والجهاد،[1] ويتّصل نسبه بالحسين بن علي بن أبي طالب، وُلد يوم الجمعة 23 رجب 1222هـ الموافق لـ: ماي 1807م، بقرية "القيْطنة" الواقعة على وادي الحمّام غربي مدينة "معسكر" من أيّالة وهران، وبها نشأ وترعرع، وفي أحضان والده تثقّف، وتشبّع بالثّقافة والأدب، ثمّ انتقل رفقة والده إلى وهران عام 1821م، وهناك استطاع الأمير أن يُضيف إلى ثقافته الأولى؛ معارف أخرى من علمائها، وعندما أفرجتْ الحكومة التّركيّة عن والده، وأذنت له بأداء فريضة الحجّ عام 1825م اِصطحبه معه دون سائر إخوته الأكبر منه سنًّا، وهو رابعهم، نظرًا لِما يتّسم به من نباهة في العقل، وفِطنة في الإدراك إلى جانب معارفه وشجاعته، وفي هذه الرّحلة أُتيح له التّعرّف على العديد من الأقطار الإسلاميّة؛ كـ: تونس، مصر، مكّة والمدينة المنوّرة....[2]

بعد هذا، تبدأ حياة الأمير النّضاليّة الكفاحيّة؛ والتي يتخلّلها العديد من المراحل والمحطّات التّاريخيّة المتنوّعة؛ منها الرّحلة إلى الحجاز، والنّفي الغربي، وتولّي السّلطة والزّعامة، والمقاومة للمستعمر الفرنسي، ثمّ بناء الدّولة والعاصمة، ثمّ عقد المعاهدات والمهادنات، ثمّ الهجرة والمنافي بين الشّام والبلاد الأوربيّة، والعودة إلى أرض الوطن...،[3] إلى غير ذلك من الأمور التي توحي لنا بنشاطه الكبير، وروحه المفحمة بالحيويّة، ونيّته الصّادقة، وإخلاصه المتفاني.

ومع تقدُّم سنّه ومرضه خفّ نشاطه وجهده، وفي بداية شهر ماي 1883م، وحينما كان معتكِفًا بمصيف "دمر" في داره متهجّدا متبتّلا لربّه؛ اشتدّ عليه مرض المثانة وحصْر البول فزاده الضّعف والهرم، وفي منتصف ليلة السّبت 26 ماي من العام نفسه، قُبضت روحه وانتقل إلى الرّفيق الأعلى، فغُسِّل وكُفّن، وفي الصّباح نُقِل في عربة من قصره في "دمر" إلى داره بالشّام، وصُلّي عليه في المسجد الأموي في مشهد قلَّ نظيره، وخرج لتشييعه جمٌّ غفير من النّاس في موكبٍ مهيب خاضعٍ متذلّل

---

1 - **الأمير عبد القادر الجزائري وأدبه**، عبد الرّزّاق بن السبع، ص11-12.

2 - **الأمير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري**، يحي بوعزيز، ص41-42.

3 - **الأمير عبد القادر الجزائري**، برونو إتيين، ص107 وما بعدها.

حزين مصحوبٍ بالدّموع وقصائد الرّثاء، ودُفِن بالصّالحيّة بدمشق أسفل جبل "قاسيون" بحيّ المهاجرين،[1] وقد فارق الأمير هذه الدُّنيا وله من العمر ستّة وسبعين (76) عامًا مليئة بالعزم والجهاد والكفاح والعلم والمثابرة، وإخلاص النيّة لله تعالى.

ولم يكن الأمير عبد القادر يتميّز بالحنكة السّياسيّة، والدّهاء الدّبلوماسي، والمقاومة الكفاحيّة فحسب؛ بل إنّه إضافة إلى ذلك، كان زاهدًا متصوّفًا، مارس المسلك الصُّوفي والتّجربة الرّوحيّة بامتياز، وقد أخذ الطّريق الصُّوفي على يد والده أوّلًا، ثمّ سلك الطّريقة النّقشبنديّة وهو في دمشق على يد الشّيخ خالد النقشبندي، ثمّ جدّد العهد في بغداد على يد الشّيخ محمود القادري، غير أنّه انتسبَ في النّهاية إلى العارف الجليل محمّد مسعود الفاسي الشّاذلي حين سافر حاجًّا سنة 1279ھ حيث أقام في مكّة سنة ونصف مقبِلًا على الخلوة والعبادة.[2]

وممّا يدلّل على النّزعة الصُّوفيّة لديه؛ تلك الإشارات الرُّوحية، والواردات الرّبانية، والخواطر النّفسية الكثيرة التي جاءت في قصائد شِعره المنظومة في مناسباتٍ عديدة؛ فمنها قصيدته "أستاذي الصُّوفي"، وقصيدته "غيب"، وقصيدته "مسكين...لم يذق طعم الهوى"، وقصيدته "أنا الحبّ والمحبوب والحبّ جملة" التي مطلعها:[3]

عن الحُبّ: مالي، كلّما رُمتُ، سلوانًا ... أرى حشو أحشائي، من الشّوق، نيرانًا
لواعـــج؛ لو أنّ البحـــار جميـعـها ... صَبَبْن: لكان الحرُّ أضعاف ما كـــانا

وبهذا الصّدد، امتاز هذا العالم الرّبّاني بالموضوعيّة وعدم التّعنُّتِ والتّعصُّب؛ إذ نجدُه –وعلى الرّغم من حُبِّه لأهل التّصوُّفِ وطُرقه- يحمِل على الطّريقة التّيجانيّة وبعض أتباعها؛ فقد وقعَت بينه وبين أولاد التيجاني في "عين ماضي" فتنة تتلخّص في أنّهم رفضوا البيعة له، فحاصر "عين ماضي" ستّة أشهر عام 1256ھ، وحدثت بينهم مصادمات ومات كثير من الفريقيْن،[4] وهذا إنْ دلّ على شيء، فإنّه يدلُّ على أنَّ هذا الرّجل لا يخاف في الله لومة لائم، ولا يُحابي أحدًا حتى لو كان مماثِلًا له في التّوجّه الدّيني أو الفكري.

بالإضافة إلى الشّخصيّة المقاومة المثابرة ذات المنزع الصُّوفي؛ كان الأمير شاعرًا فذًّا أيضًا، وقد لا نجانب الصّواب إنْ قلنا إنّه شاعرٌ من الطّراز الأوّل، ولا أدلّ على ذلك من ديوانه المعتبر الذي جمع قصائد جمّة في الفخر والغزل والمدح والتّصوّف

---

1 - **كفاح الشّعب الجزائري ضدّ الاحتلال الفرنسي وسيرة الأمير عبد القادر**، علي محمّد الصّلابي، ص614-615.

2 - **المفاخر في معارف الأمير الجزائري عبد القادر والسّادة الأولياء الأكابر**، أحمد كمال الجزار، ص19.

3 - **ديوان الأمير عبد القادر الجزائري**، شرح وتحقيق: ممدوح حقي، ص135-157.

4 - **المفاخر في معارف الأمير الجزائري عبد القادر والسّادة الأولياء الأكابر**، أحمد كمال الجزار، ص26.

والمساجلات والمناسبات، وغير ذلك من الأغراض الشّعريّة الأخرى، وقد نظمها بأسلوبٍ رائق شيّق ومعبّر،[1] الأمر الذي يدلُّ على ثقافته الواسعة، وأدبيته الرّائقة، وخياله الفيّاض، ونفسه المرِحة...، كما كان أديبًا لامعًا، يمتاز بقوّة الخطاب، ولذّة الأسلوب، وروعة البلاغة والبيان، ولا أدلّ على ذلك من خطاباته ورسائله الكثيرة إلى الأمراء والحكّام والولّاة وغيرهم من ذوي السّلطان والسّياسة. وعليه فيمكننا القول: إنّ الأمير ومن خلال مسيرته الحياتية؛ جمع بين العلم والأدب والأخلاق والشّاعرية والسّياسة والجهاد والكفاح والمقاومة والتّصوّف، وهذه خِصال أو ألقاب لا تجتمع إلّا في رجلٍ شهْمٍ صادق مُخلص مثله.

2- مفهوم التَّعايش:

لغويًا، جاء في معجم اللّغة العربيّة المعاصرة: تعايش، يتعايش، تعايُشًا، فهو متعايشٌ، وعايش فلانًا: عاش معه وعاصرَه، وقضى معه جزءًا من حياته أو كلّها، وعايش أحداث الاحتلال؛ أي كتب عن تلك الفترة بأمانة شديدة لأنّه عايشها، وتعايش النّاس؛ أي وُجِدوا في نفس الزّمان والمكان، وتعايش الجيران؛ أي عاشوا على المودّة والعطاء وحُسن الجوار، والتّعايش السِّلميُّ بين الدّول: الاتّفاق بينهما على عدم الاعتداء.[2] وعليه فإنّ التّعايُش هو ذاته العيش المشترك بين الأفراد والأمم والشّعوب والدّول، على أن يكون ذلك في جوّ من التّفاهم والسّلم وحُسن التّجاور، بعيدا عن الاعتداء والظّلم والجور.

وانطلاقًا من هذه المدلولات اللّغوية لمصطلح "التّعايش" يمكن القول بأنّ هذا الأخير في الاصطلاح يعني: أنّ يتجاور شخصان أو قبيلتان أو شعبان أو أكثر من ذلك، على أرضٍ واحدة، في زمن واحدٍ، سواء أكانا ينتميان إلى أصل أو دين أو جنس واحد، أو كانا مختلفيْن في كلّ ذلك، شريطة أن يكون ذلك في وفاق وسلام ووئام تامٍّ؛ فيتعايشان معًا على هذا النّحو، ويتقاسمان حُلو الحياة ومُرّها، من دون مساس أو انتقاص أحد الفريقين من قيمة الآخر في معتقده أو هوّيته أو ثقافته أو غير هذا، ويتمُّ كلّ ذلك ضمن الانتماء إلى وطن واحدٍ يضمن لهم كافّة الحرّيات والحقوق والواجبات، وعليه فإنّ التّعايش بهذا الفهم هو "اتّفاقٌ الطّرفين على تنظيم وسائل العيش –أي الحياة- فيما بينهما وِفق قاعدة يحدِّدانها، وتمهيد السّبيل المؤدّيّة إليه، إذ أنّ هناك فارِقًا بين أنْ يعيش الإنسان مع نفسه، وبين أنْ يتعايش مع غيره، ففي الحالة الأخيرة يقرّر المرء أنْ يدخل في عمليّة تبادليّة مع طرفٍ ثانٍ، أو مع أطرافٍ

---

1 - **ديوان الأمير عبد القادر الجزائري**، شرح وتحقيق: ممدوح حقي، ص12 وما بعدها.

2 - **معجم اللّغة العربيّة المعاصرة**، أحمد مختار عمر وآخرون، مج2، ص1583.

أخرى، تقوم على التّوافق حول مصالح أو أهداف أو ضرورات مشتركة".[1] وأكثر ما يُطلق هذا المصطلح على تلك العلاقة الموجودة بين الأديان حينما تتواجد ديانتان فأكثر في بلاد واحدة؛ كما هو الحال في كثير من بلدان العالم، لاسيما بلدان الشّرق الأوسط؛ كلبنان، فلسطين، مصر وغيرها؛ فيُقال: "تعايشُ الأديان" أو "التّعايش بين الأديان أو بين أتباع الأديان".

إنّ التّعايش بهذا المفهوم؛ يعدُّ مفهومًا واسعًا، يحتمل دلالات ومعاني جمّة، يتشابك فيها الدّيني والسّياسي والثّقافي والاقتصادي...، وهو ذات الأمر الذي يقرّره (التّويجري) عندما يصنّف التّعايش في مستويات ثلاثة: مستوى سياسي إيديولوجي يحمل معنى الحدّ من الصّراع أو ترويض الخلاف بين الطّرفيْن، ومستوى اقتصادي يرمز إلى علاقات التّعاون بين الحكومات والشّعوب، ومستوى ديني ثقافي حضاري تلتقي فيه إرادة أهل الأديان السّماويّة والحضارات المختلفة في العمل من أجل أنْ يسود الأمن والسّلام العالم كلّه.[2]

كما أنّ التّعايش يقوم على أسس ومبادئ، لابدّ من توافُرها على أرض الواقع حتّى يتمّ ذلك التّعايش على أكمل وجه بين الأفراد والشّعوب، وهي تتمثّل في:[3]

أ- الوِحدة الإنسانيّة.

ب- حريّة الاعتقاد.

ت- العدالة والمساواة

ث- السِّلم العالمي.

3- مفهوم التّسامح:

إذا كان معنى التّسامح يدور في اللّغة حول التّساهل واللّيونة والجُود والاحترام والوداد والعفو،[4] فإنّه في الاصطلاح يعني ذلك الموقف الايجابي المتفهّم للعقائد والأفكار، يسمح بتعايش الرُّؤى والاتّجاهات المختلفة بعيدًا عن الاضطراب والإقصاء، على أساس شرعيّة الآخر المختلف دينيًّا وسياسيًّا، وحرّيّة التّعبير عن آرائه وعقيدته، كما إنّه يحتمل معنى التّنازل عن الحقّ تكرُّمًا ومنّة على الآخرين، يقابله احترامٌ من قبل النّاس أو شعورٌ بالمنّة والعطاء،[5] وعليه؛ فهو "يتضمّن –أي التّسامح- اكتشاف الآخر، والخروج من دائرة الأنانيّة والنّرجسيّة وحبّ الذّات، وابتلاع كلّ شيء خارجها، الآخر والعالم، النّاس والكون؛ فالآخر هو صنو الذّات، والواحد اثنان بعد أن خرج

---

1 - **الحوار من أجل التّعايش**، عبد العزيز بن عثمان التّويجري، ص78.

2 - **المرجع نفسه**، ص76.

3 - **أسس التّعايش في الإسلام**، نصار أسعد نصار، ص4-25.

4 - **معجم اللّغة العربيّة المعاصرة**، أحمد مختار عمر وآخرون، مج2، ص1104-1105.

5 - **التّسامح ومنابع اللاّتسامح –فرص التّعايش بين الأديان والثّقافات-**، ماجد الغرباوي، ص20.

واحدٌ آخر منه؛ آدم وحوّاء...، فالتّسامح انفتاح الذّات على غيرها واكتشاف قرينها...، فعلاقة المؤمن بالله تمثيلٌ لعلاقة الذّات بالآخر والأنا بالغير..."[1].

وإنّ التّسامح كظاهرة مجسّدة على أرض الواقع؛ إنّما هو خصلة إسلاميّة، حيث تسابق المسلمون وضربوا أروع الأمثلة في التّسامح مع غيرهم من أتباع الدّيانات الأخرى ولاسيما اليهود والنّصارى، غير إنّه كمفهوم تبلور ضمن البيئة الغربيّة، "فمفهوم التّسامح ظهر في القرن 17-18م، لتفادي تداعيات الحروب والصّراعات بين المذاهب والأديان والاتّجاهات الفكريّة والفلسفيّة المختلفة التي شهدتها أوربا إبّان القرون الوسطى، وأيضًا من أجل التّواصل إلى صيغ مناسبة تضمن حقوق الإنسان وحرّيّة الرّأي والتّعبير بشكل متساوٍ لجميع أفراد الشّعب...، وقد مرّ تشكيل المفهوم بمرحلتيْن؛ الأولى كانت تنتمي إلى الأصل اللّغوي، بينما اكتسب المفهوم في المرحلة الثّانية بُعدًا آخر"[2]. ومن هنا يظهر أنّ مفهوم التّسامح اِرتبط –كما التّعايش- بالدّين أو بالأحرى بالأديان، حيث يلمع بريقه أكثر حينما يُقال: "التّسامُح الدّيني أو التّسامح بين الأديان"، وهذا ما ينصرف إليه الذّهن تلقائيًّا حينما يسمع لفظ هذا المصطلح.

4- العلاقة بين التّعايش والتّسامح:

اِنطلاقًا ممّا سبق بيانه من مفهوميْ "التّعايش" و"التّسامح"، يمكن للقارئ أن يستكشف التّداخل بينهما؛ وهي علاقة متينة؛ تتجلّى -ابتداءً- في أنّ كليهما متعلّق -بصورة واضحة- بأتباع الأديان؛ فهؤلاء على اختلاف دياناتهم ومذاهبهم وتوجُّهاتهم، هم الذين يرسمون لوحات من التّعايش السّلمي والتّسامح فيما بينهم، ثمّ بعد ذلك تتجلّى هذه العلاقة في كوْن المعادلة التّبادُليّة أو الحتميّة السّببيّة، حيث لا تسامُح من دون تعايش، ولا تعايش من دون تسامح، وهذا الأخير آكدُ من الأول؛ فالمتعايشون معًا على أرض واحدة، هم بالضّرورة متسامحون فيما بينهم، أو –على الأقل- أنّ أحد الأطراف متسامحٌ مع الآخر.

وتأكيدًا لهذا الأمر، يقول حسن حنفي: "فالتّسامح يتضمّن التّفاهم ويقوم عليه، إلّا إذا كان التّسامح مجرَّد مناورة وقتيّة لتحقيق العداء للآخر، وللتّستّر على صراع دفين بين ذاتيْن مُنغلقتيْن، يرفض كلٌّ منهما الاعتراف بأنّ الذّات الأخرى جزءٌ منه أو أنّه جزءٌ منها كواجهتين لعملة واحدة، إنّ التّسامح ممارسة خارجيّة للتّفاهم، والتّفاهم تأصيل نظري للتّسامح"[3]. وهما - التّعايش والتّسامح- خصلتان أو قيمتان من القِيم الإنسانيّة السّمحة التي حثّت عليها الأديان السّماويّة ولاسيما الإسلام الذي

---

1 - **من التّسامح إلى التّفاهم –تحليل فينومينولوجي-**، حسن حنفي، مجلّة التّفاهم، العدد 31، ص24.

2 - **التّسامح ومنابع اللّاتسامح –فرص التّعايش بين الأديان والثّقافات-**، ماجد الغرباوي، ص20.

3 - **من التّسامح إلى التّفاهم –تحليل فينومينولوجي-**، حسن حنفي، مجلّة التّفاهم، العدد31، ص60-61.

دعا إلى مكارم الأخلاق، كما حثّت عليها حتى بعض الدّيانات الوضعيّة كالبوذيّة مثلًا. هذا عن العلاقة الكائنة بين التّعايش والتّسامح، أمّا العلاقة بينهما وبين الأمير عبد القادر، فهذا ما سنورده في الصّفحات الآتية.

ثانيًا- محطّاتٌ من تعايُش الأمير عبد القادر:

إيمانًا بما جاء في الدّين الإسلاميّ الحنيف من دعوة حثيثة إلى التّعايُش والتّعارف بين الأفراد والأُمم والأقوام والشُّعوب، سواء كان ذلك تنظيرًا في النُّصوص الدّينيّة التّأسيسيّة، أو تطبيقًا عمليًّا مجسَّدًا على أرض الواقع؛ راح الأمير عبد القادر يمارس هذا الخُلق النّبيل في حياته، مؤمنًا بكونه الحلّ الأنسَب للتّعرُّف على الآخر والتّقرُّب منه ومخالطته في عُقر داره، وذلك في سبيل إرساء هذا الخُلق أوّلا، ثمّ البحث عن علاقاتٍ متينة مع بعض الحكّام والبُلدان؛ بغية بناء جزائر جديدة لها مكانتها في المحافل الدّوليّة.

والأمثلة على هذا كثيرة، بحيث لو استطردنا في سردها لطال بنا المقال، لكن يكفي –هاهنا- الوقوف على بعضها بما يفضي إلى التّدليل على مجموعها.

فمن ذلك زيارته للمغرب الأقصى، ونزوله بضواحي وجدة، حيث رحّب به الأهالي وأكرموه، وعاش معهم فترة من الزّمن، ولمّا عرفُوا قدره ومكانته وشجاعته وبطولته وحُسن خلقه، ألحُّوا على مبايعته كأميرٍ عليهم، غير أنّه امتنع عن قبول طلبهم قائلًا لهم: "إنّي دخلت بلاد السُّلطان لا لأن أكون ضدّه أو لآخذ منه مُلكه، فهذا لا يقول به عاقل"، وقد كان لجأ إليهم بقصد الاحتماء بهم، ليمدُّوه بما يُعينه عن طرد العدوّ من الوطن،[1] وفي قول الأمير السّالف دلالة قويّة على تبلور معنى التّعايش الحقيقيّ في ذهنه؛ فهو يُدرِك تمامًا أنّ قبوله في أرض غير أرضه ليعيش فيها بعض الوقت، لا يسوّغ له بأيّ حالٍ من الأحوال أن يتسلّط أو يتجبّر على أهلها، أو يخرج على حاكمها، إذْ ليس ذلك من التّعايش في شيء، بل إنّه إنْ حدث فهو قهرٌ وعدوان وظلمٌ، وإنّما التّعايُش مهادنة وتسالُمٌ ومودّة وحُسن معاشرة.

ومنه أيضًا، ذهابه إلى بلاد العدوّ فرنسا، ومكوثه بها قرابة أربع سنين ونصف، حيث أُستقبِل في بعض ضواحيها بحفاوة كبيرة وبترحاب وإكبار جليليْن من قِبل الجماهير الذين غصّت بهم الشّوارع رافعين أيديهم تحيّة له، قد عاش الأمير هناك معزّزًا مكرّمًا بين عِلية القوْم، وممّا يُذكر بهذا الصّدد أنّه أثناء مُقامه بفرنسا عُرِض عليه أن يتّخذ من هذه الأخيرة الوطن الأمّ، تُمنح له فيها أراضي وأملاكًا وأموالًا، هو ومَن يشاء من أقربائه ومعارفه، لكنّه رفض ذلك قال: "إنّي لا أقبل هذا ولو فُرشت لي

---

1 - **الأمير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري**، يحي بوعزيز، ص63-64.

سهول فرنسا ومسالكها بالدّيباج".[1] وهذا هو المعنى الحقيقي للتّعايُش بأنْ لا ينسى الإنسان وطنه الأصلي، ويهيم في وطن غيره المُهاجَر إليه من غير التّفكير في الرّجعة إلى الأهل والدّيار، كما أنّ تفاعل الأهالي في باريس وغيرها من ضواحي فرنسا مع الأمير؛ ينبئ عن مدى إدراك هذا الأخير لحقيقة التّعايش بين أتباع الأديان، وضرورة تجسيده على أرض الواقع، حيث لم يمنعه تديُّنه من الذّهاب إلى هذا البلد ومعايشة أهله على الرّغم من المخالفة في الدّين والعادات والتّقاليد.

ومنه أيضًا، ما جاء في رسالته إلى المارشال (بيجو) الفرنسي، حيث خاطبه في بعضها قائلًا: "أمّا بعد، فإن كانت دولة فرنسا ليس عندها من الأرض ما يكفي رعاياها وأرسَلَتْكُم لتغصبُوا أراضينا وتبذلوا في ذلك نفسكم وأموالكم، فنحن نتخلّى لها عمّا هو في أيديها الآن من السّواحل، ونبقى معها في حال جيران ينتفع بعضهم من بعض، وإنْ أبتْ إلّا أن تستولي على جميع وطننا، فنحن نبذُل وسعنا في مدافعتها وحماية أرضنا منها، إلى أنْ يقضي الله بيننا بينها بما شاء، فإنّ البلاد بلاده، والعبيد عبيده...".[2] وفي هذا المقطع من هذه الرّسالة نقرأ أسمى ملامح التّعايُش في أبهى صوره، وقد عبّر عنه الأمير هنا بحسن الجِوار الذي يكون فيه الجيران متعاونين متآلفين فيما بينهم، ينتفع بعضهم ببعض، وتسودهم الأُلفة والمودّة ما داموا مسالمين غير معتدين، ذلك أنّ الأرض هي أرض الله، والنّاس يعيشون عليها بفُرص متساويّة متكافئة.

وفي جواب له عن سؤال قدّمه إليه بعض الأعيان من خواصّه، أكّد على الهجرة وعدم الرّكون إلى الكفّار، والابتعاد عن الوطن، وهجران الدّيار في حالة عدم الاستقرار، والذّهاب إلى الأوطان الأخرى بغية العيش بسلام، وذكر لهم في سبيل هذا أدلّة شرعيّة من الكتاب والسُّنّة والإجماع وواقع المسلمين تؤيّد الهجرة من بلاد الكفر إلى بلاد الإسلام، كما حثّهم بشدّة عليها، وزيّنها في قلوبهم، وحذّرهم من مخالطة الكّفّار الذين يمنعوهم من إقامة شعائر الإسلام، ولا يتركونهم يقيمون حدود الله وشريعته، كما بيّن لهم الأحكام الشّديدة المتعلّقة بمَن هم تحت حُكم النّصارى أو غيرهم من غير المسلمين، مثبتًا جوابه بكثير من القصص والرّوايات الدّينيّة،[3] ونستدلّ من هذا الجواب الأميري الشّافي الكافي؛ أنّ التّعايش مع الآخر لا يعني بحال من الأحوال؛ الرّكون أو الاستسلام إليه بالكلّية، كما لا يعني التّنازل عن العقائد والمبادئ الرّاسخة المشكّلة لهويّة المسلم، وإنّما هو معاشرة بالحُسنى، ومعاملة بالإحسان، وعيشٌ بسلام ما دام هو كذلك، فإن بدا منه ما يُخالف ذلك؛ فطعن في

1 - **الأمير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري**، يحي بوعزيز، ص67-69.

2 - **تحفة الزّائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر**، ج1، ص258.

3 - **المرجع نفسه**، ج1، ص268-275.

الدّين وفي الهويّة أو في الأخلاق، فحينئذ تكون منابذته مطلوبة، ومقاومته ضروريّة، بل إنّ هجرانه وترك جيرته حتميّة شرعيّة يجب التّقيُّد بها.

ولعلّ من أكثر النّاس الذين عايشهم الأمير عبد القادر حينًا من الدّهر: الشّاميون، ولاسيما أهل دمشق، حيث توجّه الأمير إلى هذه البلدة الطّيّبة بكلّ شوق وإصرار، ولقد لقي فيها من التّرحيب ما لقي، حتّى إنّه لم يتبادر إلى ذهنه أنّه سيغدو محطّ اهتمام هؤلاء، سواء من الجانب العربي أو الجانب الفرنسي، وذلك لمّا علموا دفاعه عن الهويّة العربيّة الإسلاميّة، وقد خُصّ هناك بمبالغ كبيرة جدًّا من السُّلطات الفرنسيّة لعدّة سنوات، كما حلّ الأمير بالقدس البلدة المقدّسة من قِبل اليهود والنّصارى والمسلمين، فمكث فيها مدّة من الزّمن، يستبصر معالمها الدّينيّة، ويخالط أهلها من الملل الثّلاث، ويقاسمهم حياتهم ومعيشتهم، كما كانت له محطّات أخرى بالدّيار الشّاميّة؛ كبيروت وغيرها من العواصم،[1] وكلّ هذا يُوحي لنا بالتّجارب الأميريّة الحيّة الحاضرة بقوّة في سبيل إرساء قيَم التّعايش والمودّة والسّلام، وهذا الأمر ليس غريبا على عالم صوفّي يؤمن بالوحدة الإنسانيّة والعيش المشترك بين أفراد الأُمم والشّعوب المختلفة.

ثالثًا ـ صُورٌ من تسامُح الأمير عبد القادر

هل كان الأمير عبد القادر الجزائري متسامحًا مع الآخر؟ سؤال وجيه نستفتح به هذا العنصر؛ لنعلم مدى تحقُّق هذا الرّجل بهذه الخِصلة الطّيّبة، وحتّى نعرف وجود ذلك من عدمه، يلزمنا استقراء سيرة الرّجل في بعض المواطن التي تدلّل على تحلّيه بصفة التّسامح، أو حتّى خطاباته ومراسلاته المليئة بروح المودّة والسّلام واللّين، وعدم التّعصُّب والانتقام، خصوصًا وأنّه كان له علاقات عديدة بأطراف خارجيّة كثيرة، لاسيما القادة الفرنسيين الذين كانت له معهم جولات ومحطّات متفرّقة هنا وهناك، باعتباره مسؤولًا عن مقاومة شهد لها العدوّ قبل الصّديق.

وخير مثال شاهِدٍ على هذا؛ ذلك الموقف الإنساني الذي سجّله التّاريخ بأحرف من ذهب للأمير أثناء اشتعال الفتنة الطّائفيّة بلبنان ودمشق خاصّة، حيث لم يتردّد في حماية أهل الذّمّة حسبما تقتضيه الشّريعة الإسلاميّة، ففتح إقامته وإقامات أتباعه لاستقبال النّصارى المهدّدين في حياتهم، وقد كان ذلك يوم 10 جويلية 1860هـ، كما يعود الفضل إليه في إنقاذ حوالي خمس عشرة ألف (15000) فرد منهم، وأثناء ذلك تصدّى للفتنة...، وقد كان مقتنعًا تمامًا بأنّ ما فعله –في هذا السّبيل- كان خيرًا للجميع؛ لأنّه جنّب مدينة دمشق مذبحة لا سبيل إلى تلافيها في

---

1 - **الأمير عبد القادر الجزائري**، برونو إتيين، ص292-295.

حال تقدُّم القوّات الفرنسيّة نحوها[1].

وكان موقفه النّبيل هذا مثار تقدير السّلطان العثماني، وإكبار وإجلال ملوك أوربّا وحكوماتها، فمنحوه الأوسمة والنّياشين اعترافًا بموقفه الإنساني الجليل، فحصل من السُّلطان عبد المجيد على الوسام (المجيدي العالي الهمايوني)، وأرسل إليه الإمبراطور نابليون الثّالث وسام الليجيون (جوقة الشّرف) من الرّتبة الأعلى، ومنحه ملك بروسيا (صليب النّسر الأحمر) من الطّبقة الأولى، كما نال من قيصر روسيا ألكسندر الثّاني رتبة أعظم فارسٍ المعروفة بـ(شارة النّسر الأبيض)، وتلقّى من ملك إيطاليا فكتور عيمانوئيل (الوشاح الكبير) ووسام (موريس) ووسام (العازر) وهو من أرفع الأوسمة بمملكة إيطاليا، وبعث له ملك اليونان وسام (المخلص الملوكي) وهو من الرّتبة الأولى، وخصّته فكتوريا ملكة المملكة المتّحدة (ببندقيّة مرصّعة)، هذا بالإضافة إلى رسائل الشّكر والاعتراف بالجميل التي تهاطلت عليه من قِبل العديد من الشّخصيّات ومن مختلف البلدان.[2] كما تمّ امتداحُه في هذا الخُلق الحميد بطل القوقاز الشّهير (محمّد شمويل القوقازي)، وذلك في رسالة جاء في مقطعها الأخير: "... ولكنّي عندما سمعتُ أنّك حميْتَ أهل الذّمّة بجناح العافيّة والرّحمة، وأنّك وقفتَ بنفسك ضدّ الذين كانوا يعملون عكس ما أمر به الله تعالى، وأنّك أحرزْتَ ثمرة النّصر في ميدان الفخر وهو النّصر الذي استحققته عن جدارة- أثنيتُ عليك لأنّ الله تعالى سيُثني عليك يوم لا يغني مالٌ ولا ولدٌ. حقًّا لقد أنجزْتَ كلمة أعظم رسول أرسله الله تعالى رحمة للعالمين، ووقفتَ سدًّا ضدّ أولئك الذين رفضوا أن يقلّدوا مثاله. حفظنا الله من الذين يتعدّون حدوده. وما دمتُ لا أُطيق صبرًا على التّعبير لك عن إعجابي بسلوكك؛ فإنّي أُسرع بتوجيه هذه الرّسالة إليك كقطرة ممّا أُكنّه لك من عواطف الأخوّة والإعجاب".[3]

وقد كان كلّ ذلك تقديرًا لموقفه النّبيل تجاه نصارى الشّرق، وتسامحه معهم إلى أبعد الحدود، بل وإكرامهم باحتوائهم وحمايتهم من الفتنة والعدوّ المتربّص بهم، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلُّ على شخصيّة الأمير الرّاحمة المسالمة المتسامحة المتعاطفة

---

1 - **عصر الأمير عبد القادر الجزائري**، ناصر الدّين سعيدوني، ص175. وقد كانت سبقَت من الأمير هذا الموقف الإنساني المشهود؛ كلمات له مؤثّرة كتبها بحرقة بخصوص الفتنة الشّاميّة والحالة المزريةّ التي كان يعيشها النّصارى حين ذاك، وذلك في مقالته في صحيفة "نسر باريس Aigle de paris" المدوّنة بتاريخ: 10 جوان 1860م، حيث جاء في بعض مقتطفاتها: "اللّهمّ إنّي أبكي! اندحار الإسلام. إنّا لله وإنّا إليه راجعون. في هذه الفترة تسود فوضى رهيبة بين الدّروز والموارنة، وللشرّ في كلّ مكان جذورٌ عميقة، فالقتل والمذابح في كلّ مكان. نسأل الله أن تنتهي هذه الأمور على خير". (**الأمير عبد القادر الجزائري**، برونو إتيين، ص300-301)، ولعلّ هذا هو السّبب الذي جعله يُقدِم على حماية النّصارى والاعتناء بهم.

2 - **عصر الأمير عبد القادر الجزائري**، ناصر الدّين سعيدوني، ص175-176.

3 - **حياة الأمير عبد القادر**، شارل هنري تشرشل، ص289.

مع الآخر المختلف معه في المعتقد والدّيانة والفِكر، من باب أَولى مع الأصدقاء وأهل المِلّة المتوافق معهم عقائديًا وفكريًّا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يدلّ على رُسوخ التّعاليم الإسلاميّة المتعلّقة بأهل الذّمّة من أهل الكتاب في ذهن الأمير وإدراكه، وإيمانه العميق بها، ومسارعته إلى تطبيقها كاملة في هذه الحياة على أرض الواقع، كما أنّ هذا الموقف الكريم يوحي بقوّة العلاقة السّلميّة الودّيّة التي كانت بين المسلمين والنّصارى على أرض الشّام؛ هي علاقة معروفة في التّاريخ الإنساني تشهد على التّعايش والتّسامح والحوار بين أتباع الأديان في فترات زمنيّة مخصوصة.

ونظرًا لكلّ ما سبق، نجدُ الكثير من الكُتّاب ممّن تكلّموا على إنسانيّة الأمير ممتدحين إيّاها فيه؛ فهاهو يحي بوعزيز يقول: "والأمير عبد القادر ممّن أودع الله فيه صفة "الإنسانيّة" التي محّصته لخدمة شعبه، وما الظّاهرة الدّينيّة في الحقيقة إلّا نوع آخر من الإنسانيّة كان الأمير شديد التّمسّك بها حتّى في أحرج أوقاته...، وإذا كان الأمير على جانب عظيم من التّمسُّك بمبادئ الدّين والعروبة والشّرف، فلا غرو أن يكون "إنسانيًا"، وأن تكون له مواقف "إنسانيّة" خالدة، وعلى هذه القاعدة الإنسانيّة سار في معاملاته الاجتماعيّة لدى كلّ النّاس غنيّهم وفقيرهم، كبيرهم وصغيرهم، سواء في ذلك بنو جلدته أو غيرهم، وكان حرصه على الوفاء بالعهد، والوقوف عند حدود الوعد أشدّ ما يكون في مواقفه الإنسانيّة الكبيرة طيلة حياته".[1] ولا شكّ أنّ التّسامح مع الآخر هو من أعظم صفات الإنسانيّة؛ لأنّه يدلُّ على حُسن النّيّة وصِدق المشاعر، الأمر الذي اتّصف به الأمير عبد القادر بامتياز.

وفي هذا المضمار؛ حملتْ معظم برقياتُ الأمير إلى الأمراء والحكّام والقادة السّياسيين، وكذلك بعض خطاباته للأُمم والشّعوب رسائل التّسامُح والعفو والمودّة، فانظر إلى رسالته إلى الكولونيل تشرشل التي يخاطبه فيها قائلًا: "الحمد لله وحده، سعادة حلو الشّمائل، جامع أشتات المحاسن والفضائل؛ السّيّد الكولونيل تشرشيل؛ أمّا بعد السّلام والسّؤال عن الشّريف خاطركم فإنّه وصلني عزيز كتابكم مُعربًا عمّا لنا عند جنابكم، فالله يجازيكم بأحسن الجزاء ويجعل حظّكم الأوفى الأوفر من السّعادة الدّائمة بين الحظوظ والأجزاء، وإنّه ما منعني من ردّ الجواب بسرعة إلّا مرض أصابني كان عاقني عن الخروج إلى المسجد أيّاما، إلّا فالمبادرة بجوابكم عندي آكد المؤكّدات، وشكر إحسانكم علينا من ألزم اللّازمات، ونحن سائلون عن كلّ مَن تعلّق بكم ولاذ بجنابكم..."،[2] تجد فيها أسلوبًا رقيقًا ومعنًى لطيفًا، ومبادرة إلى كسب القلوب، وجبر الخواطر، بالرّغم من أنّ المُرسَلة إليه شخصٌ ليس على دين الإسلام، وهذا هو المعنى الحقيقي للتّسامُح مع الآخر.

---

1 - **الأمير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري**، يحي بوعزيز، ص80-81.

2 - **حياة الأمير عبد القادر**، شارل هنري تشرشل، ص299.

وقد شمل تسامح الأمير واتّسع حتّى إنّنا لنجده حاضرًا في تلك المعاهدات التي يبرمها مع أعدائه؛ كتلك المعاهدة المُبرمة مع ديميشال، والتي جاء ضمن بنودها:[1]

1- توقيف النّزاع بين الفرنسيين والعرب.

2- أنّ دين وعادات المسلمين ستكون دائما محلّ احترام وحماية.

3- أنّ المساجين الفرنسيين سيُطلق سراحهم حالًا، وكذلك المساجين العرب.

4- ستكون السّوق حرّة ولن يعترض أيّ من الطّرفين فيها طريق الآخر.

5- كلّ العسكريين الذين يفرّون من عند الفرنسيين يجب على العرب إعادتهم إلى الفرنسيين، وكذلك العرب الذين يفرّون من عند العرب إلى الفرنسيين.

6- كلّ أوربي يريد التّنقّل داخل البلاد سيحمل معه جواز سفر عليه ختم قنصل الأمير وختم القائد العام للإقليم؛ حتّى يكون حامل هذا الجواز محلّ احترام وحماية أينما حلّ في البلاد.

وغالب هذه البنود تحمل طابع المرونة والتّساهل، كما أنّ فيها منحًا واسعًا للحرّيات لكلا الطّرفين، وهي أيضًا تنصّ على الاحترام المتبادل بين الطّرفين، وكلّ ذلك يُوحي بمدى التّسامح الكبير الذي كان يتمتّع به الأمير.

هذا وقد قرّر بعض الباحثين المتتبّعين لسيرة الأمير عبد القادر؛ أنّه موقف هذا الأخير تطوّر من التّصلُّب إلى الميل نحو السِّلم والمُهادنة في أوّل مرحلة من مقاومته الطّويلة، ومن رجل حرب إلى رجل سياسة في مدّة لا تزيد عن شهرين ونصف، كما تمثّل هذا التّطوّر من التّحدّي الصّريح والرّفض القاطع إلى الاستعداد للحوار والاتّصال فالسّلم، ثمّ العمل على استمراره ما أمكن فيما بعد،[2] ولاشكّ أنّ هذا التّحوّل له أسبابه الخاصّة، أو أنّ هناك ظروفٌ عامّة ساعدت عليه، وأيًّا كان الأمر، فإنّ هذا التّقرير حول الأمير يدلّل بقوّة على تحلّيه بصفة التّسامح.

خاتمة

في خاتمة هذه الورقة البحثيّة، ومن خلال عرض محاورها، تم التوصّل إلى عدّة نتائج، واستخلاص مجموعة من التّوصيات.

- **النّتائج**: وتوجز في النّقاط الآتية:

- الأمير عبد القادر؛ شخصيّة فذّة، فريدة من نوعها، جمعتْ بين الحنكة السّياسيّة والخبرة الدّبلوماسيّة، وبين العلم والأخلاق والزّهد والتّصوّف، وبين السّماحة والشّهامة... وغير ذلك من الصّفات والخصال الحميدة.

---

1 - **المرجع السابق**، ص300-301.

2 - **مراسلات الأمير عبد القادر مع الجنرال دي ميشيل وثائق خاصّة بتاريخ الجزائر في عهد الأمير**، عبد الحميد زوزو، ص27.

- التّعايش والتّسامح؛ خصلتان حميدتان، وصفتان إيجابيّتان، يحكمان العلاقات الإنسانيّة بطابع من السّلميّة والاتّزان، وهما متكاملتان متداخلتان متقاربتان.

- معايشة الأمير عبد القادر لكثير من الشّخصيات المرموقة، وكذا لشعوب كثير من البلدان، وتجاوبه معهم باقتسامه مشاكل حياتهم وهمومها.

- تحلّي الأمير عبد القادر بصفة التّسامح مع الآخر؛ لاسيما النّصراني، وتحقُّقه بالسّلميّة والعفو والصّفح واللّين، ونبذ القسوة والتّعصُّب.

- العلاقة الكبيرة بين التّصوّف وبين التّعايش والتّسامح؛ حيث يؤمن المتصوّفة بالانفتاح على الآخر المخالف في الملّة والمعتقد، محاولين احتواءه والتّقرّب منه قدر الإمكان، إيمانًا بالوحدة الإنسانيّة المقرّرة في النّصوص الدّينيّة ولاسيما القرآن الكريم، وبتلاقي الأرواح، وهذا ما جعل الأمير عبد القادر الجزائري متعايشًا مع غيره متعاطفًا معه إلى أبعد حدّ ممكن.

- إنّ التّعايش والتّسامح والتّعاطف والعيش المشترك، وغير ذلك من هذه الخصال السّلميّة؛ مفتاحٌ للحوار بين أتباع الأديان، وبالنّسبة للأمير عبد القادر؛ فقد جسّد ذلك في إبرام المعاهدات والاتّفاقيات بينه وبين القادة السّياسيين لاسيما الفرنسيين منهم.

- **التّوصيات**:

- دعوة الباحثين المهتمّين بموضوع التّواصل والتّحاور بالأديان إلى الاهتمام بالتّراث الصّوفي وعلاقته بالتّعايش والتّسامح مع الآخر.

- الاهتمام بدراسة حياة شخصيّة الأمير عبد القادر، لاسيما حياته الصّوفيّة الرّوحيّة، وكذا حياته الدّبلوماسيّة المائلة نحو السّلم والمهادنة، وذلك بالعكوف على تحليل معاهداته ورسائله وخطاباته الكثيرة.

- تخصيص ملتقيات بأكملها حول هذه الشّخصيّة الفذّة؛ حتّى يتسنّى بحثها من كلّ جوانبها.

- الاهتمام بالعلاقة الكائنة بين التّصوّف وبين القيم الإنسانيّة؛ كالأخوّة والتّسامح والمسالمة والمودّة والتّلاقي والعيش المشترك والاحترام المتبادل...، وغير ذلك من هذه القيم التي حثّت عليها جميع الأديان السّماويّة والوضعيّة.

قائمة المصادر والمراجع:

1- أسس التّعايش في الإسلام، نصار أسعد نصار، ورقة مقدمة لمؤتمر التّسامح الديني في الشريعة الإسلامية، كليّة الشّريعة، جامعة دمشق، سوريا، من19-20 رجب 1430هـ/ 11-12 تموز 2009م.

2- الأمير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري، يحي بوعزيز، دط، الدّار العربيّة للكتاب، تونس،

الشّركة الوطنيّة للنشر والتّوزيع، الجزائر، 1983م.
3- الأمير عبد القادر الجزائري، برونو إتيين، ترجمة: ميشيل خوري، ط1، دار عطيّة للنشر، بيروت، لبنان، 1997م.
4- الأمير عبد القادر الجزائري العالم والمجاهد، نزار أباظة، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1414هـ/ 1994م.
5- الأمير عبد القادر الجزائري وأدبه، عبد الرّزّاق بن السبع، دط، مؤسّسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشّعري، 2000م.
6- تحفة الزّائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر، دط، المطبعة التجارية، الإسكندرية، مصر، 1903م، ج1.
7- التّسامح ومنابع اللّاتسامح –فرص التّعايش بين الأديان والثّقافات-، ماجد الغرباوي، ط1، الحضاريّة للنشر والتّوزيع، بغداد، العراق، 1429هـ/ 2008م.
8- الحوار من أجل التّعايش، عبد العزيز بن عثمان التّويجري، ط1، دار الشّروق، القاهرة، مصر، 1419هـ/ 1998م.
9- حياة الأمير عبد القادر، شارل هنري تشرشل، ترجمة وتعليق: أبو القاسم سعد الله، دط، الدّار التّونسيّة للنشر، تونس، دت.
10- ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، شرح وتحقيق: ممدوح حقي، دط، دار اليقظة العربيّة، دت.
11- عصر الأمير عبد القادر الجزائري، ناصر الدّين سعيدوني، دط، مؤسّسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشّعري، 2000م.
12- كفاح الشّعب الجزائري ضدّ الاحتلال الفرنسي وسيرة الأمير عبد القادر، علي محمّد الصّلابي، دط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دت.
13- مراسلات الأمير عبد القادر مع الجنرال دي ميشيل وثائق خاصّة بتاريخ الجزائر في عهد الأمير، عبد الحميد زوزو، ط1، عالم المعرفة، الجزائر، 2013م.
14- معجم اللّغة العربيّة المعاصرة، أحمد مختار عمر وآخرون، ط1، عالم الكتب، 1429هـ/ 2008م، مج2.
15- المفاخر في معارف الأمير الجزائري عبد القادر والسّادة الأولياء الأكابر، أحمد كمال الجزار، ط1، القاهرة، مصر، 1417هـ/ 1997م.
16- من التّسامح إلى التّفاهم –تحليل فينومينولوجي-، حسن حنفي، مجلّة التّفاهم، وزارة الأوقاف والشّؤون الدّينيّة، مسقط، عمان، العدد31، 1432هـ/ 2011م.

مبادئ التعايش الإنساني وأسس خطاب التسامح عند ابن جزي من خلال مقامات التصوف ومصنفاته

بقلم

د. محمد عمارة

معهد العلوم الإسلامية – جامعة الوادي – الجزائر

amara-mohammed@univ-eloued.dz



مقدمة

التعايش الإنساني وخطاب التسامح من أهم المواضيع الاجتماعية والسياسية والدينية التي عالجها الإسلام، من خلال الواقع المعيش، وطبقها الرسول الكريم ﷺ مع المشركين بمكة، والنصارى بالحبشة واليهود بالمدينة، ومراسلة الملوك بمختلف طوائفهم وعقائدهم وأعراقهم ولغاتهم في جميع المناطق التي أرسل إليها رسله حيث اتسمت الرسائل بخطاب جذاب، ولين فمنهم من استجاب ومنهم غير ذلك، وقد اتبع خطاه أصحابه بعده في الفتوحات الإسلامية في جميع بقاع العالم، منها الأندلس ونجحوا في دخول الأمم الأخرى في الدين الإسلامي بفضل تطبيق مبادئ التعايش وخطاب التسامح ونجد هذا في مصنفات علماء الأندلس كابن جزي الغرناطي، ومن هنا نطرح التساؤل الآتي: ما هي مبادئ التعايش الإنساني، وأسس خطاب التسامح مع الملل الأخرى، ومدى تطبيقها في الواقع من خلال مقامات التصوف، ومصنفات ابن جزي؟

يمكن الإجابة على هذا التساؤل من خلال استقراء النصوص واستخراج هذه المبادئ والأسس وعرضها ووصفها، ونقدها متبعين المنهج الاستقرائي في الجمع والتنقيب، والمنهج الوصفي في العرض والشرح والنقد، وذلك من خلال العناصر الآتية:

أولا: التعريف بشخصية الموضوع، وسياسة التعايش الإنساني في عصره.

ثانيا: مبادئ التعايش الإنساني عند ابن جزي

ثالثا: أسس خطاب التسامح عند ابن جزي

أولا: التعريف بشخصية الموضوع، وسياسة التعايش الإنساني في عصره:

نتناول في هذا العنصر نبذة وجيزة عن حياة ابن جزي ومكانته في المجتمع الغرناطي، وبعض آثاره، ثم كيف طبق المجتمع الغرناطي سياسة التعايش مع الملل الأخرى، وذلك في فرعين هما كالآتي:

- الترجمة الشخصية لابن جزي.

- سياسة التعايش مع الآخر في عصره.

1- الترجمة الشخصية لابن جزي.

سنحاول في هذه الترجمة الكشف عن جانب من جوانب حياة شخصية ابن جزي الخاصة من مولده ونشأته وتعلمه وأهم أعماله إلى استشهاده وآثاره التي تركها.

أ- المولد والنشأة:

هو محمد بن أحمد بن جزي[1]، يكنى بأبي القاسم، ولد في 693/03/19هـ، بمدينة غرناطة الأندلسية في بيت ذي حسب ونسب وأسرة علم ورئاسة[2] حيث نشأ وترعرع، وتربى على الأخلاق الحسنة والتقى والعلم، قال عنه تلميذه الحضرمي[3]: "كان رجلا ذا مروءة كاملة حافظا متفننا ذا أخلاق فاضلة وديانة وعفة وطهارة وشهرته دينا وعلما أغنت عن التعريف به".[4]

ب- تحصيله العلمي:

أخذ بن جزي العلم عن علماء عصره وبلدته منهم:

- أبو جعفر الزبير المتوفى سنة 708 هـ صاحب كتاب (ملاك التأويل)[5]
- ابن الكماد (ت 712هـ) صاحب كتاب (المقنع في القراءات)[6]

ج- مناصبه وآثاره واستشهاده:

تقلد عدة مناصب منها:

- التدريس فقد تصدر لتدريس اللغة والعلوم الشرعية بالجامع الأعظم بغرناطة.
- الخطابة تقدم للخطابة بالجامع الأعظم بغرناطة للجمعة والعيدين

د- تلاميذه :

تخرج على يديه عدة تلاميذ منهم: أبناؤه الثلاثة (أبو عبد الله، كاتب رحلة ابن بطوطة)[7] و(أبو بكر، شارح ألفية ابن مالك)[8]، و(أبو محمد شاعر وصاحب كتاب مطلع اليمن

1- ترجمته في: - نيل الابتهاج للتنبكتي ص239، الديباج المذهب لابن فرحون ص295
- الدرر الكامنة لابن حجر 446/3، شجرة النور، لمخلوف 213/1
- نفح الطيب للمقري 514/5

2- كان جده يحي صاحب ملك، ورئاسة ينظر: مصادر ترجمته السابقة الذكر، وكتاب القوانين الفقهية لابن جزي ص434

3- سنذكره ضمن تلاميذه

4- نيل الابتهاج، ص239

5- الإحاطة للسان الدين بن الخطيب 195/1

6- الدرر لابن حجر 403/3

7- ترجمته في شجرة النور لمخلوف 213/1

8- المصدر نفسه 231/1

والإقبال في انتقاء كتاب الاحتفال)[1]، ومن تلاميذه كذلك لسان الدين بن الخطيب صاحب كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة[2]، ومنهم كذلك، أبو عبد الله المشهور بالحضرمي صاحب كتاب الفهرسة[3].

هـ- استشهاده وآثاره :

في أخر حياته شارك في إحدى المعارك[4] التي دارت بين المسلمين ونصارى الأندلس فاستشهد في 9 جمادي الأولى سنة 741هـ[5]، وترك لنا آثارا شاهدة على غزارة علمه منها :

- القوانين الفقهية[6]، وهو كتاب في الفقه المقارن.
- تقريب الوصول إلى علم الصول[7]، وهو كتاب في أصول الفقه.
- التسهيل لعلوم التنزيل[8]، وهو تفسير للقرآن الكريم كله.

2- سياسة التعايش السلمي مع الملل الأخرى في عصر ابن جزي

نصّ الدين الإسلامي على التعايش السلمي مع الشعوب والأمم وأصحاب الديانات والملل مهما تنوعت أعراقهم واختلفت ألسنتهم وألوانهم قال تعالى:﴿**وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾ [الحجرات،الآية 13] ومن سنة الله في خلقه أن جعل نسل بني آدم المنتشرين في الأرض طوائف وفرق قال تعالى:﴿**وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا**﴾ [الأعراف،الآية 168]، ولقد أنعم الله تعالى على البشرية جمعا بالإكرام وتسخير ما في الأرض لتسهيل التعمير والعيش على وجهها قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا**﴾ [الإسراء،الآية 70]، فقد ذكر القرآن بعض ما ميز به الشعوب والأمم كالرزق الحسن، وهم أحسن خلق الله تعالى وأحسن هدية أعطاها الله للإنسان العقل الذي به الفهم حتى يحسن التعاون مع الآخر، ومن سنة الله تعالى كذلك في الإنسانية الاختلاف والتنوع ظاهرا و باطنا قال تعالى:﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (*) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ**﴾ [هود،الآيتين 118-119]، دين الإسلام آخر الأديان السماوية جاءنا ناسخا للأديان السابقة ومهيمنا عليها ومن خصائصه الشمولية والعالمية والواقعية، فالرسالة المحمدية عامة للبشرية بخلاف الرسالات السابقة

1- ترجمته في نفح الطيب للمقري 539/5

2- ترجمته في نفح الطيب للمقري 7/5

3- ترجمته في نيل الابتهاج للتنبكتي ص238

4- وهي معركة طريف وقعت بمكان جنوب الأندلس وهو عبارة عن شبه جزيرة: اسمه (طريف) فسميت به المعركة للمزيد ينظر: الإحاطة لابن الخطيب 20/3، والديباج لابن فرحون ص296.

5- ينظر: مصادر ترجمته السابقة الذكر وفي نفس الصفحات والأجزاء.

6- ينظر: نفح الطيب للمقري 514/5، وهو كتاب مطبوع ومحقق

7- ينظر: المصدر نفسه الجزء والصفحة نفسها، وهو مطبوع ومحقق.

8- ينظر: الديباج المذهب لابن فرحون ص295، وهو مطبوع ومحقق.

قال تعالى:﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ**﴾ [سبأ،الآية 28]، كذلك دين الرحمة قال تعالى:﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾ [الأنبياء،الآية 107]، فالرسول ﷺ بعث للناس جميعا وهو رحمة وصاحب الألفة والمحبة، وسيرته في قومه دالة على ذلك[1]، فقد ربط الرسول ﷺ مع غيره المعاهدات، وأبرم الصلح وأرسل أصحابه إلى ملوك النصارى[2]، وغيرهم من ملوك الأرض باختلاف أديانهم وأعراقهم وخاطبهم باللين والأمان والسلام "أسلم تسلم"[3].

انتقل الرسول ﷺ إلى المدينة وتعايش مع اليهود وأبرم معهم معاهدات، ومن بنودها التعايش السلمي (إن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين)[4]، ولقد وضع النبي محمد ﷺ في المرتبة الأولى عالميا من قبل أحد الغربيين من بين مئة شخصية عالمية عبر التاريخ[5]، وهذه شهادة من الآخر دالة على سمو أخلاقه، وسرعة انتشار الدين الإسلامي في العالم، لأنه دين يتعايش مع الشعوب والأمم، وقد شهدت الفتوحات الإسلامية في بقاع الأرض تعايشا مع الشعوب والأمم وإقامة العدل كفتح عمر ابن الخطاب للقدس، ومحمد الفاتح للقسطنطينية، وطارق ابن زياد للأندلس وإقامة حضارة بها قائمة على سياسة التعايش السلمي ونبذ خطاب الكراهية وإقامة العدل، ورد المظالم إلى أهلها وردع المعتدي، وقد كان هذا مستمرا حتى عصر ابن جزئ الغرناطي في القرون الأخيرة بالأندلس وخاصة القرن الثامن الهجري فقد كانت مراسلات وإبرام معاهدات تنص على سياسة التعايش السلمي ونبذ خطاب الكراهية منها، في عهد السلطان محمد الثالث الذي حكم غرناطة بين سنتي (701هـ-708هـ) فقد أبرم معاهدات صلح مع ملوك النصارى (قشتالة وآراغون)[6]، منها المعاهدة التي أبرمت بينه وبين ملك آراغون (خايم الثاني) والتي تنص على ما يلي:"أن يكون صلح ثابت ومحبة صادقة، وأن يلتزم كل من الطرفين بعدم الإضرار بالآخر على يد أحد من رعاياه، وأن يفتح بلد كل من الطرفين لمن يقصده تجار البلد الآخر"[7](كتبت في سنة 701هـ)، ومنها كذلك رسائل السلطان إسماعيل الأول الذي حكم غرناطة بين سنتي (722هـ-725هـ)، فقد دارت بينه وبين ملك آراغون (دون الفنشة) مراسلات ومعاهدات صلح منها المراسلة التي يقول فيها مخاطبا ملك آراغون «السلطان الأجل المرفع، المكرم، المبرور، الأوفى، المشكور، الأخلص دون الفنشة سلطان آراغون... في خلوص مودته، الحافظ

1- ينظر: مع الأنبياء، عفيف طبار، ص432
- كتاب الشفا، للقاضي عياض 120/1
- شمائل الرسول، لابن كثير، ص58
2- ينظر: فقه السيرة للبوطي، ص125
3- ينظر: الرحيق المختوم، لمبارك فوري، ص250
4- ينظر: الرحيق المختوم، لمبارك فوري، ص137
5- ينظر: الخالدون المائة، مايكل هارت، ص09
6- ينظر: الحلل السندسية، لشكيب أرسلان، 286/2
7- ينظر: الوثائق السياسية في الأندلس، محمد ماهر، ص453

لعهده، وصحبته الأمير عبدالله محمد بن أمير المسلمين أبي الوليد إسماعيل بن فرج بن نصر أيده الله ونصره أما بعد: فإنا كتبنا إليكم من حمراء غرناطة حرسها الله عن الخبر الأكمل واليسر الأشمل والحمد لله كثيرا وجانبكم مبرور، وقصدكم في الصحبة مشكور ومحلكم في سلاطين النصرانية معروف مشهور وإلى هذا فإنه توجه في هذه الأيام خمسة أشخاص من التجار من أهل بلادنا ثقة بعهدكم وركونا إلى صحبتنا معكم،...، وقصدنا منكم تسريحهم وتسريح أموالهم،...، والسلام»[1](كتبت في سنة 725هـ)، كذلك السلطان يوسف بن إسماعيل الذي حكم مملكة غرناطة بين سنتي (733هـ-755هـ)، حيث دار بينه وبين ملك مملكة آراغون (دون الفنشة) مراسلات صلح ومعاهدات تدل على التعايش السلمي، ولغتها تنبذ خطاب الكراهية ففيه عبارات اللين منها الرسالة الآتية يخاطب فيه ملك آراغون بقوله: «مولاي السلطان الأجل المكرم المعظم المبرور الأوفى المشكور- (دون الفنشة)- ملك آراغون، كتبت إليكم من باب مولانا، أيده الله بحمراء غرناطة حرسها الله،...، وإلى هذا وصل صحبة معظم ملككم، رسولكم وخديمكم المكرم-(ريمون بيل)- إلى حضرة مولانا»[2] (كتبت في سنة 735هـ).

هذه ثلاثة نماذج مدونة ومكتوبة ومحفوظة في ثنايا خطاب المراسلات[3]، وهي دلائل واقعية تمثّل سياسة التعايش مع الآخر سواء الجانب الاجتماعي أو الاقتصادي أو الديني وبها عبارات خطاب التسامح ونبذ خطاب الكراهية مما يدل على أن ديننا يحثنا على ذلك، وقد طبقه سلاطين مملكة غرناطة على عهد ابن جزي الغرناطي رغم الصراع الدائر بين مسلمي غرناطة ونصارى مملكتي آراغون وقشتالة بالأندلس.

ومما وجد مكتوبا في الوثائق، وعلى الجدران بأيدي مسلمة خطية من مسلمي الأندلس بعد سقوط غرناطة عبارات تدل على التعايش السلمي، ونبذ خطاب الكراهية منها العبارات الآتية:

- أحب لجارك من الخير ما تحب لنفسك.
- احترم جارك، غريبا كان أم قريبا، أم مشركا.
- احترم الغني، ولا تحقر الفقير، تجنب الغضب، وكن حكيما.
- عش بين أناس أخيار.
- أغفر لمن يضلك عن سواء السبيل، وأطلب الصفح ممن تضله.
- تعلم القانون وعلمه لكل الناس[4].

1- الحلل السندسية لشكيب أرسلان، 286/2

2- الحلل السندسية لشكيب أرسلان، 172/2

3- ينظر: الحلل السندسية- أرسلان،- نفح الطيب للمقري- الإحاطة، لابن الخطيب، تاريخ اسبانيا الإسلامية (ليفي برونفنسال)- حضارة العرب بالأندلس، خير الله.

4- الحضارة العربية والإسلامية في الأندلس، سلمى الخضرا 334/15

كذلك من نماذج التعايش السلمي بين مسلمي الأندلس ونصارها في جنوب الأندلس منها معايشة الفيلسوف ابن باجة مع نصارى جنوب الأندلس، والفلاحين وخدام الأراضي الزراعية من المسلمين بجنوب الأندلس بقرى (وادي إيبرو) التي تمتهن الزراعية حيث يبرم عقد بين مالك الأرض النصراني مع الفلاح خادم الأرض المسلم، رغم اختلاف الديانتين[1].

هذه بعض النماذج الواقعية سواء كانت بين السلاطين والملوك في الجانب السياسي أو بين الشعوب في الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والدينية، مما يدل أن المسلمين في جميع بقاع الأرض تعايشوا مع الأمم الأخرى، ومملكة غرناطة في عصر ابن جزئ كنموذج مصغّر على العالم الإسلامي عبر التاريخ، وقد دون التاريخ ووثق نماذج عدة لمثل هذا التعايش الإنساني ونبذ خطاب الكراهة، لأن الإسلام حث على ذلك ووضع مبادئ وأسس سنتناولها فيما يلي :

ثانيا: مبادئ التعايش الإنساني عند ابن جزي

سنتناول هذا العنوان من خلال عنصرين أساسيين هما كالأتي:

- مفهوم التعايش الإنساني في الإسلام.
- بنود التعايش السلمي عند ابن جزي

1- مفهوم التعايش الإنساني في الإسلام.

سنعرف لفظ التعايش لغة واصطلاحا مع ورود هذا اللفظ في القرآن الكريم ومفهومه في الدين.

أ. **التعايش في اللغة:** لفظة من عاش عيشا أي صار ذا حياة، ويكون مصدرا واسما كالمعيشة، وجمعها معايش، ويعتبر العيش أحد أسباب الحياة[2].

ب. **التعايش في الاصطلاح:** أورد العلماء تعاريف للتعايش منها: "هو المخالطة المشتركة مع الآخرين رغبة في التفاهم على أساس الألفة والمودة والثقة المتبادلة رغم اختلاف الأديان والملل والنحل والمذاهب بين الشعوب"[3].

ج. **ورود اللفظ في القرآن الكريم:**ورد لفظ التعايش بعدة صيغ في عدة آيات منها قوله تعالى:﴿**وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ**﴾ [الحجر، الآية 20]

قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ**﴾ [الأعراف، الآية 10]، قال

1- المصدر نفسه990/2 سنتحدث عنها فيما يستقبل.

2- ينظر: المصباح المنير، للفيومي، ص274

- مختار الصحاح، للرازي، ص245

- الفروق اللغوية، للعسكري، ص74

3- الإسلام والتفاهم والتعايش بين الشعوب، لهاني المبارك بالاشتراك مع شوقي أبو خليل، والتعريف لهاني المبارك.

الزحيلي في تفسيرها: "يا بني آدم لقد جعلنا لكم في الأرض مكانا وقرارا وهيأنا لكم فيها أسباب المعايش"[1].

قوله تعالى:﴿**نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**﴾ [الزخرف، الآية 32]، قال ابن جزي في تفسيرها: "أي كما قسمنا المعايش في الدنيا الفانية الحقيرة، فأولى وأحرى أن لا نمهل الحظوظ الشريفة الباقية"، ويواصل في تفسيره لبقية الآية.

قوله تعالى:﴿**لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا**﴾ يقول: "وهو من التسخير في الخدمة، أي رفعنا بعضكم فوق بعض ليخدم بعضهم بعضا"[2].

فالتعايش في الجانب اللغوي يعني الحياة بكل معانيها وتوفير أسبابها فردا أو جماعة، وفي الجانب الاصطلاحي التعايش يكون مشترك مع الآخر؛ لأن صيغته التفاعل مع الغير، وطلب العيش معه، وفي القرآن جاء على شكل اسم (معيشة) وجمعه (معايش)، وتعني تهيئة الأرض لتكون محل استقرار للبشرية حيث وجود أسباب العيش فيها ماديا ومعنويا، والإنسانية تسعى لتحقيق ذلك التسخير الإلهي لأسباب التعايش وذلك بالتعاون والتكاتف وخدمة بعضهم البعض كما ذكر ابن جزي ذلك (ليخدم بعضهم بعضا)، وكما عبر عنه الشاعر بقوله:

الناس للناس من بدو وحاضرة *** بعض لبعض وإن لم يشعروا خدم[3].

ومن سنة الله تعالى في خلقه الاختلاف، وحرية الإرادة في الإنسان، وأن هذا الإنسان اجتماعي بطبعة فلا يستطيع العيش بمفرده ولذا تكونت على وجه الأرض من لدن آدم عليه السلام أسر ومجتمعات وشعوب وأمم كثيرة مختلفة، وتطورت إلى دول ذات سيادة، مما يحتمه الواقع ربط العلاقات فيما بينها في عدة جوانب اجتماعية واقتصادية وسياسية، وكل دولة تحتضن رعايا دول أخرى مخالفة لها فأصبح التعايش السلمي مطلبا إنسانيا ودوليا وعالميا ومن خصائصه العيش المشترك على أساس التفاهم والسلم والثقة، وهذا ما نجده في ديننا الحنيف وسنذكر مبادئ التعايش التي ذكرها ابن جزي في ثنايا مقاماته ونصوصه فيما يلي:

2- مبادئ التعايش السلمي عند ابن جزي

عند استقراء نصوص ابن جزي من خلال مؤلفاته ومقامات التصوف التي ذكرها في مقدمة تفسيره[4] نجد في ثنايا كلامه أنه ذكر مبادئ وبنود التعايش السلمي مع الآخر، وهذه المبادئ هي كالآتي:

1- التفسير الوجيز، للزحيلي، ص152

2- التسهيل، ابن جزي، ص663 (طبعة دار الكتاب العربي)

3- القواعد الكبرى للتعايش، للعوضي، ص3

4- ينظر: التسهيل، لابن جزي، (المقدمة الأولى) [وتكلمنا أيضا على اثني عشر مقاما من مقامات التصوف في مواضعها من القرآن]16/1

أ. مبدأ الحرية: لقد خلق الله تعالى الإنسان حرا وزوده بالعقل، والإرادة الحرة، وميزة عن بقية خلقه وكرمه وسخر له الكون وجعله خليفته في الأرض حتى يعبده، ويحسن التصرف في مخلوقات الله تعالى، ويعيش مع بني جنسه متمتعا بهذه الحرية في حدود المعقول، والإرادة الحسنة، قال عمر ابن الخطاب: «متى استعبدتم الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»[1] والحرية كذلك تشمل حرية الاعتقاد، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة، الآية 256]، قال ابن جزي في تفسيرها: «المعنى أن دين الإسلام في غاية الوضوح، وظهور البراهين على صحته لا يحتاج أن يكره أحد على الدخول فيه، بل يدخل فيه كل ذي عقل سليم من تلقاء نفسه دون إكراه»[2].

كذلك حرية التفكير، والتعبير، والإرادة والتصرفات شريطة ألا يتعدى على حريات الآخرين، ولا يؤذيهم ماديا ومعنويا فللحرية حدود يقف عندها الإنسان مع أنه محاسب على نعمة الحرية في الدنيا والآخرة إن هو استعملها في غير موضعها ولذا كان الدين مبين للإنسان كيفية التصرف في الحرية كذا القوانين الوطنية والدولية بينت معالم وحدود الحرية، فالحرية نعمة من الله تعالى منى بها على الإنسان فالواجب شكره تعالى، ولذا نجد من مقامات التصوف لابن جزي مقام الشكر حيث قال: «فتكلمنا على الشكر في أم القرآن لما بين الحمد والشكر من الاشتراك في المعنى»[3]، وقد تحدث عن آليات الشكر في كتابه القوانين وهي ثلاثة (القلب، اللسان، الجوارح) فقال: (القلب: وبه يكون معرفة المنة وقدر النعمة واللسان: وهو التلفظ بالثناء، والجوارح: وذلك بطاعة المنعم)[4]، الحرية مجالها واسع جدا ولا يمكن حصرها في هذه الكلمات، فالمسلمين في تعاملهم مع الآخر على أساس هذا المبدأ فلا بد من ضوابط شرعية.

ب. مبدأ العدالة: وهو أهم مبدأ بعد الحرية فعند التعامل مع الآخر والتعايش معه فلا بد من إقامة العدل في السلم والحرب قال أبو زهرة «العدالة مع غير المسلمين مطلوبة في السلم والحرب»[5]، ومن نماذج العدالة مع الآخر قول نصارى حمص للمسلمين: «لولايتكم وعدلكم أحب إلينا مما كنا فيه من الظلم والغشم»[6]، يقول نصارى حمص على المسلمين الفاتحين «هؤلاء أهل الأمانة والوفاء وقول الحق والعدالة وقد أمناهم، دماؤنا محقونة، وأموالنا موفورة وسبلنا آمنة، وأعراضنا مصونة»[7]، هذا والنماذج كثيرة جدا في

1- القواعد الكبرى للتعايش، العوضي، ص03

2- التسهيل، طبعة لجنة تحقيق التراث، دار الكتاب العربي، ص64

3- التسهيل، 16/1، للمزيد ينظر شرح سورة الفاتحة لابن جزي، كذلك مقال بعنوان: (مقامات السلوك عند ابن جزي) عمار جيدل، ص 44، مجلة الموافقات ع98/6، تصدر عن المعهد العالي لأصول الدين- الخروبة، الجزائر.

4- القوانين الفقهية، ص447

5- المجتمع الإنساني، أبو زهرة، ص196

6- الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، عبد المجيد شرفي، ص177

7- المصدر نفسه، ص175

تاريخ المسلمين وابن جزي تحدث في إحدى مقاماته عن العناصر الأساسية لإقامة العدل بين الناس وهي التقوى، والتوحيد والتوبة، والخوف، لأن هذه العناصر عندما تكون راسخة في قلوب المؤمنين تحفزهم على إقامة العدل، لأنه أمر من الله تعالى، قال ابن جزي: «ومقام التقوى له فضائل كثيرة منها الهدى، النصرة، الولاية، تيسير الأمور،...، وبواعثها خوف العقاب دنيا وأخرى، رجاء الثواب دنيا وأخرى، خوف الحساب، والحياء من نظر الله»[1]، كذلك في بقية المقامات التي ذكرها كعناصر أساسية لإقامة العدل كمقام التوحيد[2]، مقام التوبة[3]، مقام الخوف[4]، فهذه المقامات تحتوي على محفزات جزئية تبعث صاحبها على إقامة العدل واجتناب الظلم، ولقد فتح المسلمون كثير من بلدان العرب والعجم في المشرق والمغرب وقارة أوروبا كالأندلس والقسطنطينية وأقاموا فيها العدل وشهد لهم أهلها بذلك يقول أبو يوسف في كتابه الخراج: «لما رأى أهل الذمة وفاء المسلمين لهم، وحسن السيرة فيهم صاروا أشداء على عدو المسلمين وعونا للمسلمين على أعدائهم»[5]

ج. **مبدأ التسامح:** والتسامح لغة من العطاء والاتساع والتساهل[6]، وفي الاصطلاح: هو أن نتحمل عقائد غيرنا وآراءهم وأعمالهم، وإن كانت تخالفنا، ولا نطعن فيهم بما يؤلمهم رعاية لعواطفهم وأحاسيسهم.[7]

وهذا المبدأ يجعل المجتمع المسلم بجوار الآخر في جو تسوده الطمأنينة، والسكينة والأمان، والسلم وهذا مطلب عالمي الذي يسمى بالسلم العالمي، وقد أشار ابن جزي إلى عناصر هذا المبدأ هما (التواضع، وسلامة الصدر) فقال:"التواضع وهو ضد الكبر وسببه شيئان التحقق بمقام العبودية، ومعرفة الإنسان بعيوب نفسه"[8]؛ وأما العنصر الثاني فقال عنه: "سلامة الصدر للمسلمين وهو يثمر طيبة النفس، وسماحة الوجه، وإرادة الخير لكل أحد، والشفقة، والمودة، وحسن الظن، ويذهب الشحناء، والبغضاء، والحقد، والحسد، ولذلك ينال بهذه الخصلة ما ينال بالصيام والقيام"[9]، وقد شهد بعض المستشرقين على وجود صفة التسامح في المسلمين، يقول أحد المستشرقين ممن أعتنق الإسلام: (ڤانسان مونته)[أستاذ اللغة العربية والتاريخ الإسلامي بجامعة باريس]: "إن من

1- التسهيل، 131/1

2- التسهيل 76/1، القوانين ص448

3- التسهيل 119/3

4- التسهيل 61/2، القوانين ص447

5- كتاب الخراج، لأبي يوسف، دار المعرفة، بيروت، 1979، ص149

6- المنير للفيومي، ص182، والمختار للرازي، ص170

7- القواعد الكبرى للتعايش، للعوضي، ص14

8- القوانين الفقهية، ص449

9- المصدر نفسه والصفحة نفسها

أسباب اعتناقي الإسلام تسامح الإسلام اتجاه أبناء الأديان الأخرى"[1]، ويقول المستشرق الألماني (أولرش هيرمان): "إن الذي لفت نظري أثناء دراستي لفترة العصور الوسطى هو درجة التسامح التي يتمتع بها المسلمون وأخص بالذكر هنا صلاح الدين الأيوبي"[2]، ويقول المستشرق (روبرتسون): "إن أتباع محمد ﷺ هم الأمة الوحيدة التي جمعت بين التحمس في الدين والتسامح فيه"[3]، ويقول شوقي أبو خليل:" من واقع التسامح في الإسلام رد صحف اليهود بالمدينة إلى اليهود عندما طلبوها"[4]، فهذه شهادات الأخر على الإسلامي ونماذج من واقع المسلمين في التعامل مع الأخر.

د. **مبدأ الحوار:** وهو فتح المجال للآخر للحديث عن مفاهيم مشتركة بين الطرفين لتبنيها والعمل بها معا، وتحديد المفاهيم المخالفة والتي تخص كل طرف عملا بالقاعدة:"نتفاهم حول ما تفقنا فيه، ويعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه"[5]، وهذا يكون بفتح مجال الإصغاء للآخر بسعة الصدر ليتمكن كل طرف من معرفة خصائص الطرف الآخر، وذلك عن طريق المناظرات، والمؤتمرات، وهذا المبدأ يقوم على قاعدتين هما: الصبر، والإخلاص، وقد أشار إليهما ابن جزي في مقاماته وثنايا نصوصه فقال:عن مقام الصبر "والصبر أجره عظيم بلا حساب لقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ**﴾ [الزمر، الآية 10]، ومن أنواع الصبر: الصبر على البلاء وهو منع النفس من التسخيط والهلع والجزع"[6]، وأما الإخلاص فقال عنه: "والإخلاص لله تعالى يسمى نية، وقصد، وهو إرادة وجه وجه الله تعالى بالأقوال والأفعال"[7]، فقد بين ابن جزي أن من أنواع الصبر على البلاء، فإذا فإذا كان الحوار مع الأخر نوع من الابتلاء فالصبر هو الحل كذلك أن يكون حوارك مع الأخر بنية حسنة وهذا العمل لوجه الله تعالى حتى يوفقك لنجاح هذا الحوار وكم كان الحوار سببا في دخول الأخر إلى الإسلام ومثاله على ذلك حوار أبو مسلم الخرساني مع قس من قساوسة النصارى في مجمع كنسي وأثمر على إسلام القس ومن معه، كذلك في عصرنا هذا مناظرات ديدات مع النصارى، وما يوجد في وقتنا هذا من آليات التواصل التكنولوجي مع الآخر.

ه. **مبدأ الأخلاق:** من خصائص الدين الإسلامي قيامه على هذا المبدأ، وقد حث القرآن على ذلك ووصف النبي محمد ﷺ بذلك فقال تعالى: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾

1- الإسلام والتفاهم، هاني المبارك بالاشتراك مع شوقي أبو خليل، ص40

2- المصدر نفسه والصفحة نفسها

3- المصدر نفسه والصفحة نفسها

4- المصدر نفسه، ص54

5- المصدر نفسه، ص14

6- التسهيل 131/1، القوانين، ص447

7- القوانين الفقهية، ص448

[القلم، الآية 4]، قال ابن جزي في تفسيرها: "هذا ثناء على خلق رسول الله ﷺ، قالت عائشة رضي الله عنها (كان خلق رسول الله ﷺ القرآن)، تعني التأدب بآدابه وامتثال أوامره، وتفصيل ذلك أن رسول الله ﷺ جمع كل فضيلة، وحاز كل خصلة جميلة، فمن ذلك شدة الحياء والسخاء، والصدق، والصبر، والشكر، والتواضع، والشفقة، والعدل، والعفو، وكظم الغيظ، وحسن المعاشرة، وغير ذلك حسبما ورد في أخباره وسيره، وذلك قال ﷺ: "بعثت لأتمم مكارم الأخلاق""[1]

فقد أورد ابن جزي خصال كثيرة في تفسير هذه الآية كذلك ذكرها في مقاماته في التفسير، وكتابه القوانين الفقهية مجموعتين الآداب والأخلاق منها مقامات (الصبر، الشكر، المحبة، التقوى، الخوف، التوبة الرجاء، الإخلاص)[2]، وفي القوانين (الشكر، الصبر، الخوف، الرجاء، الإخلاص، التواضع، الحياء، سلامة الصدر)[3]، فهذا المبدأ عظيم في ديننا، ديننا، والتزام المسلمين به نحو الآخر يترك أثرا في نفسية الآخر حتى أنه يكون سببا في إسلامه فكم من مخالف أسلم على أساس هذا المبدأ وكم من بلدان فتحت بهذا المبدأ ونقل التجار الإسلام إلى بلدان أخرى بسبب هذا المبدأ.

و.مبدأ التعامل الحسن: فعندما نريد أن نتعايش مع الآخر فالواقع يفرض عليك التعامل معه في عدة جوانب مادية ومعنوية، فلابد من وضع أسس لهذا التعامل منها الورع، مراعاة أحكام الشرع، السماحة في البيع والشراء، والوفاء بالعهد الذي عقد بين الطرفين، التعاون على البر والتقوى عدم الإضرار بالطرف الآخر، عدم التعاون على الإثم والعدوان، وغيرها من آداب وأخلاق المعاملات التي حث عليها الإسلام، قال ابن جزي في عنصر الورع: "وهو على ثلاث درجات ورع عن الحرام وهو واجب، وورع عن الشبهات وهو متأكد وإن لم يجب، وورع عن الحلال مخافة الوقوع في الحرام وهو فضيلة"[4]، وقد ذكر القرآن الكريم جانب من التعامل مع الآخر قال تعالى:﴿**وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ**﴾ [المائدة، الآية 5]، قال ابن جزي: "ولفظ الآية يقتضي الجواز"[5]،وقوله تعالى:﴿**لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ**﴾ [الممتحنة، الآية 8]، قال ابن جزي: "رخص الله للمسلمين في ميرة من لم يقاتلوهم من الكفار"[6]، فذكر أن المعاملات المادية في البيع والشراء مع الآخر جائزة في حدود الشرع، وهو واقع في عصرنا هذا في مجال التصدير والاستيراد مع الدول والشركات العالمية لضرورة ذلك، وحتى نتمكن من العيش مع الآخر

1- التسهيل (طبعة دار الكتاب العربي)، ص782

2- التسهيل، 16/1

3- القوانين الفقهية، ص447

4- القوانين الفقهية، ص452

5- التسهيل، 321/1

6- المصدر نفسه، 222/4

فلابد من تطبيق هذه المبادئ الستة[1]، والتي ذكر عناصرها ابن جزي في ثنايا نصوصه، ومقاماته وهذا سنتحدث عن أسس الخطاب مع الآخر فيما يلي:

ثالثا: أسس خطاب التسامح عند ابن جزي

سنتناول في هذا العنوان عنصرين أساسيين هما:

الأول: مفهوم الخطاب وخصائصه، الثاني: أسس الخطاب عند ابن جزي

أ- تعريف الخطاب: سنعرف الخطاب لغة واصطلاحا، ثم نذكر بعض ما جاء في القرآن من ألفاظه.

- **لغة:** هو الكلام بين متكلم وسامع، ومن أشكاله الموعظة[2]، وعرفه ابن جزي من الناحية اللغوية فقال: "هو كلام الخطيب سواء كان يفيد الظن أو اليقين"[3].

- **اصطلاحا**: هو النص الذي يسعى المتكلم تقديمه إلى السامع قصد التأثير فيه، وإقناعه، واستمالته بأي طريقة كانت[4].

وعرفه ابن جزي من الناحية الاصطلاحية فقال: " الخطابة هي التي تكون مقدماتها مقبولة يحصل بها غلبة الظن فتقتنع النفس بها وتركن إليها مع حضور نقيضها بالبال"[5].

- **ورود لفظ الخطاب في القرآن الكريم:** ورد لفظ الخطاب في القرآن الكريم في عدة آيات منها:

- قوله تعالى:﴿**وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ**﴾ **[ص،الآية20]**، قال ابن جزي في تفسيرها: "فصل الخطاب: هو البين من الكلام الذي يفهمه من يخاطب به"[6].

- قوله تعالى في صفات عباده:﴿**وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا**﴾ **[الفرقان، الآية 63]** قال ابن جزي في تفسيرها: "أي قالوا قولا سديدا ليدفع الجاهل برفق"[7].

ب - خصائص الخطاب: للخطاب خصائص ومميزات عدة منها:

1- في واقع المسلمين قديما وحديثا نماذج تطبيقية كثيرة جدا للمزيد ينظر: - الحلل السندسية، شكيب ارسلان 154/2

- الوثائق السياسية، محمد ماهر، ص453

- نهاية الأندلس، لعنان، ص111

- الإسلام والتفاهم، لهاني المبارك مع شوقي أبو خليل ص71، ص82، ص85

2- المصباح المنير للفيومي ص111، مختار الصحاح للرازي، ص104

3- تقريب الوصول، ابن جزي، ص62

4- عوائق الخطاب الديني وعوامل نجاحه، محمد عمارة،كتابالندوة ص83

5- تقريب الوصول لابن جزي، ص61

6- التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي، ص611

7- التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي، ص487

-فحوى الخطاب: وهو ما يعقل عند الخطاب[1]، وعرفه ابن جزي بقوله: "هو إثبات حكم المنطوق به للمسكوت عنه بطريق الأولى"[2].

-دليل الخطاب: وهو ما تعلق بصفة الشيء[3]، وعرفه ابن جزي بقوله:"هو إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه"[4].

-أنواع الخطاب: وله عدة أنواع منها: الخطاب الشفوي المباشر وغير المباشر، الخطاب الكتابي بأشكاله الواضح والرمزي الخطاب السمعي البصري مباشر وغير مباشر.

-وسائل الخطاب: له عدة وسائل منها: المحاضرة الخطبة المباشرة (كخطبة الجمعة والعيدين)، الملتقى، الندوة، المناظرة، وفي عصرنا هذا برزت وسائل تكنولوجية جديدة منها الأنترنيت، وسائل التواصل الاجتماعي والقنوات التلفزيونية المتخصصة في مجال الخطابة والموعظة والنقاش والحوار، وغيرها من الوسائل الحديثة.

-معوقات الخطاب: له عدة أسباب تعيق وصوله إلى الآخر منها:

- عدم الاطلاع على محيط وبيئة الآخر لمعرفة اللغات والعادات،
- التعصب للرأي، والنظرة الضيقة.
- عدم حسن اختيار الموضوع المناسب في الوقت المناسب (لكل مقام مقال).
- عدم مخاطبة الناس بما يفهمون[5].

-عوامل نجاح الخطاب: حتى يكون الخطاب ناجحا فأول خطوة هي القضاء على المعوقات السابقة الذكر، ثم الالتزام بالعوامل الآتية الذكر وهي:

- مراعاة مستوى المتلقي.
- معرفة دين واتجاه الطرف الآخر.
- معرفة خصائص مجتمع وبيئة المتلقي ومصطلحاته اللغوية.
- معرفة نفسية المتلقي، وظروف تهيئة للخطاب وقبوله به.
- إتقان وسيلة الخطاب التي يفهمها الآخر.
- خطاب الآخر بما يفهم وتدعيم الكلام بالدليل والحجة وأمثلة الواقع[6].

2- أسس الخطاب عند ابن جزي: من خلال استقرائي لنصوص وكلام ابن جزي وتفسيراته للآيات وردوده على المخالفين أحصيت أربع أسس لخطاب التسامح مع الآخر وهي

1- الفروق العسكري، ص42

2- تقريب الوصول لابن جزي، ص87

3- الفروق للعسكري، ص42

4- تقريب الوصول لابن جزي، ص88

5- عوائق الخطاب (محمدعمارة) كتابالندوة ، ص85

6- عوائق الخطاب (محمد عمارة) كتاب الندوة، ص85-91

(الحكمة، البرهان، الجدال، الموعظة) وسنفصل في هذه الأسس الأربع كالآتي:

الأساس الأول :الحكمة

-**لغة:** ما تمنع صاحبها من أخلاق الأراذل[1].

-**اصطلاحا:** جاء في تعريفها "الكلام المعقول"[2]، كذلك هي: "إصابة الحق بالعلم والعمل"[3]، وعرفها ابن جزي بقوله: "الحكمة هي الكلام الذي يظهر صوابه"[4]، فالحكمة هنا هو استعمال العقل والمنطق وقد ورد لفظ الحكمة في القرآن الكريم في عدة آيات، وقد وهبها الله تعالى إلى أنبيائه وعباده الصالحين منهم داوودعليه السلام فقال: ﴿**وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ**﴾ [ص، الآية 20] والعبد الصالح لقمان فقال:﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ**﴾ [لقمان، الآية 12]وقد بين القرآن الكريم أن الحكمة طريق من طرق الخطاب الناجح فقال تعالى:﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ**﴾ [النحل، الآية 125]، قال ابن جزي في تفسيرها: "المراد بالسبيل هنا الإسلام والحكمة هي الكلام الذي يظهر صوابه"[5]، ومن وسائل الحكمة وعناصرها الأساسية لكي تفيد الآخر استعمال القواعد العقلية، والأصول المنطقية، وقد خصص ابن جزي فصلا خاصا لهذه القواعد والأصول منها التصور، التصديق، دلالة المطابقة والتضمن، القياس وأشكاله، أنواع الأدلة العقلية، وغيرها من المصطلحات[6]، وقد استعمل ابن جزي هذا الأسلوب في رده رده على أصحاب الملل والنحل الأخرى منها رده على القائلين بتأثير الطبيعة في الكون، حيث قال: "والرد على بطلان قولهم كالآتي:

-أن الطبيعة لا تتصف بالحياة، ولا بالقدرة، ولا بالإرادة فلا يصح أن ينسب إليها فعل من الأفعال.

- أن اختلاف الأشياء يدل على أن الطبيعة غير مؤثرة ؛ لأنها لا يصدر منها إلا نوع واحد لقوله تعالى:﴿**يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ**﴾[7] [الرعد، الآية 4]

الأساس الثاني: (البرهان:)

البرهان لغة: هو الحجة[8]، وعرفه ابن جزي من الناحية اللغوية فقال: "البرهان لغة هو هو كل ما يوصل إلى التحقيق سواء كان كلاما أو غيره"[9].

1- المصباح المنير للفيومي، ص95

2- التعريفات، للجرجاني، ص96

3- معجم الفلسفة، يعقوبي، ص55

4- التسهيل لابن جزي، 295/2

5- التسهيل لابن جزي، 295/2

6- تقريب الأصول، ابن جزي، ص45-70

7- النور المبين، ابن جزي، ص50

8- مختار الصحاح، الرازي، ص37

9- تقريب الوصل، ابن جزي، ص62

البرهان اصطلاحا: هو قياس مؤلف من قضايا يقينية، تفيد نتيجة يقينية[1].

وعرفه ابن جزي من الناحية الاصطلاحية فقال: "هو القياس اليقيني الصحيح الذي تكون مقدماته قطعية كلها البديهيات، والنظريات الصحيحة والحسية السالمة من غلط الحس، وله أشكال عدة"[2].

وقد ورد لفظ البرهان في القرآن الكريم في عدة آيات منها:

-قوله تعالى:﴿**قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾ [النمل، الآية 64]، قال ابن جزي في تفسيرها: "هو تعجيز للمشركين"[3]، أي أنه طلب منهم الدليل والحجة فعجزوا عن ذلك والبرهان يتضمن الدليل والحجة البالغة، وقد فصل ابن جزي في الدليل وأنواعه فقال: "والموصل إلى العلم يسمى دليلا"[4]،والدليل عنده على أربع أنواع هي:"سمعي، عقلي، حسي، مركب من العقل والحس"[5].

والبرهان مسلك من مسالك الإقناع في خطاب الآخر قال تعالى:﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ [النحل، الآية 125]، قال ابن جزي في تفسيرها: "...، والحكمة، والموعظة، والجدال هذه الأشياء الثلاثة يسميها أهل العلوم العقلية بالبرهان، والخطابة، والجدال"[6].

فالبرهان جزء من الحكمة لاشتمالها على القواعد العقلية والأصول المنطقية، ومن علوم المنطق القياس، ومنأنوعه البرهان ،وقد استعمله سيدنا إبراهيم عليه السلام في محاجاة النمروذ قال تعالى: ﴿**إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ**﴾ [البقرة، الآية 258]، قال ابن جزي في تفسيرها: "وهو النمروذ فقال لإبراهيم: (من ربك) قال له: (ربي الذي يحي ويميت) فقال النمروذ: (أنا أحيي وأميت) فأحضر رجلين فقتل أحدهما، وترك الآخر، فقال: (قد أحييت هذا، وأمت هذا) فقال له إبراهيم: (فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فآت بها من المغرب فبهت) أي انقطع، وقامت عليه الحجة، فإن قيل: (لم انتقل إبراهيم عن دليله الأول إلى هذا الدليل الثاني والانتقال علامة الانقطاع)؟ فالجواب: (أنه لم ينقطع، ولكنه لما ذكر الدليل الأول، وهو الإحياء، والإماتة، كان له حقيقية، وهو فعل الله، ومجازا، وهو فعل غيره، فتعلق النمروذ بالمجاز غلطا منه أو مغالطة، فحينئذ انتقل إبراهيم إلى الدليل الثاني ؛لأنه لا مجاز له، ولا يمكن للكافر العدول عنه أصلا)[7].

1- ينظر: التعريفات للجرجاني، ص51، ومعجم الفلسفة لليعقوبي، ص25، وضوابط المعرفة للميداني، ص298

2- تقريب الوصول لابن جزي، ص61

3- التسهيل لابن جزي، ص510

4- تقريب الوصول، ص49

5- المصدر نفسه، ص49-50

6- التسهيل لابن جزي، 295/2

7- التسهيل لابن جزي، ص64

وقد استخدم ابن جزي هذا الأسلوب في ردوده على المخالفين من أصحاب الديانات الأخرى وخاصة النصارى في مسألة التثليث فقال: "في الرد على النصارى في قولهم: (إن الله ثالث ثلاثة)، فذلك باطل من ثلاثة أوجه:

الأول: ما قدمناه من دلائل التوحيد، واستحالة وجود إلهين[1].

الثاني: أن عيسى ومريم كانا يعبدان الله، فلو كانا إلهين لم يعبدا غيرهما، وقد اعترف عيسى بأن الله ربه ﴿**وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ**﴾ [المائدة، الآية 72] وذلك موجود في الإنجيل الذي بأيديهم.

الثالث: أن عيسى ومريم كانا تجري عليهما الأمور البشرية وهي لا تجري على الله تعالى[2].

الأساس الثالث: (الجدل):

الجدل لغة: شدة الخصومة[3]، وعرفه ابن جزي بقوله "هو الرد على المخالف"[4].

الجدل اصطلاحا: هو قياس مؤلف من مقدمات مشهورة لا تبلغ درجة اليقين[5]، وعرفه وعرفه ابن جزي بقوله "هو الذي تكون مقدماته مقبولة أو مشهورة عند الكافة، وهي في الأغلب صادقة"[6].

-وفائدة الجدل إلزام الخصم بالحجة والدليل (والغرض منه إلزام الخصم)[7]، قال ابن ابن جزي: "وفائدة الجدل أن يغلب الخصم خصمه"[8].

-وقد ورد في القرآن الكريم في عدة آيات منها:

-قوله تعالى: ﴿**وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ [العنكبوت، الآية 46] قال ابن جزي في تفسيرها: "أي لا تجادلوا كفار أهل الكتاب إذا اختلفتم معهم في الدين إلا بالتي هي أحسن، وقيل ولا تجادلوا من أسلم من أهل الكتاب فيما حدثوكم به من الأخبار إلا بالتي هي أحسن"[9].

-وقوله تعالى:﴿**وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ [النحل، الآية 125] قال ابن جزي في تفسيرها: "...،والجدال هو الرد على المخالف وهذه الأشياء الثلاثة (الحكمة، الموعظة، الجدل) يسميها

1- ينظر: النور المبين، لابن جزي، ص44

2- المصدر السابق، ص47

3- مختار الصحاح، الرازي، ص62

4- التسهيل لابن جزي، 295/2

5- ينظر: معجم الفلسفة لليعقوبي، ص33، ضوابط المعرفة للميدانين ص211

6- تقريب الوصول لابن جزي، ص61

7- معجم الفلسفة لليعقوبي، ص33

8- تقريب الوصول لابن جزي، ص61

9- التسهيل لابن جزي، ص532

أهل العلوم العقلية بالبرهان، والخطابة، والجدال"[1].

وقد وظف ابن جزي وسيلة الجدال في ردوده على أصحاب الملل منها رده على المجوس وعبدة الكواكب في قولهم (إن الخير من النور، والشر من الظلمة)[2]، قال ابن جزي في رده عليهم: "والرد عليهم من ثلاثة أوجه:

-أن الشمس والقمر، والكواكب والنور والظلمة يظهر فيها أثر الصنعة ودلائل الحدوث.

-استدلال إبراهيم على أفولها على أنها ليست أربابا.

-ما يجري عليها من التغيير كالكسوف والخسوف، وما كان كذلك لا يكون إلها، لأنها مخلوقة قال تعالى: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ**﴾[3]. **[الأنعام، الآية 1]**

الأساس الرابع (الموعظة):

الموعظة لغة: النصح، والتذكير[4]، وعرفها ابن جزي بقوله: (الموعظة هي الترغيب والترهيب)[5].

الموعظة اصطلاحا: وهي الحجة التي لا تلزم الطرف الآخر بالأخذ بها ولكنها تفيده ظنا راجحا مقبولا[6]، وعرفت كذلك بأنها هي التي تلين القلوب القاسية، وتدمع العيون الجامدة، الجامدة، وتصلح الأعمال الفاسدة[7].

وقد وردت في القرآن الكريم بعدة صيغ منها:

-قوله تعالى:﴿**وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ**﴾ [القمان، الآية 13]،جاء في تفسيرها (يعظه أي ينصحه)[8]،وهي أحد طرق الإقناع عند الخطاب قال تعالى:﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ**﴾ [النحل، الآية 125]، قال ابن جزي في تفسيرها: "...،والموعظة هي الترغيب والترهيب"[9]،ومن أساليب الموعظة الحسنة اللين قال تعالى لموسى وهارون عليهما السلام عندما بعثهما إلى فرعون: ﴿**فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا**﴾ [طه، الآية 44]، جاء في تفسيرها: "فقولا له قولا لا خشونة فيه بدعوته إلى الإيمان برفق لا عنف فيه لعله يتعظ ويتأمل فيؤمن"[10]

كذلك من أساليب الموعظة الكلمة الطيبة والمعاملة الحسنة،قال تعالى: ﴿**وَقُولُوا**

1- التسهيل لابن جزي، 295/2

2- التسهيل لابن جزي، ص510

3- النور المبين، لابن جزي، ص49

4- مختار الصحاح للرازي، ص372

5- التسهيل لابن جزي، 295/2

6- ضوابط المعرفة للميداني، ص300

7- التعريفات للجرجاني، ص230

8- التفسير المنير للزحيلي، ص413

9- التسهيل لابن جزي، 295/2

10- التفسير المنير للزحيلي، ص415

لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة، الآية 83]، جاء في تفسيرها: "والقول الحسن للناس بالكلمة الطيبة، والمعاملة الحسنة"[1]، كذلك من أساليب الموعظة الحسنة الكلام السديد والرفق بالآخر قال قال تعالى: **﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾** [الفرقان، الآية 63]، وهي صفة من صفات عباد الرحمان، قال ابن جزي: "أي قالوا قولا سديدا ليدفع الجاهل برفق"[2].

وقد طبق ابن جزي هذا الأساس في ردوده على المخالف منها مسألة الاستدلال على وجود الله تعالى، وله عدة مسالك منها (مسلك الاستدلال بأخبار الأنبياء) حيث قال:"أن معجزات الأنبياء وإهلاك من كذبهم معلوم من الشريعة وغيرها، فإنها من الأمور العظام التي لا تخفى،وقد ذكرها الله تعالى في القرآن وفي غيره من الكتب التي أنزلها ونقلتها الأمم من أهل الكتاب والحكماء، والمؤرخين، والشعراء وغيرهم نقلا مستفيضا"[3]، هذه هي أسس الخطاب مع الآخر عند ابن جزي، وقد أصل لها من القرآن الكريم، وطبقها في الواقع عند ردوده على المخالفين له في الدين وبأسلوب يتضمن خطاب التسامح من اللين إلى الحجة البالغة وذلك قصد إقناع الآخر وفي الختام نرصد نتائج البحث في خاتمة الموضوع مع تذييله بالوصايا.

الخاتمة

تدرجت في طرح هذا الموضوع عند ابن جزي الغرناطي بدءا بالتعريف بشخصية الموضوع، وهو شخصية مغاربية الانتماء غرناطية الموطن، مالكية المذهب، أشعرية العقيدة، جنيدية التصوف، اشتهر بكتابه (القوانين الفقهية) وله غير ذلك من المصنفات، عاش في مملكة غرناطة في القرن الثامن للهجري واستشهد بها.

ثم عرجت على مبادئ التعايش مع الآخر حيث استقرأت مقامات التصوف عنده، ونصوص مؤلفاته وأحصيت له ستة مبادئ للتعايش مع الآخر وهي: (الحرية، الحوار، العدالة، التسامح، الأخلاق، المعاملة الحسنة) مع شرحها وتحليلها والاستدلال عليها وتدعيمها بأقوال وشهادات بعض المستشرقين، وأهل الذمة من النصارى على تطبيق المسلمين لها في تاريخهم مشرقا ومغربا.

ثم أنهيت الموضوع بذكر أسس خطاب الآخر عند ابن جزي حيث استقرأت النصوص المبثوثة في مصنفاته وعددت له أربع أسس هي: (الحكمة، البرهان، الجدل، الموعظة) وبينت مفهومها، ومواضع تطبيقها مع الشرح والتحليل والاستدلال عليها، وذيلتها بنماذج تطبيقية من ردود ابن جزي على أصحاب الديانات الأخرى.

وختاما للموضوع نذكر النتائج ثم التوصيات كالأتي:

1- التفسير الوجيز للزحيلي، ص13

2- التسهيل لابن جزي، ص487

3- النور المبين لابن جزي، ص36

أ- النتائج: بعد عرض الموضوع استخلصت النتائج الآتية:

-أن ابن جزي عاش وعايش أصحاب الملل والنحل وخاصة النصارى واليهود بمملكة غرناطة، وكان جزءا من تطبيق مبادئ التعايش وأسس الخطاب مع الآخر.

-بعد استقراء مقامات ونصوص مصنفات ابن جزي ثم استخراج مبادئ التعايش مع الآخر وهي (الحرية، العدالة، الحوار، التسامح، الأخلاق، المعاملة الحسنة).

-رد ابن جزي على أصحاب الديانات الأخرى متماشيا مع أسس خطاب التسامح، ونبذ خطاب الكراهية، وذلك استنتاجا من نصوص مؤلفاته، وتفسيره للقرآن الكريم وهي أربع أسس (الحكمة، البرهان، الجدل، الموعظة) مع ذكر نماذج من ردوده.

ب- التوصيات: يمكن اقتراح توصيات حول شخصية ابن جزي ومصنفاته وأفكاره، وآرائه وهي كالآتي:

-دراسة مقامات التصوف عند ابن جزي دراسة تحليلية لاستخراج قواعد التربية الروحية.

-شرح ودراسة كتابه (النور المبين في قواعد عقائد الدين) وخاصة ردوده على أصحاب الملل والنحل واستخراج منهجه في الرد على الآخر.

قائمة المصادر والمراجع

1. الإحاطة في أخبار غرناطة. لسان الدين ابن الخطيب. مكتبة الخانجي ، مصر ، ط2، 1973م
2. الإسلام والتفاهم والتعايش بين الشعوب. هاني المبارك مع شوقي أبو خليل. دار الفكر، دمشق، ط2، 2004م
3. التسهيل لعلوم التنزيل (أربع أجزاء). ابن جزي. تح:محمد اليونسي مع إبراهيم عطوة، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 2008م
4. تفسيرات ابن جزي (كتاب واحد ضخم). ابن جزي. تح: لجنة التراث، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983م
5. التعريفات. الجرجاني. دار الكتاب المصري، القاهرة،ط1، 1991م
6. التفسير الوجيز. الزحيلي. دار الفكر ،دمشق،ط2، 1997م.
7. تقريب الوصول إلى علم الأصول. ابن جزي. تح: فركوس، دار التراث الإسلامي، الجزائر،ط1، 1990م.
8. الحلل السندسية في الأخبار الأندلسية. شكيب أرسلان. دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م
9. الحضارة العربية والاسلامية في الأندلس. سلمى الخضراء الجيوسي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م
10. الخالدون المائة. مايكل هارت. دار الرشاد، قسنطينة، الجزائر،2009م.
11. الدرر الكامنة. ابن حجر. دار الكتب الحديثة، القاهرة

12. الديباج المذهب. ابن فرحون. دار الكتب العلمية، بيروت
13. الرحيق المختوم. المبارك فوري. دار الفكر، بيروت، ط1، 2003م
14. ضوابط المعرفة. الميداني. دار القلم، دمشق، 1983م
15. شجرة النور الزكية. مخلوف. دار الكتاب العربي، بيروت،1349ه
16. الشفاء. القاضي عياض. وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، 2006م
17. شمائل الرسول. ابن كثير. دار السلام، القاهرة، ط1، 2010م
18. عوائق الخطاب الديني وعوامل نجاحه. محمد عمارة كتاب ندوة الخطاب الديني بين الغلو والاعتدال رابطة الفكر والإبداع- الوادي 2010(مداخلة)
19. الفروق اللغوية. أبو هلال العسكري. مكتبة ابن سينا، القاهرة،ط1
20. فقه السيرة. سعيد رمضان البوطي. دار الشهاب ، باتنة، الجزائر، 1985م
21. الفكر الإسلامي في الرد على النصارى. عبد المجيد شرفي. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988م
22. القواعد الكبرى للتعايش. العوضي. أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية، وزارة الشؤون الدينية، سلطنة عمان، 2013م
23. القوانين الفقهية. ابن جزي. تح: عبد الكريم الفضيلي، المكتبة العصرية، بيروت، 2002م
24. كتاب الخراج. أبو يوسف. دار المعرفة، بيروت، 1979م
25. المجتمع الإنساني. أبو زهرة. الدار السعودية، الرياض، ط2، 1981م.
26. مختار الصحاح. الرازي. تح أحمد، دار الغد الجديد، القاهرة، 2006م
27. المصباح المنير. الفيومي. دار الحديث، القاهرة،2008م
28. مع الأنبياء. عفيف طبارة. دار العلم للملايين، بيروت
29. معجم الفلسفة. محمود يعقوبي. مكتبة الشركة الجزائرية،1979م
30. مقامات السلوك عبد ابن جزي. عمار جيدل. مجلة الموافقات، ع6، جوان، 1997م، المعهد العلي لأصول الدين، الجزائر
31. نفح الطيب. المقرئ. دار صادر، بيروت، 1968م
32. نهاية الأندلس. عنان. مكتبة الحياة، بيروت
33. النور المبين في قواعد عقائد الدين. ابن جزي. تح: نزار حمادي، دار الإمام ابن عرفة، تونس، ط1، 2015م
34. نيل الابتهاج. التنبكتي. دار الكتب العلمية ، بيروت
35. الوثائق السياسة في الأندلس. محمد ماهر. مؤسسة الرسالة، ط2، 1986م.

إسهامات متصوفة الغرب الإسلامي في إثراء الساحة الدعوية
ـ متصوفة الجزائر أنموذجا ـ

بقلم
د. السعيد مسعي محمد
معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي - الجزائر
mesai-mohammed-said@univ-eloued.dz

مقدمة

يعد التصوف الإسلامي إحدى ألوان الحياة الروحية في الإسلام،حيث استمدت قيمه وأهم معالمه من فيض الوحي الإلهي ليكون نبراسا (لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ)، كما جاء هذا المسمى ترجمة حرفية للقيم الدينية وأحكام القرآن الكريم وللأمر للمعروف والنهي عن المنكر، وخير دليل على ذلك حياته صلى الله عليه وآله وسلم كأفضل تفسير عملي لنصوص هذه القيم وترجمتها للناس ترجمة كفيلة لإخراج الناس من ظلمات الفكر الجاهلي إلى الوعي والرشاد؛لكي يتسنى لهم فعل ذلك من بعده ﷺ، لقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا**﴾[(1)]، ولما استحسن العباد أولي البصر الثاقب والعقول الراجحة فعل التصوف لما فيه من الخير العميم الذي تنعكس إيجابا على حياة الإنسان الفردية منها والاجتماعية دنيا وأخرى، فقالوا مثلما قال المؤمنون عندما رأوا الأحزاب في قول الله جلّ وعلا في محكم التنزيل: ﴿**وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا**﴾[(2)]، ولقد دلت الكثير من الآيات القرآنية على اختلاف صورها على مرجعية التصوف أو ما يسمى بالتزكية الروحيةفي القرآن الكريم، منها آية الزهد في قوله تعالى: ﴿**وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا**﴾[(3)]، ومن آيات جهاد النفس وردعها قال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ**﴾[(4)]، ولعل أكبر جهاد في هذا المضمار ركّز عليه المتصوفة في

1- سورة الأحزاب، الآية 21.
2- سورة الأحزاب، الآية 22.
3- سورة الكهف، الآية: 28.
[4]- سورة العنكبوت، الآية 69.

التربية الروحية هو جهاد النفس والهوى وفق مناهج تربوية مستقاة من قيم التربية في القرآن العظيم،قال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَى ۞ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۞ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى ۞ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى ۞ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ [1]، وفي ضوء هذه النصوص أصبح التصوف الإسلامي من بعده ﷺ مشرب عرفاني يرتكز على الوجدان والروح وفق وسائل شرعية وأساليب فنية انتهجها أرباب التزكية الإيمانية اقتباسا من معالم حياته ﷺ بغية السمو الروحي والارتقاء بذات الفرد في أعلى مراتب العمل وأرقى درجات الثواب.

إن الناظر في عمل المتصوفة من خلال أعمالهم النبيلة ورحلاته الروحية في أعماق حب القرآن ورجاله الذين اصطفاهم الله تعالى، وجعلهم خير برزخ بين النظرية والتطبيق العملي لما أُستوحى من فيوضات الوحي الإلهي، ولو لاه صلى الله عليه وآله وسلم لم تُفهم نظريات أحكام القرآن الكريم وقيمه السمحة، ولم تُعرف ترجمته على أرض الواقع سواءً على مستوى الأحكام الثابتة كأحكام التشريع من أركان الإسلام أو على مستوى آيات الأخلاق،وفي ذلك عمل الصوفية أبان العهد العثماني على اختلاف مشاربهم الروحية وطرائقهم في التربية والتعليم على إثراء الساحة الدعوية من خلال إسهاماتهم الكريمة في المحافظة على عناصر مقومات الدين الإسلامي وأحكامه قولا وعملا،حيث تعددت صور هذا الإثراء من مشهد للأخر تبعا للواقع المعيش، فمنهم من كان حريص إرساء قواعد الهوية الدينية والثقافية منها في ذات الفرد؛ باعتبارها إحدى جواهر الدين الإسلامي ألا وهي لغة النص والخطاب الدعوي، ومنهم من كان ملازما على مبدأ الأخلاق ضمن سيرته الشخصية في شتى المعاملات الإنسانية بين أطياف الأمم وشرائح المجتمع ليكون بذلك خير سفير للإسلام والقرآن، وخير خلف لخير سلف.

أهمية الموضوع:

تتجلى أهمية الموضوع بصورة عامة في بيان مناقب سيرة متصوفة الغرب الإسلامي خلال فترة العهد العثماني بالجزائر، وبيان كيف عملوا على إثراء الساحة الدعوية من خلال أعمالهم الدينية وأخلاقهم القرآنية، وبيان كيف جاهدوا في سبيل المحافظة على صور الإسلام وتشريعاته قولا وفعلا بالكلمة والقلم، ومن أجل ذلك كله؛ جاءت هذه الدراسة تبيانا لهذا الإثراء والعمل الدعوي عندهم.

الإشكالية:

في خضم المعطيات السابقة في دراسة الموضوع نطرح الإشكالية التالية: فيما تتمثل جهود متصوفة الغرب الإسلامي في الجزائر أباء العهد العثماني؟ وكيف ساهم رجال الطرق الصوفية خلال هذه الفترة في إثراء الساعة الدعوية؟

1- سورة النزعات، الآية 37-41.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى جملة التوضيحات بشأن أعمال رجال الطرق الصوفية في سياق الدعوة والعلم منها:

- بيان أثر العمل الدعوي لمتصوفة الغرب الإسلامي بالجزائر.
- بيان كيف مكانة التصوف الإسلامي والمتصوفة في المجتمع الجزائري .
- إزالة الغموض والالتباس عن جواهر التصوف وقيمه.
- بيان موقف علماء الشريعة من التصوف ورجاله.
- حث طلاب العلم على دراسة علم التصوف والتوغل فيه أحكامه.

الدراسات السابقة:

-الطيب جاب الله: دور الطرق الصوفية في المجتمع الجزائري، مجلة معارف، العدد 14، المجلد8، جامعة البويرة.

-صلاح مؤيد العقبي: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، دار البراق، بيروت.

-فتيحة هشماوي: الدور الجهادي للطرق الصوفية والزوايا بالجزائر أثناء الوجود الاستعماري، مجلة أنثروبولوجيا الأديان، العدد 2، المجلد 6، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان.

منهج الدراسة:

ولقد اقتضت طبيعة الموضوع المنهج الاستقرائي والمنهج الوصفي التحليلي الذي يحتم علينا جمع المادة العلمية وتحليلها وإخراج منها الدرر المستفادة من الدراسة.

وللإجابة على الإشكالية المطروحة سابقة أدرجنا خطة كفيلة بهذه الإجابة وقد قسمنا عناصر البحث في الخطة التالية:

1- مقدمة
2- مفهوم التصوف والدعوة لغة واصطلاحا.
3- أهمية التصوف الإسلامي في بناء الفرد وتعديل السلوك.
4- خصائص التصوف الإسلامي وأبرز قيمه النبيلة.
5- نماذج من الطرق الصوفية وأعلامها بالجزائر.
6- دور متصوفة الغرب الإسلامي بالجزائر في إثراء الساحة الدعوية.
7- خاتمة: تتضمن أبرز نتائج الدراسة.

1- مفهوم التصوف والدعوة لغة واصطلاحا.

- **التصوف لغة:**

اختلف أهل العلم والباحثون في كلمة (تصوف)، فمنهم من أعادها إلى لبس الصُّوف، كونه علامة على زهد صاحبه وترك ملذات الدُّنيا كما كان ﷺ وصحابته يلبسون الصُّوف، ومن هؤلاء السراح الطوسي[1]، وعبد الله بن عجيبة[2].

ومنهم من نسبها إلى أهل الصُّفة وهم جماعة فقراء المهاجرين أخرجوا من ديارهم[3]، ومنهم من أرجعها إلى الصَّفا مثل أبو بكر محمد الكلاباذي[4].

ومن خلال ما سبق نستنتج أنَّ الرَّأي الموافق والأقرب للصَّواب هو قول أبي العباس المرسي، حيث يقول: "اختلف النَّاس في اشتقاق الصُّوفي، فمنهم من قال هو منسوب إلى الصوف لأنَّه لباس الصَّالحين، ومنهم من قال هو منسوب إلى الصُّفَّة (يعني صُفَّة مسجد رسول الله ﷺ) التي نُسب إليها أهل الصُّفَّة، وهي نسبة على غير قياس، وأحسن ما قيل فيه: أنَّه منسوب إلى فعل الله فيهم؛ أي صافاه الله فصوفيَ فسُمي صوفيّ."[5]

- **اصطلاحا:** عُرّف التصوف في الاصطلاح بعدة تعاريف نذكر منها:

يقول القشيري في رسالته عن أبي محمد الجريري (ت311 هـ) أنَّه لما سُئل عن التَّصوف قال:"التَّصوف:الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دنيّ"[6].

كما جاء أيضا في معجم اصطلاحات الصُّوفية للكاشاني: "التَّصوف هو التَّخلق بالأخلاق الإلهية"[7].

ويقول أحمد زروق :"التَّصوف علم قُصِد لإصلاح القلوب وإفرادها لله تعالى عما سواه"[8]، وسئل الشَّيخ أحمد التَّجاني (شيخ الطريقة التجانية) عن حقيقة التَّصوف،

1- أبو نصر السراج الطوسي: **اللُّمع**، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة ، مصر، د.ط، 1960/1380، ص41.

2- عبد الله أحمد بن عجيبة (ت1224هـ):**معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، تحقيق عبد المجيد خيّالي، مركز التّراث الثقافي المغربيّ، الدّار البيضاء، ص26.

3- أبو العلا عفيفى: **التصوف الثروة الرُّوحية في الإسلام**، دار الشعب للطِّباعة والنشر، بيروت، د.ط؛ ص32.

4- أبو بكر بن محمد الكلاباذي(ت380هـ): **التعرف لمذهب أهل التصوف**،تصحيح واهتمام آرثر جون آربري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط:1؛ 1352هـ/1994م، ص5.

5- الحسيني الحسيني معدّى، **موسوعة الصوفية**، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، ط:1؛ 1434هـ/2013م، ص13.

6- أبو القاسم القشيري (ت465هـ): **الرسالة القشيرية**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ/2001م، ص312.

7- عبد الرزاق الكاشاني (ت730هـ تقريبا): **معجم اصطلاحات الصوفية**، تحقيق عبد العالي شاهين، دار المنار، القاهرة، ط:1؛ 1413هـ/1992م، ص174.

8- أحمد زروق (ت899هـ): **قواعد التصوف**، تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:2؛ 2005م،ص26.

فأجاب بقوله: "اعلم أنَّ التَّصوف هو امتثال الأمر واجتناب النَّهي في الظَّاهر والباطن من حيث يرضى لامن حيث ترضى" [1]، وقال عبد الرَّحمن الفاسي (ت1096ه): "أصل علم التَّصوف الانقطاع إلى الله، والإعراض عن زخرف الدّنيا وزينتها، وكان ذلك عاما في الصَّحابة والسَّلف فلما فشا الإقبال على الدّنيا اختص المعرضون عنها المقبلون على ربهم باسم الصُّوفية"[2].

- **الدعوة لغة:** الدَّعوة لغة: المرة الواحدة من الدعاء، وتداعى القوم: دعا بعضهم بعضا حتى يجتمعوا، والدُّعاة: قوم يدعون إلى بيعة هدى أو ضلالة، وأحدهم داع، ورجل داعية إذا كان يدعو النَّاس إلى بدعة أو دين.[3]

وجاء في تهذيب اللُّغة: "المؤذن داعي الله، والنَّبي ﷺ داعي الأمَّة إلى توحيد الله وطاعته"[4]، وطاعته"[4]، نستنتج من هذا التعريف أنَّ الدَّعوة جاءت بمعنى الطَّلب والنِّداء للقيام بواجب أمر الله والتَّوجيه إلى أداء الصَّلاة، يقول الله عزَّ وجلَّ في كتابه العزيز مخبرا عن الجن الذين استمتعوا القرآن وولّوا إلى قومهم منذرين:﴿ يَقَوْمَنَآ أَجِيبُواْ دَاعِيَ ٱللَّهِ ﴾[5].

وجاء في المصباح المنير للفيومي:"دعوت الله أدعوه دعاء ابتهلت إليه بالسؤال ورغبت فيما عنده من الخبر، ودعوت زيدا ناديته وطلبت إقباله، دعا المؤذن النَّاس إلى الصَّلاة فهو داعي الله والجمع دعاة وداعون مثل قاض وقضاة وقاضون والنَّبي صلى الله عليه وسلم داعي الخلق إلى التَّوحيد"[6].

- **الدعوة اصطلاحا:** للدعوة عدة تعريفات مختلفة إلا أنها تشترك في أفق واحد نذكر منها:

يعرَّفها أبو بكر زكري بقوله:"الدَّعوة هي قيام من له أهلية النّصح والتَّوجيه السَّديد من المسلمين في كل زمان ومكان بترغيب النَّاس في الإسلام اعتقادا ومنهجا، وتحذيرهم من غيره بطرق مخصوصة"[7]

ويعرّفها على محظوظ بقوله:"حث النَّاس على الخير والهدى والأمر بالمعروف والنَّهي عن

1- أحمد سكيرج: **الكوكب الوهاج لتوضيح المناهج** ، دار التجاني، الوادي .2009 ط:1، ص23.

2- المرجع نفسه، ص23.

3- ابن منظور: **لسان العرب**، دار صادر بيروت، ج14، ص258، 259.

4- أبو منصور محمد ابن أحمد الأزهري: **تهذيب اللغة**، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001: ج3، ص77.

5- سورة الأحقاف الآية 31.

6- أحمد بن محمد الفيومي: **المصباح المنير**، مكتبة لبنان، بيروت، د.ط، 1987م، ص73.

7- أبو بكر زكري: **الدعوة إلى الإسلام**، مكتبة دار العروبة، القاهرة، د.ط، د.ت، ص8.

المنكر ليفوزوا بسعادة العاجل والآجل"[1].

وقد عرّفها شيخ الإسلام ابن تيمية تعريفا شاملا فقال:"الدَّعوة إلى الله هي الدَّعوة إلى الإيمان به، وبما جاءت به رسله، بتصديقهم فيما أخبروا به، وطاعتهم فيما أمروا، وذلك يتضمن الدَّعوة إلى الشَّهادتين، وإقامة الصَّلاة وإيتاء الزَّكاة، وصوم رمضان، وحج البيت، والدَّعوة إلى الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله، والبعث بعد الموت، والإيمان بالقدر خيره وشره، والدَّعوة إلى أن يعبد ربه كأنه يراه"[2].

2- أهمية التصوف الإسلامي في بناء الفرد وتعديل السلوك.

يعتبر التصوف الإسلامي إحدى ألوان العلوم الشرعية التي تهتم بالجانب الأخلاقي وتهذيب النفس لكيان الفرد، وهو أحد الجوانب الثلاثة من مراتب الدين ألا وهو الجانب الثالث والمعبر عنه بلغة الشرع بالإحسان، وهو كما جاء في حديث جبريل عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة وأزكى التسليم:"أن تعبد الله كأنك تراه وإن لم تكن تراه فإنه يراك"،وفي ضوء هذه الأخيرة شد المتصوفة رحالهم إلى أعماق بحار الحب الإلهي، وتجسيده على أرض الواقع بترجمة عملية لقيمه النبيلة، والحث على اتباعه جملة وتفصيلا لما له من فضائل جمة تنعكس إيجابا على الفرد في الدنيا والآخرة.

ولقد شاء الله تعالى حينما أراد نشأة الكون وإعماره إن يجعل لهم منهج قويم يستند عليه الفرد في إدارة شؤون حياته باعتباره وازع ديني يحكم أخلاقه ويضبط أعماله وفق مجريات الأحداث ومتقلبات الزمن، والناظر في فحوى الآيات القرآنية الكريمة على اختلاف موضوعاتها ليجد في كل آية منها تجليات روح الأخلاق ولربما يسأل السائل ويقول ما علاقة الأخلاق بالأحكام شرائع الإسلام ونقول أن هذه الشرائع ما جاءت في حقيقتها إلا لضبط مجريات حياة الفرد، ولتنظيم شؤونه والاحتراز بها من عاهات الزمن وفتن النفس وإغراءاتها.

وفي هذا المضمار كرّس رجال الصوفية جُل أعمالهم الدعوية بهذا المبدأ وفق أسس ومعالم استقوها من منهج حياته ﷺ، ليكونوا بذلك خير خلف لخير سلف، حيث ساهموا في بناء الفرد مساهمة مثالية تماشيا مع معطيات قيم التربية الخلقية في القرآن الكريم، ما أدى بذلك كله إلى تعديل نمط السلوك عند الفرد طبقا لما وصَّى به العلي القدير عباده المؤمنين في محكم التنزيل قال تعالى: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾[3]، ومن ضمن هذه الآيات الدالة على الأخلاق والتحلي بها قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ**﴾[4]،

1- علي محفوظ: **هداية المرشدين إلى طرق الوعظ والخطابة**، دار الاعتصام، د.م، ط:9: 1399هـ/1979م، ص17.

2- أحمد بن ابن تيمية: **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرَّحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمَّد، مُجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنوَّرة، د.ط، 1425هـ/2004م، ج15، ص157، 158.

3- سورة القلم الآية: 4.

4- سورة الجمعة، الآية: 02.

وفي ضوء هذه الدعوة القرآنية أرسى الصوفية قواعد دعوتهم استجابة لنداء الله تعالى لإخراج الناس من ظلمات الشرك والوهم إلى رحاب الإسلام وأخلاقه ونور الإيمان وتجلياته، وأخذوا يعملون بجد على تكريس هذا المبدأ العظيم للارتقاء بذات الفرد وتبيان كيفية تطبيق أوامر الله تعالى، ما زاد ذلك في اتساع رقعة التصوف من مكان للأخر ويعود السبب في ذلك إلى "التقيّد بثوابت الدين وعدم السقوط في فخاخ التهاون المفضي إلى تمييع النصوص عند عرضها وتأويلها"[1]

وعليه "فقد كان للصُّوفية أثر بالغ ومشهود في المجال الدِّيني في المحافظة على قواعد الدِّين وأحكام الإسلام من الانحراف والزيغ، وفي المجال الثَّقافي المحافظة على عناصر ومقومات الثَّقافة الإسلاميَّة، وفي المجال الاجتماعي إرساء معالم التَّعايش الاجتماعي الأخوي بين النَّاس تحت مظلّة قيم الإسلام، وهذا ما يدل على مدى حرص الصُّوفية على إقامة دين الله ونشر دعوته، حيث أنَّ الشَّاهد التَّاريخي لم يزل قائما إلى الآن بشهادته وعرفاناً لما أنجزته من أعمال البر والإحسان في موكب الدَّعوة الإسلاميَّة، ولما قدّمه التَّصوف من تنوير العقول بالفكر الإسلامي السَّليم، وتطهير القلوب من الرَّذائل وتحليتها بشتى الفضائل استمدادا من وحي القلم وسنّة النَّبي الأكرم ﷺ"[2].

ومن صور ومظاهر عمل الصوفية العمل على تنقية القلب من رذائل هوى النفس وعلاجها يكمن في أداء حقوق الله تعالى، ومع هذا "لا تنفع الطهارة الظاهرة إلا مع الطهارة الباطنة بالإخلاص لله والنزاهة عن الغل والغش والحقد والحسد وتطهير القلب عما سوى الله من الكون ينفي عبده لذاته لا لعلة مفتقرا إليه وهو يتفضل بالمن بقضاء حوائجه المضطربه اعطفا عليه فيكون عبدا فردا للمالك الأحد الفرد الذي لا يسترقك شيء من الأشياء سواه ولا يستملك هواك عن خدمتك إياه"[3].

3ـ خصائص التصوف الإسلامي وأبرز قيمه النبيلة.

يتميز التصوف الإسلامي بجملة من الخصائص والقيم الإيمانية نذكر منها على التوالي:

أ- أنه رباني المصدر: لقد كان للكتاب والسنة أثر بالغ ومشهود في نشأة علم التصوف الإسلامي وتحديد معالمه وأحكامه، لذا استمد التصوف تشريعاته من فيض الوحي الإلهي.

ب- **الثبات والمرونة:**يتميز التصوف الإسلامي عبر مر العصور بالثبات في جميع الأحكام

1- محمود سلطاني: الخطاب الصوفي التجاني، موقع نفحات 7، تاريخ الإضافة: 2008/10/31م، تاريخ الاطلاع: 2021/06/26م، رابط الموضوع: http://www.nafahat7.net/index.php?page=discours

2- السعيد مسعي محمد: مرتكزات العمل الدعوي المعاصر عند الصوفية الشيخ محمد متولي الشعراوي أنموذجا، (رسالة دكتوراه)، قسم أصول الدين، تخصص دعوة وثقافة إسلامية، معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي-الجزائر، ص ب.

3- حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي: مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح شرح نور الإيضاح ونجاح الأرواح، علّق عليه وشرح ألفاظه وخرّج أحاديثه: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2؛ 1424هـ-2004م، ص46، 47.

التكليفية والتشريعية منها على الإطلاق، ولا يتسامح جملة وتفصيلا مع التميع في نصوص الشرع، ومقابل ذلك كله فهو يتمتع بخاصية المرونة والتكيف مع معطيات كل عصر ومقتضياته والتماشي مع حداثته،ولا يكون هذا في الثابت من الأحكام إنما يكون على مستوى تطوير الوسائل والأساليب، لتوضيح مقاصد النصوص وتسهيل عملية تطبيقها عند الناس.

ت- **الجمع بين الجانب الروحي والحياة المادية:** إن المتأمل في جُل ركائز الخطاب الصوفي يجده يتميز بخاصتي الجمع بين المادة والروح وموازنة المعادلة فيما بينهما انطلاقا من قوله تعالى: **﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلاَتَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلاتَبْغِ الْفَسَادَ فِي الأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾** [1] ، وقال أيضا: **﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا﴾** [2] ، فالتصوف الإسلامي يعمل جاد على تحقيق هذا التوازن دون إفراد ولا تفريط، وتجسيد ذلك على شكل قيم تتماش مع روح كل زمان ومكان، فالمادية في كل عصر إن حلت دون ضبطهابوازع ديني حجبت القلب من مشاهدة أنوار الحياة الروحية لذا يقول في ذلك أبو الحسن الندوي: "فالمادية في هذا العصر هي علة العلل، وعدو الدين الألَدُّ، ومنافسة الأكبر، وإن الغرب هو زعيمها الذي تولى كِبْرها، ووكرها الذي تطير منه وتأوي إليه، وفيه تبيض وتفرخ"[3]

ث- **خطاب يرتكز على القلب والروح والوجدان:** من خصائص التصوف الإسلامي أيضا أنه خطاب يرتكز على القلب ومخاطبة الروح، وذلك لما يحمل في ثناياه المعاني الروحية القيم والإيمانية التي تأثر على ذات الفرد تأثيرا إيجابيا، وتنعكس على طبائعه وسلوكياته وفق ما أمر به من الاتباع المحمود.

ج-أنه خطاب يتميز بـ:"التقيّد بثوابت الدين وعدم السقوط في فخاخ التهاون المفضي إلى تمييع النصوص عند عرضها وتأويلها"[4]

4- نماذج من الطرق الصوفية وأعلامها بالجزائر.

لقد استقطبت الجزائر اثناء الحقبة التاريخية العديد من أعلام التصوف الإسلامي الطرق الصوفية، حيث كانت بالنسبة لهم أرض خصبة لتنمية المعارف وتفعيل قيم التربية الروحية في أوساط المجتمع الجزائري، ومن بين هذه الطرق الطريقة القادرية وهي "أقدم الطرق الصوفية على الإطلاق تأسيسا، وأولها ظهورا على مستوى العالم الإسلامي وهي أقدمها وجودا في الجزائر حيث وجدت أرضا خصبة استطاعت أن تنمو فيها وتزدهر خصوصا أثناء الحكم العثماني وهي تنتسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني نسبة إلى جيلان

1- سورة القصص الآية 77.

2- سورة الإسراء الآية 29.

3- أبو الحسن الندوي: إلى الإسلام من جديد، دار القلم، دمشق- بيروت،ط3، 1394هـ-1974م،ص150.

4- محمود سلطاني: الخطاب الصوفي التجاني، موقع نفحات 7، تاريخ الإضافة: 2008/10/31م، تاريخ الاطلاع: 2021/06/26م، رابط الموضوع: http://www.nafahat7.net/index.php?page=discours

من بلاد فارس التي ولد بها سنة 470هـ 1077م ومنها انتقل إلى بغداد والتي كانت تعج بكبار الفقهاء وأعلام المحدثين، والقمم العوالي من أهل التصوف، كما كانت محط أنظار طلاب الدنيا والدين. وفيها تتلمذ وتخرج على كبار شيوخها ومتصوفيها فكان علما في الفقه والحديث فانتصب للوعظ والارشاد، وتصدى للتدريس والتأليف وترك للثقافة العربية الإسلامية ثروة لا يستهان بها من الكتب والرسائل نذكر منها: الفتح الرباني، الغنيمة لطالب الحق، فتوح الغيب، الفيوضات الربانية"[1].

وعلى إثر هذا العمل سار رموز الطريقة القادرية في الجزائر يعمل على تكريس المبدأ الإسلامي الذي انتهجه مؤسس الطريقة القادرية، وذلك في الدعوة ونشر الإسلام وتفعيل قيم الأخلاق الفاضلة بين الأفراد، وتعليم الناس دينهم الحق بالوسائل والأساليب المشروعة والمستوحاة من القرآن والسنة المطهرة.

ومع ذلك كله "كان للطريقة القادرية دورها العظيم في حمل راية الجهاد والمقاومة دفاعا عن الإسلام وأوطان المسلمين والتصدي للاستعمار بكل شجاعة وبجميع أنواع الأسلحة. وقد تزعم شيوخها ومقدموها الكثير من الثورات التي اندلعت في بلاد العروبة والإسلام ضد الغزاة المحتلين. وغداة الاحتلال الفرنسي للجزائر استطاعت هذه الطريقة أن تندمج في تيار الحركة الوطنية وتستعمل نفوذها الروحي للدعوة إلى الجهاد ضد الفرنسيين. ومن أبرز مقدميها الذين كان لهم في ساح الوغى، معارك الجهاد دور يذكر المجاهد الشيخ محي الدين وابنه البطل الثائر الأمير عبد القادر الذي قاوم الاحتلال الفرنسي وقاد الكفاح المسلح مدة سبعة عشرة سنة كاملة"[2]

ومن بين الطرق الصوفية الأخرى في الجزائر الطريقة الرحمانية وذلك نسبة إلى العالم الجزائري الشيخ محمد بن عبد الرحمن القشوطي الإدريسي الحسن الأزهري، حيث جاء بها من المشرق أين كان يدرس، كما يرجع ظهور هذه الطريقة إلى النصف الثاني من القرن الثاني عشر، حيث شهدت انتشارا واسعا، وكان لها يد طولى في المقاومة ضد الاحتلال الفرنسي وذلك بفضل أعلامها وشيوخها وأتباعها الذين أعلنوا الجهاد المقدس على الغزاة المحتلين في القطاع الفلسطيني، ومن آعالي جرجرة، وقمم أوراس الشامخة ضاربين أروع الأمثلة للأجيال في الشجاعة والبطولة، وملقنين الأعداء أعظم الدروس في التضحية والفداء من أجل الإسلام وحماية الوطن والحفاظ على الهوية الديني والوطنية في آن واحد[3].

ومن الطرق الصوفية بالجزائر أيضا الطريقة التجانية نسبة إلى مؤسسها أحمد بن محمد المختار التيجاني المولود (رحمه الله) في سنة 1150هـ بعين ماضي والمتوفى في فاس

1- صلاح مؤيد العقبي: **الطرق الصوفية والزوايا في الجزائر تاريخها ونشاطها**، دار البراق، بيروت، د. ط، 2002م،ص143.

2- المرجع نفسه، ص145.

3- انظر: المرجع نفسه، ص155.

سنة 1230هـ[1]، حيث كان له دور كبير مع أتباعه في المحافظة على مقومات الدين الإسلامي وشرائعه، كما عمل وساهم في الكثير من أعمال البر والإحسان في سبيل الإسلام ومرضاة الله عزَّ وجل، وورث خلفاؤه إلى اليوم هذا العمل وفق ما دعا إليه الشارع الحكيم في امتثال الأمر واجتناب النواهي من حيث يرضى الله تبارك وتعالى.

كما كان للطريقة السنوسية هي الأخرى مكانة في الجزائر، ويرجع تسميتها نسبة إلى مؤسسها العبد الصالح الإمام محمد بن علي السنوسي الخطابي الحسن الإدريسي، وهو سليل أسرة عريقة تمتد جذورها إلى ملوك الأدارسة مؤسسي الدولة الإدريسية بالمغرب. هذا وقد تمت نشأة المترجم له في بيت يسوده العلم والدين والصلاح معروفة بمدينة مستغانم ببيت آل عبد الله الخطابي نسبة إلى الشيخ عبد الله خطاب الشلفي المجاهري[2].

وفي مجل تاريخ المتصوفة وإسهاماتهم في خدمة الإسلام فقد "حاول الصوفية في الفترة الممتدة بين القرن السادس والسابع الهجريين، نقل المجتمع المغربي من مرحلة تطبيق أحكام الفقه إلى مرحلة أعلى، تتمثل في إدراك معاني العبادة، وفق نظرة مقاصدية أخلاقية موازية لمقاصدية الفقهاء ذات النظرة الخلقية والمنهجية الأصولية. لذلك شكلت المبادئ الأخلاقية الأرضية التي انطلق منها الصوفية في تأطير المجتمع، وبما أن هذه المبادئ تنطلق من الزهد كأساس في تنظيم العلاقات بين سائر فئات المجتمع فقد اعتمد هؤلاء على عدة وسائل لنشر تعاليم الإسلام كمجالس الذكر والعلم وتحفيظ القرآن والدعوة"[3].

5- دور متصوفة الجزائر في إثراء الساحة الدعوية.

لم يكن العمل الدعوي لرجال الصوفية مقصور على الحقبة الزمنية المعاصرة فحسب، وإنما استمد هذا العمل من سلف الأمة السابقة، فكانت حياتهم خير خلف لخير سلف، فقد كان العمل الدعوي حتى في زمن الحكم العثماني الذي عرفته الجزائر ما بين 1514م-1830م، وفي هذا المضمار "كان للمتصوفة الجزائريين في العهد العثماني نظرات وآراء في مختلف نواحي الحياة، مثل الحياة العلمية والعقلية والسياسية والخلقية والعملية، وهو ما يجعل تأثيرهم يشمل السلطة العثمانية وعامة الجزائريين. وتجدر الإشارة إلى أن علاقة المتصوفة بالسلطة العثمانية قد مرَّت بمرحلتين، تميزت المرحلة الأولى بالتحالف الديني والاستراتيجي لمواجهة التحرشات الأوروبية وتحرير البلاد من الهيمنة المسيحية، بينما شهدت المرحلة الثانية في أواخر القرن 18م توتر العلاقات بين الطرفين واندلاع الثورات بقيادة زعماء الطرق الصوفية التي استمرت في القرن الموالي. وأدى هذا الأمر إلى إضعاف

1- انظر: محمّد صادق محمّد (الكرباسي): **معجم المشاريع الحسينيّة**، المركز الحُسيني للدراسات، لندن- المملكة المتحدة، ط1، 1431هـ/2010م، ج1، ص225.

2-انظر: صلاح مؤيد العقبى: **الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر**، مرجع سابق، ص182.

3- نادية حمالي: **معالم الإصلاح عند صوفية الغرب الإسلامي خلال القرنين السادس والسابع الهجريين**، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، العدد 1، المجلد 7، (317-330)، ص318
https://www.asjp.cerist.dz/en/article/32286

البلاد ودخولها في صراعات داخلية وخارجية أفقدت السلطة العثمانية هيبتها، مما حفز الأوربيين إلى التكالب على الجزائر والسَّعي إلى استعمارها، وهو الأمر الذي حدث على يد الفرنسيين"[1].

وفي إطار استمالة القلوب والمريدين عمل زعماء الحركات الصوفية على اختلاف مشاربها وأذواقها الروحية على استحواذ على الكثير من المريدين؛ وذلك بفضل دعوتهم للإسلام وتعديل سلوكهم نحو الطابع الأخلاقي الإسلامي المستوصى به في نصوص القرآن الكريم، وعلى هذا الأساس قد تشكلت الطرق الصوفية وأعلامها بهم قوة إسلامية أرعبت الاحتلال العثماني وافقدته الهيبة والسيطرة على البلاد الجزائرية؛ وذلك بتمسك الطرق الصوفية وأتباعها بثوابت الدين وقواعد الإسلام، وجراء الاختلافات السياسية بين الطرفين "استغل شيوخ الطرق الصوفية الفراق السياسي الذي عرفته بعض المناطق بالجزائر لتأسيس شبه إمارات مستقلة عن السلطة العثمانية. إلاّ أنّ الصراعات بين مختلف الحركات والطرق الصوفية الجزائرية من جهة، وصراعها مع العثمانيين من جهة أخرى قد عجل بانفجارها وتجزئتها. ولكن إشعاع الزوايا والتمسك بمبادئ الزهد والتصوف قد سمح للشيوخ والمرابطين المشهورين من استمالة وتجميع الكثير من المريدين، وتشكيل طرق صوفية محلية. كما ساهمت أزمة القرن الثامن عشر المتشبعة في تأكيد قوة الحركة الصوفية ونفوذها، وتعدد طرقها"[2].

وبناءً على هذا توسعت الحركة النزعة الصوفية وازدادت قوتها وبسط نفوذها عبر معمورة المغرب العربي عموما وبالجزائر خصوصا، ما ساعد ذلك على خلق أرضية صالحة لتطبيق شعائر الإسلام والدعوة إليه والتحلي بجميع فضائله على مستوى الواقع الفكري والعقلي.

ومن أجل ذلك "نرى أن صوفية الإسلام يتلقى فيها أمران: أحدهما الإشراق والثاني الشوق إلى الله تعالى ومحبته، والمحبة قدر مشترك بين الصوفية المسلمين أجمعين كالإشراق، وقد راض بعضهم نفسه على المحبة، واتخذ منها سبيلا للاتصال بالله تعالى، وذلك منزع ليس فيه حلول، وليس فيه ما يسمى بوحدة الوجود، بل هو إشراق النفس بنور الإيمان وامتلاؤها بمحبة الله، ورياضة النفس على محبة الله، حتى يكون سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، وحتى يكون كل شيء في نفسه، فلا يتحرك حركة عن حركة إلا في سبيل رضاه ومحبته، وحتى يحب الشيء لا يحبه إلا لله"[3].

1- عبد القادر صحراوي: التصوف والمتصوفة في الجزائر العثمانية مابين القرنين السادس عشر والثامن عشر، (أطروحة دكتوراه)، قسم التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس/ الجزائر، السنة الجامعية 2008/2009م،ص (ج)

2- المرجع نفسه، (عبد القادر صحراوي: التصوف والمتصوفة في الجزائر العثمانية مابين القرنين السادس عشر والثامن عشر، (أطروحة دكتوراه))، ص255.

3- محمد أبو زهرة: **الدعوة إلى الإسلام: تاريخها في عهد النبي والصحابة والتابعين والعهود المتلاحقة وما يجب الآن**، دار الفكر العربي، القاهرة، طبعة جديدة 1992م،ص73.

وفي سبيل تحقيق هذه الاشراقات الروحية وترجمتها ترجمة عملية على واقع الفرد والمريد الصوفي بحيث تبرهن على مدى صحة العمل الصوفي الإسلامي في تهذيب النفس وتعديل السلوك، ولا يتأتى ذلك في المنهج الصوفي إلا بأساليب التربية الروحية وترويض النفس وفق ضوابط النص القرآني، حيث "اتجهوا في معالجة ذلك إلى أمر عام، وأمر خاص، أما الأمر العام فهو قراءة أوراد هي أدعية مقربة إلى الله تعالى، يضرعون فيها إلى الله تعالى، ويحاولون بها أن يقربوا منه بالمدامة على هذه الأوراد. ومن أعلى الصوفية درجة، وأقربهم بالحق رحماً من أن يجعل ورده القرآن يتلوه ويتدبر معانيه، وهو أثبت الصوفية قدما، فالقرآن أعظم ما يقرب العبد من ربه، فقد قال تعالى: **﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾**[1]. وإن الأوراد من كتابة بعض الشيوخ المتبتلين، وأنى يكون كلامهم بجوار كلام الله تعالى، وأنى للصوفية في هذا العصر إلى أن يكون هذا وردهم الأول والأعلى، وإن تلاوته هي التي تربي الشوق إلى الله، وتلقى في القلب بمحبته، فإن من يقرؤه، إنما يحدث الله تعالى بكلامه العزيز، وأنه يوجد الإشراق في النفس، إذ تحف ملائكة الله تعالى عند تلاوته فيشرق العقل والنفس والقلب بنوره. هذا هو العلاج الأول لتربية النفس وهو علاج عام، أما العلاج الخاص فهو التربية الخاصة بين الشيخ ومريده أو تلميذه، وهي تربية نفس المريد أو التلميذ، لتكون مستعدة للإشراق الروحي، والشوق والمحبة، وقد لزم هذه التربية الخاصة أمران: أولهما –ملازمة المريد لشيخ يتبعه ويوجهه، ويشرف عليه في تربية قلبه ونفسه ويقدم له غذاء روحيا ... ثانيهما- أن النفوس متى زكت، وامتلأت بالإشراق والمحبة تكشف المستور وتبين بين يديها الخبئ من الأمور. وإن هذه الطريقة في تربية النفس وتهذيبها وتقوية اتصالها بالله تعالى قد يحتاج إليها كل مصلح ديني أو خلقي، فإن ملازمة رجل ممتلئ بنور الحكمة وله قوة نفسية، وفيه خلق حكيم وقلب سليم، مما يهذب الشباب، ويجعل من الشباب والخارجين على الجماعات من يهتدون ويسلكون الطريق المستقيم"[2].

ومن خلال أساليب هذه التربية الإيمانية الروحية أخرجت منهم دعاة هادين مهتدين يدعون إلى الله على بصير نافذة وعقلية راجحة تستوعب بذاتها كل مشارب وأذواق الناس، وتسقط عليهم المناهج الدعوية التي تليق بدعوتهم وتزيد في استجابة الخطاب الدعوي المنشود، ومثال ذلك الداعية عمر الفوتي السنيغالي الذي أخذ الطريقة التجانية وتمسك بأحكام قيمها وثوابت مبادئها وأصبح بين عشية وضحاها بتوفيق من الله تعالى داعية كان له الأثر البالغ والمشهود في استقطاب عدد كثير من الناس في اعتناقهم الإسلام، وتعلقهم بمحاسن التصوف الإسلامي لاسيما في القارة الإفريقية، وإن دل هذا فإنما يدل على رسوخ قدم الطريقة التجانية في ميزاب الدعوة وخدمة الدين ونشر الإسلام.

1- سورة الزمر، الآية 23.

2- محمد أبو زهرة: الدعوة إلى الإسلام، مرجع سابق، ص74، 75.

خاتمة

وبعد هذه الجولة العلمية في رحاب التصوف الإسلامي ورجاله ودورهم في إثراء الساحة الدعوية نذكر النتائج التالية:

- يعد التصوف الإسلامي إحدى ألوان الخطاب الإسلامي الروحي المستمد من فيض الوحي الإلهي كقيم وأخلاق وتربية، حيث عُرف في زمن خير من صلى عليه الله في أرضه وسمائه كمسمى وفي الوقت المعاصر تميز باسم التصوف الإسلامي.

- كان للصوفية عموما ولمتصوفة الجزائر خصوصا أثرا بالغا في خدمة الدين والدعوة إلى الإسلام ونشر فضائله ومحاسنه وقيمه النبيلة على أوسع نطاق وفق آليات مادية ومعنوية استوحت مضامينها من سيرته صلى الله عليه وآله وسلم.

- لقد حافظت الطرق الصوفية في الجزائر على مقومات الهوية الدينية والثقافية.

- ساهمت بشكل ملحوظ في تهذيب النفس وتعديل السلوك لدى الفرد وبناءه بناءً يتوافق مع ضوابط الشرع.

- دع رجال الصوفية في الجزائر إلى الحث على التفاعل الإيجابي لروح العصر في خدمة الدين ونشر الإسلام وفق الآليات الحديثة والمعاصرة واستغلال ذلك كله في نفع العباد والبلاد.

- التوصيات والمقترحات:

- يجب أن يُدون أعمال هذا الملتقى الدولي وإخراج أعماله على شكل كتاب يستأنس به في صحة وبرهان أعمال المتصوفة في العمل الإسلامي.

- كما يجب أن يُكثر من الملتقيات من هذا النوع لكي يتضح موضوع وصورة التصوف الإسلامي وإخراجه من دائرة الاتهام إلى دائرة الاقتناع به والتحلي بقيمه ومبادئه.

- من باب التوصيات إدراج مخابر بحثية ودراسات علمية خاصية بعلم التصوف الإسلامي ورجاله، وإدراجه في صفوف المناهج التربية على المستويات الثلاثة من التعليم الابتدائي والمتوسط والثانوي، والتعليم العالي بصفة دراسات عليا.

ـ المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم

1. أبو العلا عفيفي: التصوف الثروة الرُّوحية في الإسلام، دار الشعب للطِّباعة والنشر، بيروت.
2. أبو بكر بن محمد الكلاباذي(ت380هـ): التعرف لمذهب أهل التصوف،تصحيح واهتمام آرثرجون آربري، مكتبة الخانجي،القاهرة،ط:1؛ 1352هـ/1994م.
3. أبو نصر السراج الطوسي: اللُّمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور،دار الكتب الحديثة،مصر،د.ط، 1960/1380.
4. الحسيني الحسيني معدِّى، موسوعة الصوفية، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، ط:1؛ 1434هـ/ 2013م.
5. عبد الله أحمد بن عجيبة (ت1224هـ): معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تحقيق عبد المجيد خيّالي، مركز التّراث الثقافي المغربيّ،الدّار البيضاء.

6. ابن منظور: لسان العرب، دار صادر بيروت، ج14.
7. أبو الحسن الندوي: إلى الإسلام من جديد، دار القلم، دمشق- بيروت، ط3، 1394هـ-1974م.
8. أبو القاسم القشيري (ت465هـ): الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ/2001م.
9. أبو بكر زكري: الدعوة إلى الإسلام، مكتبة دار العروبة، القاهرة، د.ط، د.ت.
10. أبو منصور محمد ابن أحمد الأزهري: تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001: ج3.
11. أحمد بن ابن تيمية: مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرَّحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمَّد، مُجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنوَّرة، د.ط، 1425هـ/2004م، ج15.
12. أحمد بن محمد الفيومي: المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت، د.ط، 1987م، ص73.
13. أحمد زروق(ت899هـ): قواعد التصوف، تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:2؛ 2005م.
14. أحمد سكيرج: الكوكب الوهاج لتوضيح المناهج، دار التجاني، الوادي .2009 ط:1.
15. السعيد مسعي محمد: مرتكزات العمل الدعوي المعاصر عند الصوفية الشيخ محمد متولي الشعراوي أنموذجا، (رسالة دكتوراه)، قسم أصول الدين، تخصص دعوة وثقافة إسلامية، معهدالعلوم الإسلامية، جامعة الوادي-الجزائر.
16. محمّد صادق محمّد (الكرباسي): معجم المشاريع الحسينيّة، المركز الحُسيني للدراسات، لندن- المملكة المتحدة، ط1، 1431هـ/2010م، ج1.
17. حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي: مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح شرح نور الإيضاح ونجاح الأرواح، علّق عليه وشرح ألفاظه وخرّج أحاديثه: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2؛ 1424هـ-2004م.
18. صلاح مؤيد العقبي: الطرق الصوفية والزوايا في الجزائر تاريخها ونشاطها، دار البراق، بيروت، د.ط، 2002م.
19. عبد الرزاق الكاشاني (ت730هتقريبا): معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد العالي شاهين، دار المنار، القاهرة، ط:1؛ 1413هـ/1992م.
20. عبد القادر صحراوي: التصوف والمتصوفة في الجزائر العثمانية مابين القرنين السادس عشر والثامن عشر، (أطروحة دكتوراه)، قسم التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس/ الجزائر، السنة الجامعية 2009/2008م
21. علي محفوظ: هداية المرشدين إلى طرق الوعظ والخطابة، دار الاعتصام، د.م، ط:9؛ 1399هـ/1979م.
22. محمد أبو زهرة: الدعوة إلى الإسلام: تاريخها في عهد النبي والصحابة والتابعين والعهود المتلاحقة وما يجب الآن، دار الفكر العربي، القاهرة، طبعة جديدة 1992م.
23. محمود سلطاني: الخطاب الصوفي التجاني، موقع نفحات 7، تاريخ الإضافة: 2008/10/31م، تاريخ الاطلاع: 2021/06/26م، رابط الموضوع:
http://www.nafahat7.net/index.php?page=discours
24. نادية حمالي: معالم الإصلاح عند صوفية الغرب الإسلامي خلال القرنين السادس والسابع الهجريين، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، العدد 1، المجلد 7، (317-330)
https://www.asjp.cerist.dz/en/article/32286

الاستشراق الفرنسي وعلاقته بتصوف المغرب الإسلامي
من التَّصادم إلى التَّثاقف

بقلم

ط. د. يمينة قداري
جامعة أحمد دراية – أدرار. الجزائر
yaminakeddari90@gmail.com

أ.د. عائشة لروي
جامعة أحمد دراية – أدرار. الجزائر
laroui.aicha@univ-adrar.edu.dz

المقدّمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على خير خلق الله، سيدنا ونبينا محمد عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، وعلى آله وصحبه ومن تبعه إلى يوم الدين، وبعد:

فقد كان للمستشرقين اهتمام خاص بالتَّصوُّف وأعلامه، وبرغم الاختلاف في الغرض المنشود من الاستشراق، إلَّا أنَّ جميع المستشرقين أجمعوا على ضرورة البحث والتَّقصي في التُّراث العربي الإسلامي؛ وفي هذا المجال كان لفرنسا قدمُ السَّبق في ذلك، لأنَّها أكثر الدُّول الأوروبيَّة اتصالاً بالحضارة العربيَّة الإسلاميَّة من خلال الحروب الصَّليبيَّة، حيث عرفت تلك الحقبة أكبر حركة ترجمة في التَّاريخ، ونُقل فيها الكثير من كنوز التُّراث العربي الإسلامي إلى الغرب، فقد ارتبط الاستشراق في بدايته بالتَّرجمة في جميع الميادين،وبلغ هذا الاتصال ذروته في بداية عصر النَّهضة؛ حيث تضافرت مجموعة من العوامل السِّياسيَّة والاقتصاديَّة لترسيخ الفكر الاستشراقي،خدمة لأغراضه الظَّاهرة والخفيَّة، فالمدرسة الاستشراقيَّة الفرنسيَّة رائدة في مجال الاستشراق، وقد اعترف لها بالصَّدارة والتَّميُّز حتى لقبت "باريس" بعاصمة الاستشراق،واحتضنت أوَّل مؤتمر له سنة 1873م،وبعده اجتاحت فرنسا دول المشرق والمغرب معاً بحجَّة التَّعرف على الآخر، من خلال الاطلاع على فكر الأمم ومقوِّمات أسسها الحضاريَّة، وبرز اهتمامها بشكل أدقٍ بالدُّول الأفريقيَّة، ويتأكَّد الاهتمامُ الاستشراقي بالتُّراث الإسلامي لِكَوْن مستعمرات "فرنسا" أغلبها بإفريقيا، وكما نجد وقوع تصادم بين صوفية المغرب الإسلامي مع الاستشراق الفرنسي من خلال شخصية عمر الفوتي بالإضافة إلى التثاقف الذي قاده عبد الواحد يحي من خلال اقتناعة بتصوف المغرب الإسلامي.

إشكاليَّة الموضوع: حتى نعالج عنوان المداخلة بمقاربة علميَّة تستجلي حقيقة المدرسة الاستشراقيَّة الفرنسيَّة، ارتأينا طرح الإشكاليَّة التَّالية: **ما مسارات ومظاهر التَّصادم والتَّثاقف بين الاستشراق الفرنسي وتصوُّف المغرب الإسلامي؟**

وللإجابة عن هذه الإشكاليَّة، استعنا بعدَّة أسئلة، هي:

1)- ما تعريف الاستشراق؟

2)- ما أسس ومرتكزات الاستشراق الفرنسي؟

3)- ما أسس ومباني تصوُّف الغرب الإسلامي؟ وما نظرة الاستشراق الفرنسي له؟

4)- كيف نظر الاستشراق الفرنسي لشخصية عمر الفوتي، وما طبيعة التصادم القائم بينهما ؟

5)- كيف أثَّرَ تصوُّف الغرب الإسلامي في صنع روح التَّثاقف بين الثَّقافة الغربيَّة والثَّقافة الإسلاميَّة، وما التَّجربة التي خاضها رينيه غنيوللوصول من خلالها إلى العقل الأوروبي ليساهم في حركة التَّثاقف؟

أهميَّة الموضوع: تتمثل أهمية الموضوع فيما يلي:

1)- الحاجة إلى معرفة دوافع الاستشراق الفرنسي ونظرتهم للتصوف.

2)- ضرورة إظهار الثَّراء الصُّوفي للشيخ "عمر الفوتي"، ودوره المعرفي الاصلاحي في خدمة التُّراث الرُّوحي الإسلامي.

3)- أهمية هذه الشَّخصيَّة في انتشار الإسلام في الغرب، من خلال تصديها لآلة الاستعمار الفرنسي في غرب إفريقيا، ما سلطَّ الضوء على شخصية "عمر الفوتي" كظاهرة تحتاج إلى الدِّراسة من طرف الكنيسة وأدواتها ومحاولة القضاء على مشروعها، ما خلف حالة من التَّصادم الحضاري استخدمت فيها كلّ الوسائل لأجل اجهاضها.

4)- إبراز قُدرات تصوف المغرب الإسلامي في صنع ظاهرة تثاقف باتجاه الغرب مُشكِّلاً حالة من التَّوثُبُ الحضاري اتجاه الأخرى مستخدما في ذلك أساطين الاستشراق الفرنسي بعد أن أصبحوا دُعاةً لتصوف المغرب الإسلامي وهو الشَّيخ "عبد الواحد يحي" (رينيه غنيو).

الدِّراسات السَّابقة:

توجد الكثير منالدِّراساتحول حياة الشَّيخ "عمر الفوتي"ودوره الرُّوحي والجهادي، لكن حسب اطلاعي أنَّه لا توجد دراسة تبين نظرةالاستشراق الفرنسي له، والعلاقة التصادمية القائمة بينهما، كما نجد الكثير من الدراسات لعبد الواحد يحي، حياته ومسيرته العلمية والصوفية، لكن لا توجد مقاله تجمع بين التثاقف والتصادم بهذه الطريقة، وهذا ما أريد إضافته في هذا المقال.

المناهج المستعملة في الورقة البحثيَّة:

لمعالجة اشكاليَّة البحث اتبعنا المناهج التَّاليَّة:

- **المنهج الوصفي**: اعتمدناه لتوصيف التَّعريفات والمفاهيم المتعلقة بمصطلحات الدِّراسة.
- **المنهج التَّاريخي:** اعتمدناه لرصد الأحداث التَّاريخيَّة، لأنموذج ورقتنا البحثيَّة،

وكذلك التَّطور التَّاريخي للاستشراق الفرنسي.

• **المنهج الاستقصائي:** اعتمدناه للقيام بمسحٍ شامل للأثار المترتبة من الدِّراسات الاستشراقيَّة لأنموذج الدِّراسة وتصوف الغرب الإسلامي بصورة عامة.

• **المنهج الاستقرائي:** اعتمدناه لملاحظة بعض الجزئيات المتعلِّقة بدوافع الاسشراق الفرنسي في منظوره لتصوف الغرب الإسلامي، وكيف استطاع تصوف الغرب الإسلامي قيادة موجة التَّأثير في الغرب.

أمَّا التَّحليل فهو الصِّفة الملازمة في كامل الورقة البحثيَّة لاستنطاق الوقائع التَّاريخيَّة في المنظور والتَّأثير، والمخرجات النَّتائجيَّة.

خطة البحث:

اشتملت الورقة البحثيَّة على: مقدِّمة، وتمهيد، وخمسة فروع، وخاتمة وهي على النَّحو التَّالي:

المقدمة: فيها التعريف بالموضوع وبيان أهميته، الإشكالية، الدِّراسات السَّابقة، منهجيَّة المعالجة.

التَّمهيد: فيه توضيح ما يتعلق بالبحث.

الفرع الأوَّل:تعريفات ومفاهيم حول الاستشراق والاستشراق الفرنسي.

الفرع الثَّاني: تصوُّف الغرب الإسلامي وحقيقته.

الفرع الثَّالث: دوافع الاستشراق الفرنسي ونظرتهم للتصوُّف.

الفرع الرَّابع: اسقاطات المدرسة الفرنسيَّة لأعمال "عمر الفوتي".

الفرع الخامس:التَّثاقف عند صوفية العصر المعاصر،المستشرق الفرنسي "رينيه جينو":

الخاتمة: تتضمن أهم النَّتائج والتَّوصيات.

أوَّلاً- تعريفات ومفاهيم حول الاستشراق والاستشراق الفرنسي :

1)- تعريف الاستشراق:

1 - 1 - لغة: كلمة الاستشراق مأخوذة من الشَّرق والمشرق، بكسر الرَّاء اسم الموضع، أيْ جهة شروق الشمس،[1] والسِّينُ في كلمة الاستشراق تُفيد الطَّلب، أيْ طلبُ دراسةِ الشَّرق، وقد تعرَّضت لفظة الشَّرق في أعقاب الفتوحات الإسلاميَّة لتغيير آخر في معناها، فشملت "مصر"وبلدان شمال إفريقيا[2].

1 - 2 - الاستشراق اصطلاحا: اختلف العلماء في اطلاقاتهم للاستشراق.

1- ينظر: جمال الدِّين بن منظور، **لسان العرب، ج10، ط1**، دار لسان العرب، بيروت، 1955م، ص303.

2- ينظر: مُحمَّد فاروق النبهان، **الاستشراق تعريفه،مدارسه، آثاره، ط1**، منشورات المنظمة الإسلاميَّة للتربية والعلوم والثَّقافة، إيسيسكو، الرِّباط، 2012، ص 8.

والتَّعريف الأقرب للاستشراق الفرنسي:«هو علم يدرس لغات الشَّرق وتراثه وحضارته ومجتمعاته وماضيه وحاضره وأساطيره»[1].

1 - 3 - مفهوم الاستشراق:الاستشراق نشاط فكريٌّ نشأ وترعرع في أوروبا، وأتخذ الشَّرق مادته وموضوعه، فهو نافذة هامة في تاريخ الدِّراسات التي أطلَّ منها العالم الغربي على العالم الشَّرقي.

2)- الاستشراق الفرنسي:

صحيح أنَّ الاستشراق واحد في شكله العام، من حيث أنَّ كلُّ أوروبي تناول الشَّرق ودرسه فهو مستشرق، سواءً كان فرنسياً أو ألمانياً، وأنَّ أيَّ علمٍ أو فنٍّ وأيَّ حقلٍ معرفي يدخلُ ضمن دِراسة المستشرقين، ومن جهة أخرى نجد الاستشراق غير موحد، فهو يختلف من عصر إلى آخر، ومن بلد إلى بلد، تبعاً لاختلاف التَّاريخ الدِّيني والسِّياسي لكل دولة[2]،فاستشراق القرن الخامس عشر ميلادي الذي جاء بعد نهاية الحروب الصليبية، وفتح "القسطنطينيَّة" سنة 1453م، وسقوط "غرناطة" سنة1492م، وتوغل الإسلام في أوروبا ووصول الجيوش العثمانيَّة إلى "فينا"، فهذا الاستشراق الذي كان مُصاحباً لهذه الأحداث ذات الطَّابع الدِّيني، كان يختلف عن استشراق النَّصف الثَّاني من القرن العشرين وما يليه، الذي تراجعت فيه حدَّةُ الصِّراع الدِّيني، وعَرَفَ تقارباً وحواراً بين المسلمين والمسيحيين[3].

كما أنَّ"فرنسا" كانت أكثر من غيرها قربا واحتكاكا بالإسلام في الحرب والسِّلم، فهي التي كانت في حروب تاريخيَّة طويلة مع الإسلام، سواءً في "الأندلس" على حدودها الجنوبيَّة، أو في شمال إفريقيا، أوفي "مصر"و"الشَّام"؛ فالشُّعور الفرنسي بهذه العلاقة التَّصادميَّة التَّاريخيَّة بين الشَّرق والغرب، عليها بُنيَ الاستشراق الفرنسي، ومنها انطلق، فكان يحمل الصِّراع الدِّيني والعسكري، والعدائيَّة التَّاريخيَّة، والزَّعامة الصَّليبيَّة، كان هذا هو حال مضمون الاستشراق الفرنسي في بدايته، وكانت خدمة الثَّقافة والقيم الفرنسيَّة هي حال مراحله المتأخرة[4].

إنَّ الاستشراق الفرنسي جزء لا يتجزأ من الاستشراق الأوروبي، ومع ذلك له خصوصيته التَّاريخيَّة والجغرافيَّة واللغويَّة والثَّقافيَّة والقيميَّة، فهو جزء لا يتجزأ من ظاهرة الاستشراق الغربي في إطاره العام، لكن له خصوصية التي يتميز بها، وقد تختلف هذه الخصوصيَّة عن استشراق بعض الدُّول الأوروبية الأخرى في قليل أو كثير، خاصة غير الاستعماريَّة منها[5].

1- أحمد حسن الزَّيَّات، **تاريخ الأدب العربي، ط2**، دار نهضة مصر للنشر، القاهرة، 1979م، ص512.

2- ينظر: الطَّيب بن إبراهيم، **الاستشراق الفرنسي وتعدُّد مهامه خاصة في الجزائر، ط1**، دار المنابع، الجزائر، 2004م، ص50.

3- ينظر: الطَّيببن إبراهيم، المرجعنفسه، ص50

4- ينظر: المرجع نفسه، ص51.

5- المرجع نفسه، ص51.

وهنا يمكننا القول بأنَّ الاستشراق الفرنسي قد اتسم ببعض الملامح التي مَيَّزته عن باقي مدارس الاستشراق الأخرى، ومن هذه الملامح نجد أنَّ كلَّ دراساته تتركز حول ثلاثة مقوِّمات أساسيَّة، هي: المقوّم الدِّيني، والمقوِّم السِّياسي، والمقوِّم الاستعماري، الذي كان له أثرٌ كبير في توجيه الاستشراق الألماني والانحراف به نحو منعرجات دينيَّة وسياسيَّة، ويبرزُ ذلك من خلال تتلمذ الكثير من المستشرقين الألمان على يدي مستشرقين فرنسيين، وتأسيس كثير من المعاهد و المدارس ذات الشُّهرة العالميَّة، والمراكز الثَّقافيَّة في بلاد الشَّرق التي كان لها تأثيراً كبيراً في فَرنسةِ نخب هذه المجتمعات الشَّرقيَّة، وشتى المجالات المستحكمة فيهذه البلدان خاصة التي أُستعمرت من قبل "فرنسا"[1].

ويمتاز الاستشراق الفرنسي بالتَّخصص، أيْ إنَّ مُعظم أفراده تخصَّص كلّ منهم في جانب معين من جوانب البحث والدِّراسة، ونشأت معظم الجامعات والمعاهد الفرنسيَّة التي تعنى بالدِّراسات الشَّرقيَّة بجهود رهبان وقساوسة، وتولى هؤلاء إدارة الأمور فيها، كما نجد أنَّ الاستعمار الفرنسي قد ترك بَصمات واضحة على التَّعليم في إفريقيا[2].

ثانيا -التَّصوُّف[3] في الغرب الإسلامي وحقيقته:

يعتبر الصُّوفيَّة[4] العمود الأساسي في بناء المجتمع بالغرب الإسلامي، وهم الذين سلكوا مقام الإحسان، وصدقوا في حبِّهم لله فتخلوا عن الرَّذائل وتحلوا بالفضائل وصَفَت سرائرهم

---

1 - ينظر: مُحمَّد فتح الله الزِّيادي، **الاستشراق أهدافه وسائله، ط1**، دار قتيبة للتوزيع، طرابلس، 1998م، ص86.

2-مُحمَّد فتح الله الزِّيادي، المرجع نفسه، ص86.

3 - التَّصوُّف: له تعريفات كثيرة، نورد بعضها:

- يقول الشَّيخ "ابن عجيبة الحسني": «التَّصوف هو عِلم يُعرف به كيفيَّة السُّلوك إلى حضرة ملك الملوك وتصفيَّة البواطن من الرَّذائل، وتحليتها بأنواع الفضائل، وأوله علم، ووسطه عمل، وآخره موهبة».وهناك من قال: «التَّصوُّف كلُّه أخلاق، فمن زاد عليك بالأخلاق زاد عليك بالتَّصوف». وهناك من قال: «التَّصوف هو الإحسان. أنْ تعبد الله كأنَّك تراه، فإنْ لم تكن تراه فإنَّه يراك». ويقول "عبد الرَّحمن بن خلدون" في حق التَّصوف: «العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدُّنيا والزُّهد فيما يُقبل علية الجمهور من لذَّة ومالٍ وجاهٍ والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة». أمَّا الشَّيخ "أحمد التِّجاني"فقال: «التَّصوف هو امتثال الأمر، واجتناب النَّهي في الظَّاهر من حيث يرضى(الله)، لا من حيث ترضى(أنت)». **ينظر**: أحمد بن عجيبة الحسني: **معراج التَّشوف إلى حقائق التَّصوف**، تح: عبد المجيد خيَّالي، **ط.1**، مركز التُّراث الثَّقافي المغربي، الدَّار البيضاء،1976م، ص25.**وينظر**: مصطفى بن إسماعيل المدني: **النُّصرة النَّبوية لأهل الطَّريقة الشَّاذلية الدَّرقاوية المدنية الفاسية، ط.1**، مطبعة العامرية، القاهرة، 1316هـ/1898م، ص22. **وينظر**: عبد الرَّحمن بن خلدون: **المقدمة، ط.1**، دار الفكر، بيروت، 2003م، ص462. **وينظرأيضاً**: حرازم علي بن العربي براد: **جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التِّجاني، ج.2، ط.1**، المكتبة العصرية، بيروت، 2004م. ص194.

4 - **الصُّوفيَّة**: والمُتصوِّفة ألفاظ مشتقة من التَّصوُّفِ، وقد تمَّ تعريف "التَّصوف أعلاه". وقد عُبِّرَ عنه من طرف أساطين التَّصوف: «... بأنَّ اشتقاق هذا الاسم لا يصح من مقتضى اللغة في أي معنى، لأن هذا الاسم أعظم من أن يكون له جنس ليشتق منه». **ينظر**: علي بن عثمان الهجويري الغزنوي،**كشف المحجوب**، تر: إسعاد عبد الهادي قنديل، **ط1**، دار النَّهضة العربيَّة، بيروت، 1980م. ص230. **وينظر أيضاً**: مُحمَّد أبو عبد الرَّحمن السَّلمي، **طبقات الصُّوفيَّة**، تح: مصطفى عبد القادر عطا، **ط1**، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 1998م، ص36.

فكان اسمهم الصُّوفيَّة.

لقد ساهم صوفيَّة عصري المرابطين والموحدين ببلاد المغرب الإسلامي في إصلاح المجتمع، وكانت لهم مواقف وإسهامات مُشرِّفة في معالجة الأوضاع السَّائدة آنذاك، وكانت لهم مواقف دينيَّة وتربويَّة، وأخرى سياسيَّة وعسكريَّة شهدها التَّاريخ، وكان القرن السَّادس والسَّابع الهجريين فترة تأسيسيَّة، لتقعيد الفكر الصُّوفي. فالكثير من الباحثين يذهبون إلى أنَّ أصول التَّصوف الإسلاميَّة ترجع إلى المشرق العربي، والتي كانت بدايته الفعلية مع مدرسة "ابن مسرة" بالأندلس في القرن الثَّالث الهجري ، ثم دخل إلى المغرب في القرن الخامس الهجري في العصر المرابطين، وبدأ يترسخ ويشتد في الأزمات، حين يدبُّ الضَّعف والوهن، وتنتشر الفتن، فيصبح تدخل الأولياء بديلاً ضرورياً لإعادة التَّوازن السِّياسي والاجتماعي، وحسبنا دليلاً على هذا الارتباط قول "ابن الخطيب" عن الصُّوفي "أبو العباس السِّبتى": أنه كان مستغاثا به في الأزمات»[1].

لقد اعتبر "لوبينياك" أنَّ الظَّاهرة الصُّوفيَّة ببلاد الغرب الإسلامي جاءت كرد فعل ضدَّ الفشل الذي مُنيت به ثورات الخوارج، بينما عزا "ألفرد بل A.bel" ذلك إلى العقليَّة المغرب إسلاميَّة المجبولة على الاعتقاد بثنائية قوى الخير والشَّرِّ[2].

بدأ التَّصوف في عهد المرابطين بسيطاً، بعيداً عن كل القضايا الفلسفيَّة السِّياسيَّة، والصِّراعات السِّياسيَّة، واكتفى في بعض أشكاله بمجاهدة النَّفس والزُّهد، أمثال: ابن عميرة، وابن فرند، وطور آخرون هذه المجاهدة في النَّفس إلى جهاد ضدَّ النَّصارى والمتربصين بالإسلام، من خلال المرابطة على الثَّغور، مثل:"الإمام الصَّدفي"، وأهم ما ميز أقطاب ذاك الزَّمن، التَّشديد على الجانب الأخلاقي، والنُّزوع إلى السَّلام، وعدم معارضة السُّلطة معارضة صريحة، وهذا التَّيار الصُّوفي، كان له الدَّور الكبير في التَّصوف المغربي[3].

أمَّا في عصر الموحدين فقد عرف انتعاشا ملحوظا، وأظهر أعلاماً كباراً، وقد أحسنت الدَّولة الموحديَّة استغلالَ هذا التَّيار الصُّوفي الجديد، خصوصا ذلك المندفع للجهاد لمحاربة النَّصارى، فظهرت العديد من الطوائف، منها: "الطَّائفة البونيَّة"، والطائفة اليحاسُنيَّة"، وكذا "الطَّائفة الشَّاذليَّة". أمَّا أقطاب ذاك الزَّمان فنجد منهم: "أبو مدين شعيب" المعروف بالغوث، والذي انتهت إليه مدارس "الغزالي"و"الجيلاني"و"أبي يعزى"، أقطاب الشرق والغرب، وقد اعتمد "أبو مدين" الطَّريقة الأخلاقية، وأثمرت المدرسة اتجاهين مختلفين أشدَّ الاختلاف، الأوَّل للشيخ "مُحي الدِّين بن عربي" الذي توسع في فلسفة التَّصوُّف، وأشهر كتبه:

1- ينظر: إبراهيم القادري بوتشيش، **المغرب والأندلس في عهد المرابطين، ط1**، دار الطَّليعة، بيروت، 1993م، ص 125 .126.

2- ينظر: المرجع نفسه، ص126.

3- ينظر: المرجع نفسه، ص131.130.

"الفتوحات المكية" و"فصوص الحكم"؛ أمَّا الاتجاه الثَّاني فقد مثَّلها الشَّيخ "عبد السَّلام بن مشيش"، و"أبو مُحمَّد صالح الماجري"، وهما: يُمثلان التَّصوُّف السُّني السَّلمي، على الرُّغم أن هؤلاء كلهم طلبة لشيخ واحد[1].

ثالثاً ـ دوافع الاستشراق الفرنسي ونظرتهم للتصوُّف:

1)- دوافع الاستشراق الفرنسي:

أثار التَّصوُّف الإسلامي اهتمامَ أغلب الدِّراسات الاستشراقيَّة، فأخذت أقلامهم بالكتابة فيه، وعن مسيرته التَّاريخيَّه،وأهم رموزه ومعالمه، فكشفوا على القيم الرُّوحيَّة والتَّربويَّة الموجودة في الفكر الصُّوفي الإسلامي، وترجموا لأهم أكابر القوم مثل: رابعة العدوية، وأبو القاسم الجنيد، ومحي الدِّين بن عربي، والحسن بن منصور الحلاج، وغيرهم، متأثرين بهم نظرا للّدور الفكري الذي يؤديه هذا المنهج من معرفة ذوقيَّة عالية وكشفيَّة إلهاميّة، وما يحقِّقه من تزكية النَّفس، والتَّرقي بها لأعلى عليين، لذلك لقيت الطُّرق الصَّوفيَّة عناية خاصة من المستشرقين وتعدَّدت أبحاثهم حول حياة شيوخ الطُّرق ومصنفاتهم، مثل: عبد القادر الجيلاني، وأبي الحسن الشَّاذلي وأحمد بن محمد التِّجاني، وتعتبر أول دراسة في هذا المجال هو نص "رابعة العدويّة" ناسكة القرن الثَّامن، التي جاء بقصتها إلى أوروبا أواخر القرن الثَّالث عشر "جوينفل(GONEVEIL) مستشار الملك لويس التَّاسع، وظهرت شخصيّة رابعة في دراسة صوفيّة أخرى عن الحبِّ الصَّادق بالفرنسيَّة عام 1040م، كما نُشر أوَّلُ عمل صوفي مكتوب بالعربيَّة للمّرة الأولى في عام 1638م، وهو عبارة عن قصيدة شعريّة للشاعر المصري "ابن الفارض" نشرها العالم "فايبرتسيو"(Farriciuce)، وشغلت التَّرجمة اهتمام أغلب المستشرقين[2].

لقد كان للاستشراق الفرنسي عدَّة دوافع اتجاه التَّصوف انطلاقاً من تراجم التُّراث الإسلامي نذكرها كالتَّالي:

1-1- الدَّافع الدِّيني:كما هو معلوم أنَّ الاستشراق بدأ على يدي الرُّهبان واستمر كذلك حتى عصرنا الحاضر، وهؤلاء كان يهمهم أنْ يطعنوا في الإسلام ويشوهوا محاسنه ويحرِّفوا حقائقه، ليثبتوا لجماهيرهم التي تخضع لزعامتهم الدِّينيَّة، أنَّ الإسلام دين لا يستحق الانتشار، وأنَّ المسلمين قوم همج لصوص وسافكوا دماء، يحثُّهم دينهم علي الملذات الجسديَّة، ويبعدهم على كلِّ سموٍّ روحي وخُلقي، واشتدَّت حاجتهم لهذا الهجوم في العصر

1- ينظر: عبد الجليل شوقي، «التَّصوف بالغرب الإسلامي»، **صحيفة المثقف**،ع.5343، **ينظر الموقع الإلكتروني**: https://www. almothaqaf.com/contact-us. تاريخ الزِّيارة: 2021/04/20م، على الساعة 11:40.

2- ينظر: أنّا ماري شميل، **الأبعاد الصُّوفيَّة في الإسلام وتاريخ التَّصوُّف**، تر: مُحمَّد إسماعيل السَّيد ورضا حامد قطب، **ط1**، دار الجمل، القاهرة،2007م، ص12.

الحاضر، بعد أنْ رأوا الحضارة الحديثة قد زَعزعت أسس العقيدة عند الغربيين، وهم يعلمون ما تركته الفتوحات الإسلاميَّة الأولى، ثمَّ الحروب الصَّليبيَّة، ثم الفتوحات العثمانيَّة في أوروبا، بعد ذلك في نفوس الأوروبيين من خوف مِن قوة الإسلام وكره لأهله،فاستغلُّوا هذا الجوُّ وازدادوا حرصاً واندفاعا إلى دراسة الإسلام[1].

1 - 2 - الدَّافع الاستعماري:«لما انتهت الحروب الصَّليبيَّة بهزيمة الصَّليبين وهي في ظاهرها حروب دينيَّة، وفي حقيقتها حروب استعماريَّة، لم ييأس الغربيون من العودة إلى احتلال بلاد العرب، فاتجهوا إلى دراسة هذه البلاد في كلِّ شؤونها، من عقيدة وعادات وأخلاق وثروات ليتعرفوا إلى مواطن القوَّة فيها فيضعفونها، وإلى مواطن الضَّعف فيغتنموها»[2].

«ويعترف الاستعمار نفسه أنَّ أشدَّ ما يخشاه هو الإسلام وانتشاره؛ لأنَّه له قوته وجلاله وأنَّه الوحيد بين الأديان والمذاهب والأيديولوجيات الذي يستطيع أنْ يَقف في طريق أطماع الغرب وسيطرته على العلم سياسياً ودينياً وفكرياً، ومن هنا تبرز لنا غايته وهدفه من الاستشراق، وكان لابد للغرب المستعمر من معرفة ما يمكنه معرفته من أحوال هذا الشَّرق ومداخل السَّيطرة عليه والاستبداد به»[3].

1 - 3 - الدَّافع العلمي: «من المستشرقين نفرٌ قليل جداً أقبلوا على الاستشراق بدافع حبِّ الاطلاع على حضارات الأمم وأديانها وثقافتها ولغتها، وهؤلاء كانوا أقلَّ من غيرهم خطأً في فهم الإسلام وتراثه، لأنَّهم لم يكونوا يعتمدون الدَّسَّ والتَّحريف، فجاءت أبحاثهم أقرب إلى الحقِّ وإلى المنهج العلمي السَّليم، ومنهم من اهتدى إلى الإسلام وآمن برسالاته»[4].

1 - 4 - الدَّافع الاقتصادي: ويرى بعض الدَّارسين أنَّ هنالك دافعا اقتصادياً وراء تشجيع الدِّراسات الاستشراقيَّة لدى الغربيين، من خلال رغبة المستعمرين في غزو البلاد الإسلاميَّة اقتصاديا[5]، بهدف الاستلاء على الخيرات والثَّروات الطَّبيعيَّة للمنطقة، وكذلك مؤسساتها الاقتصاديَّة، وإماتة صناعتها المحليَّة، حتى تكون البلاد الإسلاميَّة ميداناً لما تنتجه الأيادي الغربيَّة، فكان من الضَّرورة أنْ يشجعوا الدراسات الاستشرافية حتى تكشف لهم عن طبيعة العقلية العربية جعلوا من العرب أمَّة مستهلكة لا منتجة، فتجدنا نستورد كل ما

---

1 - ينظر: مُصطفى السِّباعي، **الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، ط1**، دار الوراق للنشر والتَّوزيع، عمَّان، 2018م. ص21 – 22.

2- المرجع نفسه، ص20.

3- يحي مراد، **افتراءات المستشرقين على الإسلام والرَّد عليها، ط1**، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 2004م. ص33.

4- مُصطفى السِّباعي، المرجع السَّابق، ص25.

5- ينظر: علي إبراهيم النَّملة، **كنه الاستشراق. المفهوم، الأهداف، الارتباطات، ط1**، دار بيسان للنشر، بيروت، 2011م ص76.

نحتاجه[1].

2)- نظرة الاستشراق الفرنسي للتصوف:

نورد بعض أقوال الباحثين الفرنسين وإنصافهم للتصوف الإسلامي كما يلي:

2 - 1 - **ماسينيون**[2]: «فالحق أنَّنا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أنَّ الأنظار التي اختص بها متصوِّفة المسلمين نشأت في قلب الجماعة الإسلاميَّة نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما...على أنَّه إذا كانت مادة التَّصوِّف إسلاميَّة عربيَّة خالصة فما لا يخلو من فائدة أنْ نتعرف على المُحسنات الأجنبية التي أدخلت عليه ونمت في كنفه»[3].

2 - 2 - **هنري كوربان**[4]:«والتَّصوف باعتباره شاهداً للدين الصُّوفي في الإسلام، هو ظاهرة روحيَّة لا تقدر، فهو أوَّلا وقبل كل شيء إثمار لرسالة النَّبي الرُّوحانية وجهد مستمر لعيش أنماط الوحي القرآني عيشاً شخصيا عن طريق الاستبطان في المعراج النَّبوي، الذي تعرف به الرَّسول على الأسرار الإلهية يظلُّ النَّموذج الأوَّل الذي حاول بلوغه جميع المتصوفة واحد بعد اللآخر»[5].

3 - 3 - **عبد الواحد يحي (René Guénon)**[6]: «ربما كانت العقيدة الإسلاميَّة من بين العقائد التُّراثيَّة الموحاة، هي التي يظهر فيها أوضح فرقان بين قسمين متكاملين، يمكن تسميتها بالظَّاهر والباطن، إنَّهما تبعاً للمصطلح العربي، الشَّريعة، أي حرفيا الطَّريق الواسع الذي يشترك فيه الجميع، والحقيقة الباطنيَّة، المخصوصة بالصَّفوة، وليس هذا بمقتضى حكم تعسفه يزيد أو ينقص، وإنما بمقتضى طبيعة الأشياء نفسها»[7].

1- ينظر: عبد الرَّحمان عميرة، **الإسلام والمسلمون بين أحقاد التَّبشير وضِلال الاستشراق، ط1**، دار الجيل، بيروت، 1999م، ص97.

2- **لويس ماسينيون**: مستشرق فرنسي (1883-1962م)، تحصل على دكتوراه بعنوان "آلام الحلاج"، من جامعةالسربون،أغلب أعماله ومقالاته حول الفكر والتَّصوف الإسلامي، ينظر:ماسينيون ومصطفى عبد الرَّازق: **التَّصوف**، تر: إبراهيم خورشيد وآخرون، **ط.1**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1984م، ص.8 – 9، وينظر: نجيب العقيقي: **المستشرقون، ج.1، ط.3**، دار المعارف، القاهرة، 1964م، ص.287 – 291.

3- ماسينيون ومصطفى عبد الرَّازق، المرجع السابق، ص48.

4- **هنرى كوربان**: فيلسوف ومؤرخ فرنسي، ولد وتوفي بباريس، (1903 – 1978م)، تخصَّص في دراسة الإسلام، منأعماله، "تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة"، و"الخيال المبدع في مؤلفات ابن عربي"، ينظر: عبد الرحمن بدوي: **موسوعة المستشرقين، ط.3**، دار العلم للملايين، بيروت، 1992م، ص.482 – 485.

5- هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة**، تح: نصير مروة وآخرون، **ط2**،عويدات للنشر بيروت، 1998م. ص283.

6- **رينيه غينون**: وبعد إسلامه لقبّ بعبد الواحد يحي، مستشرق فرنسي، مفكر وفيلسوف ولد مسيحيا كاثوليكيًا، (1886 – 1951م) ودفن مسلما في مصر، درس الرِّياضيات، ثمَّ انغمس في الدراسات الباطنية له عدة مؤلفات شهيرة، من أهمها: "أزمة العالم الحديث"، ينظر:زينب عبد العزيز: **مقالات من رينيه =جينيو (عبد الواحد يحي) 1886 – 1951م، ط.1**، دار الأنصار، القاهرة، 1996م، ص.8 – 9، وينظر: نجيب العقيقي: **المستشرقون، ج.1، ط.3**، دار المعارف، القاهرة، 1964م، ص.270.

7- عبد الواحد يحي، **التَّصوُّف الإسلامي المقارن**، تح: عبد الباقي مفتاح، **ط1**، عالم الكتب الحديث، إربد - الأردن،

ورأيهم هذا حول التَّصوف ينسحب حول المنهج الصوفي مشرقاً ومغرباً بجميع مدارسه ومشاربه.

رابعاً ـ إسقاطات المدرسة الاستشراقيَّة الفرنسيَّة لأعمال عمر الفوتي :

ساهمت الطُّرق الصُّوفية في نشر الإسلام وقامت بإنشاء الزَّوايا وبادرت بتلقين علوم الدِّين وتعاليمه، وبتحفيظ القرآن الكريم، وسائر المتون، كما لعبت دولة المرابطين الدَّور الأكبر في مدِّ النُّفوذ الإسلامي في منطقة غرب إفريقيا، فشهدت هذه المناطق حركات إصلاحيَّة رياديَّة مثل: السِّنغال التي تعد معقلًا للصوفيَّة بمختلف مدارسها في إفريقيا، وتلعب المدارس الصُّوفيَّة السِّنغاليَّة أدوارًا تتجاوز الأبعاد الدِّينيَّة والرُّوحية، كما أنَّها الحصن المانع للإرهاب والتَّطرف، حيث لا يتصور في العقليَّة السِّنغاليَّة أنْ يكون الإنسان مسلمًا إذا لم يتمسك بشيخ صوفي؛ أي لا يكتمل إسلام المرء دون التَّعلق بشيخ صوفي مُربي، كما تميَّز الرُّواد الأوائل لهذه الطُّرق أمثال: الحاج عمر الفوتي بالورع والتَّقوى والعلم، ومجاهدة الاستعمار الفرنسي بشتَّى الطُّرق، والعمل على نشر الإسلام بين القبائل المجاورة، لذلك نود أن نتطرق إلى حياته ودوره الاجتماعي والسياسي في هذه المنطقة بإيجاز وعلاقته التصادمية مع الاستعمار الفرنسي.

1)- ولادته:

عمر بن سعيد الفوتي رائد الطَّريقة التِّجانيَّة في إفريقيا الغربيَّة، فهو المجاهد الكبير والدَّاعية الشَّهير، ولد سنة 1213هـ/1796م، رسخ في العلوم الشَّرعيَّة واللغوية والأدبية، فأصبح داعية للإسلام والإصلاح، التقي بمُحمَّد الغالي خليفة الشَّيخ "أحمد التِّجاني" في الحرمين لما حج، وبقي معه ثلاث سنوات، ثم رجع إلى إفريقيا داعيا إلى الله حيثما حلَّ وارتحل[1].

2)- دوره الاجتماعي والسِّياسي:

كما هو معلوم أحبُّ الشَّيخ "عمر الفوتي" الطَّريقة التِّجانيَّة التي انتهجها، وأَمَّ مراكزها بمناطق السُّودان الغربي كأهالي:"ماسينه"، و"فوتاتورو"، و"فوتاجالون"، وغيرها، حيث انضم هؤلاء تحت رايته، فكانوا طيلة أربعين سنة هم سادة السُّودان، ولما علت كلمة الشَّيخ "عمر الفوتي"، حشد جيشا صغيرا وأثار جميع مسلمي بلاد "غابون" وهزم "البامبارة" الوثنيين شر هزيمة في "تومبيا"، واستولى بعدها على كونيا كاري، وفي سنة 1854م جعل مقره العام في "نيوز" ثم استولى على مملكة سيغو وعلى بلاد "ماسينه"، وكانت وفاة "عمر الفوتي" سنة 1864م وهو في حرب مع زنوج "ماسينة"، وقد خلفَّ للطريقة التِّجانيَّة سُلطة إسلاميَّة

2013م، ص19.

1- ينظر: عبد الباقي مفتاح، **أضواء على الشَّيخ أحمد التِّجاني وأتباعه، ط1**، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 2009م، ص246 - 247.

عظيمة في وسط بلاد الزُّنوج القتيشيين[1]، "قاد حروبا متعدِّدة ضد الوثنيين والمسحيين وضدَّ الاستعمار الفرنسي في السِّنغال والبلدان المجاورة، وكان يحاول إقامة دولة فيدرالية إسلاميَّة في غرب إفريقيا، لكن جيوش الاحتلال كانت عقبة في سبيل إنجاز مشروعه، ورغم ذلك استطاع أنْ يحقق بعض مراميه في بعض النَّواحي، فدخل على يده وأيادي أتباعه ملايين من النَّاس إلى الإسلام، وانخرط الكثير منهم في الطَّريقة التِّجانيَّة، ومع اشتغاله بالجهاد والدَّعوة والأسفار الطَّويلة، كان شديد الاهتمام بالعلم ففتح عدَّة مدارس للتعليم تخرج منها أئمة وعلماء، وقد ألَّف عدَّة كتب أهمها:"رماح حزب الرَّحيم في نحور حزب الرَّجيم"، وأشهر تلاميذه "المختار بن وديعة الله"، و"مُحمَّد بن عثمان"، مؤلف كتاب "حسم الجدال"[2].

ويزعم بعض المؤرّخين أنَّ بعض التِّجانيُّين استعملوا طريق العنف في نشر الطَّريقة التِّجانيَّة ويلحدون في أقوالهم على بنات الدَّولة العُمريَّة الفوتيَّة التِّجانيَّة في غرب إفريقيا، وللعلم أنَّ مؤسِّس أركان هذه الدَّولة صاحب شخصيَّة فذَّة إذ يصنّف من أبرز بنات الدّول العظام الذين عرفتهم القارّة الإفريقيَّة، ولم يلقِّن الشّيخ "عمر الفوتي" ولا أحد من رجاله، في الطِّريقة التّجانيّة بالسّيف قطّ إذْ من المعلوم أنَّ أوَّل شروط الطَّريقة التِّجانيَّة هو الطَّلب الصّادر من المريد ثمَّ تَلفُّظه بالقبول لشروطها بطيبة النَّفس، فهي عقدٌ مبرم بين طرفين متكافئين لا غير، إنَّما حقيقة الشَّيخ "عمر الفوتي" غلب عليها مجدُ مساره في بناء دولته على محورين أو تحت عنوانين، الأوَّل كونه قائد وفاتح إسلاميّ على غرار الفاتحين المسلمين الذين سبقوه في هذه القارّة، مثل:"عبد الله بن ياسين" و"يوسف ابن تاشفين" مؤسّسي دولة المرابطين، وبالأحرى فهو جامع لشخصيتين متكاملتين يتجلى فيها الفاتح الإسلامي الذي ينشر الإسلام على سنَّة السَّلف الصَّالح من الفاتحين المسلمين، والخليفة للطّريقة التّجانيّة التي بنيت علاقتها بين الأطراف في عقد اجتماعي يقوم على الطَّلب بطيب نفس والرِّضى التَّام على أساس لا إكراه في الدِّين. ولمن يُدقّق في حياة الشّيخ "عمر الفوتي" يتفاجأ لمعرفة حقيقة هذا الرّجل الذي يجمع في وعاء واحد الفاتح المسلم، والخليفة الصُّوفي، والمفكِّر الانساني، والمؤلف الجامع لكتب الحقيقة ككتاب "الرّماح " الذي هو من أبرز مراجع الطَّريقة التِّجانيَّة، والدُّبلوماسي الذي كتب المئات من الرسائل السِّياسيَّة، والإداري المنظَّم لأركان الدَّولة النَّاشئة، والمعماري المؤسِّس لكثير من المدن والعواصم الحضاريَّة في إفريقيا. ومع هذا كان مربِّيًّا روحيًّا للمريدين الذين أخذوا بواسطته الطَّريقة التِّجانيَّة. ولهذا نجد أن أحد رجال الاستعمار الفرنسيين بالسِّنغال وهو "Faidherbe" يصفه

1 - ينظر: لوثروبستودارد، **حاضر العالم الإسلامي**، تح: شكيب أرسلان وعجاج نويهض، **ج1**، **ط3**، دارالفكر، بيروت، 1971م، ص397.

2- عبد الباقي مفتاح، المرجع السَّابق، ص247.

بالقائد القوي مُتعدِّد المهارات[1]، والذي يجب الحذر منه[2]؛ لأنَّه يحمل مشروعاً متكامل الأركان ضدَّ الحملة الصَّليبيَّة الجديدة التي كانت تقودها فرنسا من خلال التَّنصير[3].

ويروى عن سيرته أنّه أتمّ قراءة صحيح البخاري ستَّة عشرة مرَّة مُدرِّسا إيَّاه لجنوده وتلامذته الألفين وخمس مائة، الملازمين له في جميع أحواله في حالة السِّلم أو في حالة الحرب، لمدّة ثمان عشرة عاماً قضاها في إنشاء وإدارة دولته وتوسيعها إلى أن صارت تلمُّ أقطاراً موزَّعة اليوم بين اثني عشرة دولة حاليَّة في وسط إفريقيا وغربها تمتدُّ بين تمبكتو بمالي وغانا[4].

أما الغنيمة الكبرى التي قررت "فرنسا" الاحتفاظ بها لنفسها فقد كانت "المكتبة العُمرية" التي تحتوي على مئات الكتب والمخطوطات والمراسلات. وهكذا تمَّ جمع المكتبة والمجوهرات في 14 حاوية وتمَّ نقلها من مدينة "خاي" إلى "سانت لويس" بالسنغال ومن ثمَّ إلى "فرنسا"... ليتم بعد ذلك في سنة 1892م تسليم المجوهرات إلى المتحف الدَّائم للمستعمرات، بينما ذهبت الكتب والمخطوطات إلى المكتبة الوطنيَّة الفرنسيَّة،حيث مازالت ترقد هناك في قسم المخطوطات الشَّرقيَّة...وتمثل مكتبة الحاج "عمر الفوتي أو "المكتبة العُمَريَّة" كما تشتهر، بمحتوياتها المختلفة المتمثلة في 518 مجلداً مع فهرس لتصنيفها، كنزاً معرفياً وثقافياً ثرياً بما تضمُّه من كتب ومؤلفات ووثائق جمعها ابنه أحمدو (1836 – 1897م). وقد كُتبت جميع محتويات "المكتبة العُمَريَّة باللغة العربية بشكل رئيسي، مع بعض الاستثناءات النَّادرة، التي كتبت بالفولفدي أو بلهجات عربيَّة، وقليل منها كُتب بالفرنسية...ويبقى الحاج "عمرالفوتي"،شخصية تتجاوز الحدود السِّياسيَّة الحديثة بين بلدان وشعوب منطقة السَّاحل، وتمثل تراثاً مشتركا بين أهالي منطقة غرب إفريقيا. وهو شخصية تفرض التَّقدير والاحترام سواء لدى مُحبيه ومريديه أو لدى خصومه[5].

وبهذا الصّدد جاء في كتاب "حاضر العالم الإسلامي" للأمير شكيب أرسلان نقلا عن المستشرق الفرنسي بوني موري BONNET Maury في كتابه بعنوان " الإسلام والنَّصرانيَّة في

1-Annuaire du Sénégal, des années 1858 à 1904, Saint Louis, Imprimerie du Gouvernement Bulletin administratif du Sénégal depuis 1819.

2 - أحمد الأزمي، **الطَّريقة التِّجانيَّة في المغرب والسُّودان الغربي خلال القرن التَّاسع عشر الميلادي، ج3، ط1**، وزارة الأوقاف والشُّؤون الإسلاميَّة، الرِّباط، 2000م، ص413.

3 - الخليل النَّحوي، **إفريقيا المسلمة الهويَّة الضَّائعة، ط1**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993م، ص100.

4- مُحمد النَّذير تجاني، **أعراف وعادات التَّجانيَّة على الصعيد الاجتماعي والسِّياسي**، دراسة مخطوطة لم تنشر بعد، ص2، (لديا نسخة ورقية من الدِّراسة).

5- مُحمَّد السَّالك ولد إبراهيم، **فرنسا واحتلال سينكو، نهب كنوز الحاج عمرالفوتي**، ينظر الموقع الإلكتروني أخبار السَّاحل: /فرنسا-واحتلال-سينكو-نهب-كنوز-الحاج-عمرhttps://sahelnews.info.نشر، 08/ 07/ 2020م تاريخ الزِّيارة: 2021/04/22م، على الساعة 09:30.

إفريقيا" حيث تساءل فقال: «هل يتمّ تمدين السُّودان الغربي على يد "فرنسا" وضبَّاطها والمبشِّرين المسيحيّين أم على يد التِّجانيَّة ورسل الإسلام؟...ممَّا خلَّد الشَّرف للعساكر الفرنسيَّة وأعاد ذكر ظفر "شارل مرتال" في "بواتي"، ما كان يترتّب من النَّتائج العظام لمستقبل "إفريقيا" فيما لو لم يتمَّ هذا الظّفر» ."وهنا يعلّق الأمير شكيب أرسلان على هذا الكلام بقوله: «يشير إلى أنَّ إفريقيا كادت تكون كلُّها إسلاميَّة لولا قضاء فرنسا على سلطنة التِّجانيَّة»[1].

في هذا المضمار يبرز رأي أحد المستشرقين الفرنسيين وهو "جون لويستريو" (John Louis Trio)، الذي اعترف بأنَّ الكنيسة الكاثوليكيَّة تحالفت مع المستعمر الفرنسي للقضاء على الشَّيخ "عمر الفوتي" والتَّصدي لكلِّ مشايخ الصُّوفيَّة بإفريقيا، لأنَّهم الأقدر على استمالة قلوب المسلمين والتَّصدي للتبشير والتَّنصير[2].

ولهذا نجد القائد الفرنسي "فيدرب" يرسل رسالة إلى البابا "بيوس التَّاسع" سنة 1862م، يخبر فيها: «أنَّ الصُّوفيَّة وخاصة "عمر الفوتي" يختزنون الفعل الثَّوري، في مواجهة كل مشاريع الاستعمار الفرنسي وحملات التَّبشير والتَّنصير، ما يوجب عليهم تنبيه رؤساء الحملات لوضع آليات كفيلة تحطم مشاريع تصديهم»[3].

هذا الكلام يظهر مدى امتعاض المستعمر ومن خلفه الكنيسة لشخص "عمر الفوتي" خاصة، وصوفيَّة إفريقيا عامة.

وبهذا دخل تصوف المغرب الإسلامي في حالة تصادم حضاري[4] مع أسس ومقوِّمات المدنيَّة الغربيَّة التي تقومُ على استلاب الآخر والقضاء على كلّ أبعاده الحضاريَّة لمسخه، وإلغاء شخصيته الاعتباريَّة، بدأ بمواجهة الاستعمار ومن ورائه الاستشراق، اللذان تضافرت جهودهما لأجل إقامة الحروب التي تقضي على الإنسانيّة بمفهومها الشُّمولي المنير، وتعوِّضها بحروب مختلفة الاتجاهات -سياسيَّة-عسكريَّة -اجتماعيَّة -ثقافيَّة-ذات ابعاد حضاريَّة تُدمِّر المجتمعات والثَّقافات الأخرى[5].

ولهذا نجد أنَّ المستعمر الفرنسي لم يخطئ في تصويب ضرباته نحو عدوُّه الألدُّ والأكثر خطورة على مشروعه الاستعماري. فلقد توصَّل إلى اليقين القاطع بأنَّ رجال الطُّرق

1- لوثروب ستودارد، المرجع السَّابق، ص397.

2- ينظر: جون لويس تريو وديفيد روبنسون، **الطَّريقة التِّجانيَّة في غرب إفريقيا (نظام فكري اجتماعي)**، تر: محمَّد الأمين نياس، **ط1**، دار الفضيلة، دكار، 2010م، ص466.

3- المرجع نفسه، ص.467.

4 - **للاستزادة ينظر**: صامويل هنتنجتون: **صدام الحضارات إعادة صياغة النِّظام العالمي**، ت: طلعت الشَّايب صلاح قنصوه، **ط2**، دار سطور، بيروت، 1999.

5 - أوليفيلوكورغرانميزون: **الاستعمار الإبادة. تأمُّلات في الحرب والدُّولة الاستعماريَّة**، تر: نورة بوزيدي، **ط1**، دار الرَّائد للكتاب، الجزائر، 2007م، ص225.

الصُّوفيَّة هم حُماة العقيدة الإسلاميَّة الصَّحيحة وأنَّ زواياهم هي في حقيقة الأمر معاقل للمرابطين السَّاهرين على صيانة الكيان الرُّوحي للأمَّة الإسلاميَّة والواقفين ضدَّ محاولات المسخ ثمَّ التَّنصير التي كان يقودها مبشري الكنائس المسيحيَّة، وهم الأقدر على التَّصدي لمشروعه فكانت علاقة تصادمية بينهما.

لقد استطاع تصوف الغرب الإسلامي، تكوين وبناء جبهةَ صمود ضد الغزو الثَّقافي الغربي، في حين أنَّه نقل المعركة بوسائل وآليات جديدة للغرب المسيحي من خلال حركة التَّثاقف بين ضفتي المتوسط، الذي كان رواده زعماء المدرسة الاستشراقيَّة الفرنسيَّة، فكيف تمَّ ذلك؟

خامساً ـ التَّثاقف[1] عند صوفيَّة العصر المعاصر المستشرق الفرنسي "رينيه جينو":

أولا: ولادته ومحطاته العلمية:

وُلد_RenéGuénon_الذي تَسمى فيما بعد باسم "عبد الواحد يحي"، بتاريخ: 15 نوفمبر 1886م، في مدينة "بلوا –Blois"، من اقليم "لوار–Loire" داخل أحضان أسرة فرنسية كاثوليكية مُحافظة ميسورة الحال تنتمي إلى البرجوازية الصَّغيرة. كان "رينيه" ضعيف البنية، ما عطَّلَ اِلتحاقه بالمدرسة فتولت عمته "دورو–Doro" تعليمه القراءة والكتابة في منزلها، ما كان له أثراً ملحوظاً في بنية شخصية"رينيه" القاعدية[2].

في سنة 1903م تحصَّل على شهادة البكالوريا،3 وفي سنة 1904م انتقل إلى العاصمة الفرنسية "باريس" واتخذ لنفسه مسكناً هناك حتى سنة 1906م حيث انتسب إلى كلية "رولان –Rollin College" لنيل شهادة الليسانس في الرِّياضيات، لكنه تراجع عن هذا القرار، بعد دراسة عامين كاملين في هذا الاتجاه، ليتجه إلى دراسة المذاهب الباطنية في "المدرسة الحرَّة العليا للعلوم الباطنية" في سنة 1907م صدرت مجلة عربية إيطالية في

1- **التَّثاقف**: التثاقف هو العملية التي يستطيع الفرد أو الجماعة عن طريقها اكتساب الصفات الحضارية لجماعة أخرى من خلال الاتصال أو التفاعل بينهما. غير أن التثاقف بالنسبة للفرد هو عملية تعلم اجتماعي أشبه بعملية التنشئة الاجتماعية التي تلعب فيها اللغة دوراً جوهرياً. أما بالنسبة للمجتمع فالتثاقف هو عملية انتشار القيم والمقاييس والأحكام الاجتماعية إلى المجتمعات الأخرى مع تعرضها لعملية التبدل التي تجعلها منسجمة مع ظروف وأحوال المجتمعات التي دخلت إليها.**ينظر**: سارة بوزرزور، **التَّرجمة وفعل المثاقفة**، مُذكِّرة مُقدَّمة لنيل شهادة الماجستير في اللغات والفنون (غ.م)، تخ: ترجمة، كلِّيَّة الآداب والفنون، قسم التَّرجمة، جامعة السَّانية–وهران، الجزائر، 2010م، ص60. **وينظر أيضا**: **الموقع الإلكتروني**: https://annabaa.org/nbanews/63/16.htm. تاريخ الزِّيارة: 2021/04/24م، على الساعة 07:31.

2- الشَّخصية القاعدية: هي الشخصيّة الاجتماعيّة المشتركة التي تمثّل كُلًّا مندمجاً، يستبطن أنظمة القيم والمواقف والاستجابات المشتركة -للثقافات المتعدِّدة -ينظر: محمَّد سبيلا ونوح الهرموزي،موسوعة المفاهيم الأساسيّة في العلوم الإنسانيّة والفلسفيّة، ط.1، لمركز العلميّ العربيّ للأبحاث والدراسات الإنسانيّة، الرباط، 2017م، ص.306.

3-رينيه جينو: أزمة العالم المعاصر، تر: سامي عبد الحميد، ط.1، دار النَّهار، القاهرة، 1996م، ص.11.

"القاهرة" وُسميَّت باسم "النَّادي –IL Convito"، تهتم بالدِّراسة شخصية الشَّيخ الأكبر، فاعتُبرت هذه المجلَّة طليعة لمجلات أخرى صدرت فيما بعد في "فرنسا"، وساهم فيها "رينيه جينو" بحظ وافر من المقالات، - تُرجم الكثير منها للغات متعدِّدة ومنها اللغة العربية - وكان من أكبر مُحرري مجلَّة "النَّادي"**1** ومع نهاية سنة 1909م عُيِّنَ "رينيه جينو" أسقفاً غنوصياً بكنيسة "الإسكندرية"، فأسس مجلة "الغنوص–La Gnose"، وأصدر مجموعة من الأبحاث في هذه المجلة، وكان حكمه على هذه الكنيسة انتقادياً قوياً، على اعتبار أنَّ المذاهب الرُّوحية الحديثة ليست إلاَّ مادية جديدة في مستوى آخر، وهمها الوحيد أنْ تطبِّق على الرُّوح مناهج العلم الوضعي**2**. وبفضل هذه المجلّة عمَّقَ "جينو" أفكاره ومراميه التي كان شغوفاً بها وقُدِّرَ لها أنْ تظلَّ هي الأساس الذي اعتمد عليه في أبحاثه الميتافيزيقية المعمَّقة اللاحقة في سنة 1910م كان "جينو" يصدر مجلة باسم "المعرفة"**3**.

ثانيا: نظرته التثاقفية.

من الذين حملوا هذه الرُّؤية التَّثاقفية المبنية على الأخذ بيد الآخر ومحاولة إسعاده، نجد شخصية الباحث الفرنسي العلامة الشَّيخ "عبد الواحد يحي" أو "رينيه جينيو"، الذي جال في ربوع ضفتي البحر المتوسط بين مرابض حضاراته باحثاً عن المعرفة من خلال التَّجارب الإنسانية، فعايش أهم المذاهب الدِّينية والفلسفات الرُّوحية قبل أنْ يستقر به المطاف في الإسلام كواحدٍ من أساطين التَّصوف الإسلامي في العصر المعاصر.

وتتلخص رؤية الشَّيخ "عبد الواحد يحي" الفكرية، في أنَّ الغرب قد ضلَّ الطَّريق منذ أنْ ابتعد عن الإيمانيات وغاص في الماديات، وأنَّ هذا الخيط قد تواصل في الحضارة الشَّرقية - الإسلام -ولازال. لذلك سعى إلى مخاطبة العقل الغربي ونسقه الفكري والتَّفكيري، الذي هو به خبير، مُحاولاً تكوين نخبة متشبِّعة بالتُّراث الشَّرقي الإسلامي لتقوم بها نهضة العالم الغربي ثانية[4].

لقد قام الشَّيخ "عبد الواحد يحيى" بتتبع كلّ المسائل الفكرية المطروحة في العالم الغربي، كحوار الحضارات، والتَّفوق العرقي للسلالات الأوروبية، وحكم الكم... ومحاولة معالجتها من خلال فلسفته الرُّوحية الإسلامية الجامعة والتي تعبر على نهج ومنهج الضِّفة

1 - عبد الحليم محمود: قضية التَّصوف. المدرسة الشَّاذلية، ط.3، دار المعارف، القاهرة، 1999م، ص.296.

2 - ياسر حجازي: رينيه جينو.. الصُّعود إلى النُّور، ينظر: الموقع الإلكتروني:5753= /https://archive.islamonline.net

3 - خالد محمَّد عبده، خالد محمَّد عبده: من رموز العلم المقدس "رينيه جينو" الشَّيخ "عبد الواحد يحي" في المصادر العربية الحديثة، ط.1، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرِّباط، 2016م، ص.2.

4 - محمَّد حناي والتِّجاني مياطه، «رسالية التَّثاقف عند صوفية العصر المعاصر "رينيه جينو" أنموذجاً»، **النَّدوة الدَّوليَّة حركة التَّثاقف بين ضفتي المتوسط. التَّجليات والخلفيات والتَّحديات**، نظّمها مركز البحوث والدّراسات في حوار الحضارات والأديان المقارنة، بسوسة، بتاريخ: 12 – 13 نوفمبر 2019م، الجمهوريَّة التَّونسيَّة، 2019م، ص2.

الجنوبية للبحر المتوسط، ونقلها للضفة الشَّمالية كي يستفيد منها انسان تلكم الضِّفة، وخلق حالة من التَّمازج الثَّقافي بين شعوب الضِّفتين مبنية على التَّكامل لا الإلغاء، من خلال تلامذته الذين آمنوا بفكرته هذه، منهم، "فرتشوفشوون" الذي سمى نفسه "عيسى نور الدِّين، وكذا تلميذه "مارتن لنجز" الذي سمى نفسه "أبوبكر سراج الدِّين"، فبهما وبأمثالهما بقيت حركة التَّثاقف الصُّوفية المفعمة بالرِّساليَّة متواصلة إلى يومنا هذا[1].

كان "جينيو" كثير السُّؤال، مُتطلع لمعرفة حقيقة الوجود، ومنذ أنْ تملَّكه اليقين بأنَّ رجال اللاهوت الكنسي، وغيرهم من الملل الباطنية لم تعد قادرة على تقديم إجابات مُقنعة لأسئلته، قرَّرَ الابتعاد، وبدأ برحلة بحثٍ قوامها الحقيقة حتى يصل إلى اليقين المطلق في غياهب المجهول.

ففي الفترة الممتدة بين سنة 1909م حتى سنة 1912م أخذ "جينو" اتجاهاً مُتفرداً ومعمقاً في دراسة العقائد الصِّينية "مذهب الطَّاوية"[2] و "الهندوسية"[3] و "التَّصوف الإسلامي"، وهنا التقى بأهم شخصيتين كانا لهما الأثر الكبير في حياته، أولهما: "أغيلي"[4] (عبد الهادي)، الذي مثَّل همزة الوصل بين "جينو" والشَّيخ "عبد الرَّحمن عليش"[5]؛والثَّاني:

1- محمَّد حناي والتِّجاني مياطه، المرجع السَّابق، ص2.

2- **الطّاوية (Taoism)**: ديانة صينية شعبية تجمع ما بين السَّلف والطَّبيعة والأرواح، فيها قدر من تعاليم "لا وتسي" ومن معتقدات أخرى ظهرت في القرن 6ق.م.، عارضت السَّيطرة والاضطهاد، وحبذت العودة إلى حياة الفطرة، وكلمة "الطَّاو" تعني الطَّريق الحكيم. **ينظر**: المعجم الفلسفي، **ط1**، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1983م، ص111. **وينظر**: بيتر كونزمان، فرانز و آخرون، **أطلس – dtv الفلسفة**، ترجمة: جورج كتورة، **ط11**، المكتبة الشَّرقية، بيروت، 2003م، ص25.

3- **الهندوسية**: ويطلق عليها أيضاً البرهميَّة، يعتني معظم أهل الهند، وهم مجموعة من العقائد والعادات والتَّقاليد التي تشكلت عبر قرون طويلة، وتضمُّ القيم الرُّوحية والخُلقيَّة إلى جانب المبادئ القانونيَّة والتَّنظيميَّة متخذة عدَّة آلهة بحسب الأعمال المتعلقة بها، يقبلون عليها بروحية عالية. **ينظر**: حسن عبد الحفيظ أبو الخير، **الموسوعة المفصَّلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة، ج2، ط1**، دار ابن الجوزي، القاهرة، 2011م، ص.762.

4 - **إيفان غوستاف أغيلي**: رسام سويدي من أهم رواد الرَّسم الحديث في السُّويد وأوروبا، ومستشرق وصوفي، ولد في مدينة "صالا" بالسُّويد سنة 1869م، ارتحل إلى العاصمة الفرنسية "باريس" من أجل توسيع خبرته وأبحاثه. اعتقلته الشُّرطة الفرنسية بتهمة إيوائه لأحد الفوضويين، فأتحت له هاته الفرصة بالسِّجن دراسة مختلف العقائد الدِّينية وتعلَّم اللغتين العربية والعبرية، وفي سنة 1905م سافر إلى "مصر" حيث إلتقى هناك بالشَّيخ "عبد الرَّحمن عليش" فدخل على يده الإسلام، وأخذ عنه التَّصوف كسالك في الطَّريقة الشَّاذلية، وتسمى باسم "عبد الهادي"، وأصبح "مقدم" التَّصوف الإسلامي عموما، والشَّاذلية خصوصاً. توفي في مدينة "برشلونة" الإسبانية في حادث سير بتاريخ: 01 أكتوبر 1917م ودفن بها، بعد ذلك نقلت رفاته إلى موطنه الأصلي ودفن بمسقط رأسه مدينة "صالا"، وفق مراسيم الدَّفن الإسلامي. **انظر**: عزيز الكبيطي: **التَّصوف الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية. مظاهر حضور التَّصوف المغربي وتأثيراته، ط1**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2013م، ص149.

5 - **الشَّيخ عبد الرَّحمن عليش**: ابن الشَّيخ "محمَّد عليش"، شيخ السَّادة المالكية ومفتي الدِّيار المصرية. وُلد ب"القاهرة" سنة 1246ه/1830م، فتتلمذ على يد والده وكبار شيوخ الأزهر الشَّريف من أمثال: الشَّيخ "إبراهيم الباجوري"، والشَّيخ "مصطفى العروسي". تضلَّع في المذهب المالكي أصولاً وفروعاً، احتل مكانة مرموقة بين النَّاس

"**ليون شمبرونو –Léon Champrenaud**" الذي اعتنق الإسلام وتسمَّى باسم "عبد الحق". فبهما استقر به المطاف في رحاب الإسلام ليصبح أحد رموز متصوفي العصر المعاصر[1].

منذ أنْ دخل الإسلام وتسمَّى بـ"عبد الواحد يحي" سنة 1912م، أخذت حياته مساراً أخراً، أكثر تفرد وتميز وعمق، مع روحانيَّة إيمانيَّة أساسها وقوامها العلم والبحث والتَّطلع إلى الحقيقة، فانخرط في طريقة الشَّيخ "عبد الرَّحمن عليش"، الطَّريقة الشَّاذلية[2].

لقد أثَّر الشَّيخ "عبد الواحد يحي"، في العديد من مستشرقي ومُفكري الغرب، ولعل من أهم الكتابات المنصفة له نجد الفيلسوف الألماني "ليوبلد زيغلر – Leopold Ziegler"[3] فلقد لخص تأثره به في الكلمات التَّالية: «وما يجعل لأعماله ميزة متفردة، هي تلك الوسيلة التي يتبعها وذلك الجهد الكبير الذى بذله ليجتاز أزمة العالم الحديث (المعاصر) - إنْ لم يكن الوقت قد فات لذلك، ويتمثل هذا الجهد في شقين، أوَّلاً: بانتقال "رينيه جينو" إلى بلد

عامة وأهل العلم خاصة بسبب بعده عن السِّياسة. بسبب فتوى جهادية لصالح ثورة "أحمد عرابي باشا" (1881 – 1882م) حكم عليه رفقة والده بالإعدام والسِّجن، فالأب مات في السِّجن مسموماً، والابن تمَّ نفيه "للإستانة" أين عُذِّب كثيراً وبعدها نفي إلى "دمشق" حيث إلتقب"الأمير عبد القادر" وسمِع منه شرح "كتاب الفتوحات المكية" للشيخ"محي الدِّين بن عربي"، أوصاه الأمير بتغسيله وتكفينه عند موته والصَّلاة عليه، فقام بما أوصاه به. عاد إلى القاهرة بعد عفو الملكة "فيكتوريا" وتفرغ للعلم والتَّصوف، ونظراً لوجاهته وهيبته أحبَّه الكثير وتعلقوا به منهم: المستشرق السُّويدي "أغيلي"، الذي دخل على يده للإسلام، وكذلك "رينيه جينو"، تتلمذ على يده الكثير من المسلمين منهم: الشَيخ "عبد القادر القصاب"(سوريا)، عُيِّن الشَّيخ "عبد الرَّحمن عليش" ضمن هيئة كبار العلماء بالأزهر الشَّريف بتاريخ:02 أوت 1926م؛ وانتقل إلى الرَّفيق الأعلى سنة1346هـ/1927م مخلفاً وراءه إرثاً علمياً كبيراً حول التَّصوف تناول فيه الشَّيخ " محي الدِّين بن عربي" كأحد أساطين التَّصوف الإسلامي. **ينظر**: أحمد بشيري: **علماء من المغرب العربي في الأزهر الشَّريف. الإمام محمَّد عليش شيخ السَّادة المالكية،ط1**، دار تالة، الجزائر، 2007م، ص.95. **وينظر**: الموقع الإلكتروني:

.https://site.eastlaws.com/GeneralSearch/Home/ArticlesTDetails?MasterID=1673000

تاريخ الزيارة: 20121/04/21م على السّاعة، على الساعة 07:42.

1- **للاستزادة ينظر**: خالد محمَّد عبده، **المستشرقون والتَّصوف الإسلامي، ط1**، مركز المحروسة ومركز طواسين للتصوف والإسلاميات، بيروت، 2017م.

2- أو بالأحرى أحد فروع الشَّاذلية التي تعرف باسم "العربية الشَّاذلية".ينظر: عزيز الكبيطي: المرجع السَّابق، ص149.

3- **ليوبلد زيغلر**: فيلسوف ألماني، وُلد بتاريخ: 30 أفريل 1881م، ونشأ في مدينة "كارلسروه"، حضر محاضرات عن فلسفة "إدوارد فون هارتمان" كطالب. في سنة 1900م تخرَّج من "المدرسة الثَّانوية"، وفي سنة 1902م التحق "بجامعة هايدلبرغ"، تخصص فلسفة، في نفس السَّنة نشر كتابه الفلسفي الأوَّل بعنوان: "الميتافيزيقيا المأسوية". وفي سنة 1903م نشر كتاب "جوهر الثَّقافة". حصل على شهادة الدُّكتوراه سنة 1905م بأطروحة معنونة بـ"العقلانية الأوروبية وإيروس". في سنة 1907م أصيب بمرض السُّل فأثَّر فيه وعاش فيما هو قادم من السَّنوات حياة مادية صعبة. في نهاية سنة 1925م انتقل من "هايدلبرغ" إلى مدينة "أوبرلنجن" وعاش فيها حتى وفاته. يرى "زيغلر" أنَّ الدّين هو الأساس الذي لا رجعة عنه لكلِّ ثقافة، كان لديه تفسير رمزي يُفكِّك رموز الدِّيانات على أنَّها إبداعات. اهتمَّ بمؤلفات "رينيه جينو" الذي أثَّر فيه كثيراً. خلَّف ثروة علمية هائلة من المؤلفات، منها: "الرُّوح الأوروبية"، و"العلم الجديد". تحصل على عدَّة تكريمات، منها: "صليب الاستحقاق العظيم".**ينظر**: الموقع الإلكتروني: .https://sites.google.com/site/almacenestudiotradicionales/leopold-ziegler تاريخ الزيارة: 20121/04/23م على السّاعة، على الساعة 08:42.

مازالت تعيش فيه أعداد هامة من المهتمين بالتُّراث الكامل والأصيل، المتوارث مُشافهة جيل عن جيل. وثانيا: باعتناقه الإسلام وانضمامه إلى أحد الأفرع المصرية للتصوف. الأمر الذى سمح له بالتَّعمق في المجالين ليصبح أحد الوسطاء بين الشَّرق والغرب الذين لا يمكن إغفالهم أو إغفال الدَّور الذي قاموا به. ذلك لأنَّ أعماله تدور حول أربعة مراكز أساسية هي: مذهب التَّصوف، المبادئ التُّراثية، الرَّمزية، ونقد العالم الحديث»[1].

وبالرَّغم من تحريم الكنيسة لقراءة كتبه، فقد انتشرت في جميع أنحاء العالم، وطُبعت المرة تلوى المرة، وتُرجم الكثير منها إلى جميع اللغات الحيَّة، ومؤخراً إلى اللغة العربية[2]. كما تُرجمت بعض كتبه إلى لغة "الهند الصِّينية"، ووُضعت كشرح للوصية الأخيرة من وصايا "الدالاي لاما"، ولم يكن يوجد في الغرب شخص متخصص في تاريخ الأديان، إلاَّ وهو على علم بآراء "رينيه جينو" (عبد الواحد يحي)[3].

قاد الشَّيخ "عبد الواحد يحي" حركة تثاقف عالمية، تستند إلى المقوّمات الشَّرقية، لكنَّه فكَّك شيفراتها العالمية، لأنها تحمل خطاباً روحياً نورانياً، لأنَّ الرُّوح دائماً مؤمنة **بالله** ومُسلِّمة له، مجبولة على السُّموِ والعلوِ الذي يستند إلى نصوص عُليا مُحكمة، ألاَ وهي: «يولد الإنسان على الفطرة». لقد اعترف الشَّيخ "عبد الواحد يحي" في حركته التَّثاقفية بين الشَّرق والغرب، بقصور الإنسان أياً كان في فهم كلِّ شيء وتوصيل كلِّ شيء، فقال: «أنَّ كلّ شيء مؤكد يحتوي على جزء لا يمكن توصيله، ولا يمكن للإنسان أنْ يصل حقاً إلى المعرفة، إلاَّ عن طريق المجهود الشَّخصي الصَّارم والمعبَّر عنه بالتَّجربة الذَّاتية». وهذه دعوة للغربيين إلى أخذ معترك التَّجارب الشَّخصية في فهم "ميتافيزيقيا الشَّرق"، كما أنَّها دعوة صريحة لدراسة الغرب، وفق قاعدتي البحث عن الحقيقة والتَّجربة الذَّاتية المتفردة. قد أسَّس الشَّيخ "عبد الواحد يحي" إلى حركة استغراب جديدة تنطلق من الشَّرق اتجاه الغرب، ووضع أسسها من خلال تشريح العالم الحديث (المعاصر)، وإظهار سقطاته المفاهيمية والسَّفسطة التي يعيشها بناء على "الفلسفة الدُّنيويَّة"[4].

فالشَّيخ عبد الواحد يحي، قد شخَّص الحالة المرضية للعالم الحديث (المعاصر)، وبيَّنَ لنا الخلط المفاهيمي والمعرفي الحاصل عنده، لأنَّه عالم قطع أواصر امتداداته الرُّوحية مع الحضارات القديمة، وأسَّس إلى "فلسفة دنيوية" ذات نسق عقلاني فحسب، آخِذةً مكان

1- زينب عبد العزيز: **أمانة الاختيار، واختيار الأمانة العلامة الفرنسي "رينيهجينو"،ينظر**: الموقع الإلكتروني: http://zeinababdelaziz.com/article. تاريخ الزيارة: 20121/04/22م على السّاعة، على الساعة 10:30.

2- أهم المترجمين العرب لمؤلفاته: زينب عبد العزيز (مصر)، وعبد الباقي مفتاح (الجزائر)، ولطفي خير الله (تونس).

3- عبد الحليم محمود: **قضيَّة التَّصوُّف. المدرسة الشَّاذلية، ط.3**، دار المعارف، القاهرة، 1999م، ص288.

4- محمَّد حناي والتِّجاني مياطه، المرجع السَّابق، ص23.

الحكمة الحقيقية التَّقليدية "الما فوق عقلانية" التي هي أساس المعرفة الإشراقية[1]، لأنَّ عقلانية العالم الحديث موصوفة بالعمى لأنَّها منفصلة عن العقل المطلق الأعلى[2].

أمَّا في تفسيره لظاهرة "التَّعارض بين الشَّرق والغرب"، فيقول: «إنَّ إحدى السِّمات الخاصَّة بالعالم الحديث (المعاصر) هي الانقسام بين الشَّرق والغرب؛... والحقيقة هي أنَّ هناك دائماً حضارات مُختلفة ومتعدِّدة تطوَّرت كلٌّ منها بطريقتها الخاصَّة وباتجاه يتلاءم مع استعدادات هذا الشَّعب أو ذلك العِرق؛ لكن التَّمييز لا يعني تعارضاً، فيمكن أنْ يكون هناك نوع من التَّكافؤ بين حضارات مُختلفة الأشكال، إذْ أنَّها كلُّها ترتكز على المبادئ الأساسية نفسها التي تُمثِّلها فقط تطبيقات مشروطة بظروف مُختلفة. تلك هي حالة كلّ الحضارات التي يمكن أنْ نُسمِّيها عاديَّة أو أيضاً تقليديَّة، إذْ ليس بينها أيُّ تعارض جوهريّ؛ والاختلافات إذَا وُجدت ليست سوى ظاهرية أو سطحيَّة»[3].

«بالمقابل، إنَّ حضارة لا تعترف بأيِّ مبدأ أسمى، وليست مؤسسة في الواقع سوى على إنكار المبادئ، هي منزوعة من أيِّ وسيلة للتفاهم مع الآخرين، لأنَّ هذا التَّفاهم لكي يكون فعَّالاً وعميقاً لا يُمكن أنْ يتأتى إلاَّ من أعلى، أي، وبالتَّحديد ممَّا ينقص هذه الحضارة المنحرفة وغير الطَّبيعيَّة. وفي الحالة الرَّاهنة للعالم لدينا، من جهة، كلِّ الحضارات التي بقيت أمينة للفكر التَّقليدي، هي الحضارات الشَّرقية، ومن جهة أخرى، حضارة معادية للتقليد بشكلٍ جلي هي الحضارة الغربيَّة الحديثة»[4].

بعد فهم الشَّيخ "عبد الواحد يحي" لمباني الفكر والعقل الأوروبي، أخذ يُخاطبه بمنطلقات وأسس شرقية وآليات فهم شرقية تعتمد المقاربات العلمية الأوروبية ومناهجها العلمية التي تتلاءم وروح عصره، مستنداً في ذلك إلى رحلته الطَّويلة وتجربته المبنية عن المقارنات، والتي بحث فيها عن الحقيقة وحاول جاهداً إيقاظ نخب العالم الغربي الغارق في ماديته وتنبيههم إلى الفساد الذي يعيشه مجتمعهم، وكذا امتصاصه لدماء الأمم الأخرى وعدوانيته التي لا تتوقف عند أي حدٍّ، وظُلمه المؤسس على المادية والاستغلال[5].

ففي محاضرته الموسومة بعنوان "الميتافيزيقيا الشَّرقية" التي ألقاها بجامعة "السُّربون"

1- محمَّد عادل شريح: "رينيه جينو" والتَّقليدية التَّكاملية (2)، ينظر: الموقع الإلكتروني: http://almultaka.org/ site.php? id= 363&idC=4&idSC=14.تاريخ الزّيارة: 2021/04/22م، على الساعة:11:00.

2- رينيه جينو: في غلبة الكمّ وفي أشراط السَّاعة، (في مسلَّمات العقلانيَّة)، ترجمة: لطفي خير الله، تونس، 2008م. ينظر: الموقع الإلكتروني:http://www.aslein.net/showthread.php?t=18444.تاريخ الزّيارة: 2021/04/22م، على الساعة:11:10.

3- رينيه جينو: «التَّعارض بين الشَّرق والغرب»، **أزمة العالم الحديث**، ترجمة: عدنان نجيب الدّين وجمال عمَّار، **ط1**، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بغداد، 2016م.ص33.

4- رينيه جينو: المرجع السَّابق، ص33.

5- عبد الحليم محمود: **أوروبا والإسلام**، **ط4**، دار المعارف، القاهرة، 1993م، ص73.

في 17 ديسمبر 1925م، والتي حاول فيها التَّعريف بالتَّصوف مستخدماً عبارة "الميتافيزيقيا" أي "ما وراء الواقع" لتقريب الموضوع إلى أفهام مستمعيه، ووضح أنَّ التَّصوف الحقيقي والصَّافي في جوهره لا شرقي ولا غربي، واستعماله لمفردة "الشَّرقي" لا يقصد بها "الهند" لوحدها، فالحضارات الشَّرقية حلقات متصلة ومتواصلة، وهي مازالت تُعدُّ الممثل المختص الذي يمكن اللجوء إليه للتزود بالمعلومات الحقة[1].

ويؤكد إلى أنَّ التَّفوق المادي لا يمكنه تعويض التَّدني الفكري الحقيقي، ذلك الفكر الذي لا يعرف الحدود الآدمية. ويختم بأنَّ التَّقدم للعالم الغربي الغارق في المديات يمكنه ابتلاع الغرب والتَّسبب في هلاكه إنْ عاجلاً أم أجلاً، مالم يُفكر بصورة جدية والعودة إلى الأصول بالمعنى الذي تفهمه المدارس الصَّوفية الإسلامية[2]، فالغرب بحاجة إلى من يحميه من نفسه[3].

وخَلُصَ إلى أنَّ التَّصوف الإسلامي هو الوسيلة الصَّادقة للمعرفة الحقَّة، لأنها من بين العقائد الموحاة، وهي العقيدة التي يظهر فيها بوضوح التَّفرقة بين جزئين متكاملين هما: "الظَّاهر" و"الباطن"، بمعنى "الشَّريعة": وهي الباب الذي يدخل منه الجميع؛ و "الحقيقة": لا يصل إليها إلاَّ المصطفون الأخيار، وهذه التَّفرقة ليست تحكيمية، بل هي حِكمية فرضتها طبيعة الأشياء، ذلك أنَّ استعداد البشر متفاوت، وبعضهم معدٌّ بفطرته لمعرفة الحقيقة[4].

الخاتمة: هذا وكانت أهم النَّتائج التي توصلت إليها كما يلي:

✓ التَّصوُّف الإسلامي أصيل، رغم تأخر التَّسمية وهذا حال بقية العلوم الإسلاميَّة.

✓ أدى مشايخ الطُّرق الصُّوفيَّة في السِّنغال دورًا دينياً وسياسياً واجتماعياً بالغ الأهميَّة، يعتبر معقل الصُّوفيَّة في غرب إفريقيا بلا منازع، لذلك تحتل مكانًا مهمًا.

✓ إنَّ مكمن خطر الاستشراق الذي تزعمته المدرسة الاستشراقيَّة الفرنسيَّة، كقوَّة مسيحيَّة وضعت نفسها في مواجهة الدِّين الإسلامي، امتداداً للحروب الصَّليبيَّة التي تزعمتها "فرنسا" قديماً والتي ظلَّت قروناً تؤجج حقد الغرب ضدَّ كلَّ ما يمتُّ بصلة للعرب

1- زينب عبد العزيز: **مقالات من رينيه جينو** (الشَّيخ عبد الواحد يحي)، **ط1**، دار الأنصار، القاهرة، 1996م، ص17.

2- عبد الحكيم عبد الغني قاسم: **المذاهب الصُّوفية ومدارسها، ط2**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999م، ص136.

3- زينب عبد العزيز: **التَّصوف الشَّرقي "رينيه جينو"**.**ينظر**: الموقع الإلكتروني: https://profzeinab abdelaziz. wordpress.com/2014/02/08/-rene-guenon.تاريخ الزيارة: 20121/04/22م على السّاعة، 10:30.

4- **الحقيقة والشَّريعة**: الشَّريعة أمر بالتزام العبودية؛ والحقيقة مُشاهدة الرُّبوبية، فكلّ شريعة ليست مؤيدة بحقيقة فهي غير مقبولة، وكلُّ حقيقة غير مُقيَّدة بشريعة فهي غير محصولة؛ فالشَّريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق؛ فالشَّريعة أنْ تعبده، والحقيقة أنْ تشهده، والشَّريعة قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدَّر، وأخفى وأظهر. **ينظر**: عبد الحليم محمود: قضيَّة التَّصوُّف، المرجع السَّابق، ص.348 – 349. **ينظر**: أحمد البرنسي المغربي (زروق): **قواعد التَّصوف**، تع: محمَّد بيروتي، **ط1**، دار البيروتي، دمشق، 2004م، ص15. **وينظر**: حرازم علي بن العربي براد: المصدر السَّابق، ص199.

والمسلمين.

✓ على الرُّغم من تعدد أهداف وغايات الاستشراق سواء كانت أهدافها لتَّوسعيَّة الاستعماريَّة، أو التِّجاريَّة الاقتصاديَّة، أو الفكريَّة العلميَّة، إلَّا أنَّ أبرزها وأهمها تمثَّلَ في الهدف الدِّيني الذي ظلَّت الكنيسة ترعاه حتى بعد تخلص أوروبا من هيمنتها.

✓ أوضحت الدِّراسة التَّجربة الصُّوفيَّة عند الشَّيخ "عمر الفوتي"، تجربة سُنيَّة ملتزمة بضوابط الدِّين الحنيف، وذلك من خلال تحديده للمسار الدَّقيق للتصوف الإسلامي، ورسم معالم التَّربية الرُّوحيَّة المتزنة، والجهاد في سبيل الله، وإعلاء كلمة الحق، وهذا الذي أربك المستشرقين مما نتج عنهم ردود قويَّة متحالفة بين الكنيسة الكاثوليكيَّة وآلة الاستعمار الفرنسي كما أوضحنا في المتن.

✓ ركَّزت الحركة الفرنسيَّة الاستشراقيَّة على طمس هوية التَّصوف الإسلامي المغربي، من خلال القضاء على حركة "عمر الفوتي" على وجه الخصوص، وذلك باستحواذها عل المصادر التي تحفظ تاريخه وتراثه والمخطوطات الموجودة في مكتبته التي تختزن مداركه وعلومه وكذا تجربته السِّياسيَّة الاجتماعيَّة التي تستند إلى المقوِّم الصُّوفي.

✓ لقد عاش الشَّيخ عبد الواحد يحي (رينيه جينو) غربي الأصول، مشرقي النَّزعة والهوية، سامي النَّظرة، بعيد المدارك، ذو خطابٍ إشراقيٍ نورانيٍ، يستند إلى نصوص عُلوية كريمة، فتحت بصيرته بفرقان جعله يتدرج في مسالك "الميتافيزيقيا الشَّرقية" (التَّصوف)، حتى بلغ درجة الفناء في قيوم الموت والحياة بالبقاء، وبه ختم أنفاسه "**الله**".

✓ بالاستناد التي التَّصوف المغرب إسلامي – الطَّريقة الشَّاذليَّة – استطاع الشَّيخ عبد الواحد يحي القيام بحركة تثاقف تستند إلى التُّراث الصُّوفي عامة والمغربي خاصة فأثَّر في المستشرقين الأوروبيين ومدارسهم، وأسَّس لحركة استغراب تستند إلى الاستشراق في بعده الصُّوفي باحثاً على دينا عالميا يخدم البشريَّة لا لغة عالميَّة كما يزعمون، بالاستناد إلى مباني تصوف المغرب الإسلامي منطلقا من مدرسته الشَّاذليَّة.

قائمة المصادر والمراجع

أوَّلاً-المصادر:

✓ **باللغة الغربيَّة:**

1)-أحمد البرنسي المغربي (زروق): قواعد التَّصوف، تع: محمَّد بيروتي، ط1، دار البيروتي، دمشق، 2004م.

2)-حرازم علي بن العربي براد: جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التِّجاني، ج.2، ط.1، المكتبة العصرية، بيروت، 2004م.

3)-رينيه جينو: «التَّعارض بين الشَّرق والغرب»، أزمة العالم الحديث، ترجمة: عدنان نجيب الدِّين وجمال عمَّار، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بغداد، 2016م.

4)-مُحمَّد أبو عبد الرَّحمن السَّلمي، طبقات الصُّوفيَّة، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 1998م.

5)-عبد الواحد يحي، التَّصوُّف الإسلامي المقارن، تح: عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد -

الأردن، 2013م.
6)-علي بن عثمان الهجويري الغزنوي،كشف المحجوب، تر: إسعاد عبد الهادي قنديل، ط1، دار النَّهضة العربيَّة، بيروت، 1980م.
7)-عبد الرَّحمن بن خلدون: المقدمة، ط.1، دار الفكر، بيروت، 2003م.
✓ **باللغة الأجنبيَّة:**
)-Annuaire du Sénégal, des années 1858 à 1904, Saint Louis, Imprimerie du Gouvernement Bulletin administratif du Sénégal depuis 1819.

ثانياً- المراجع:
1)- أحمد الأزمي، الطَّريقة التِّجانيَّة في المغرب والسُّودان الغربي خلال القرن التَّاسع عشر الميلادي، ج3، ط1، وزارة الأوقاف والشُّؤون الإسلاميَّة، الرِّباط، 2000م.
2)-أحمد بن عجيبة الحسني: معراج التَّشوف إلى حقائق التَّصوف، تح: عبد المجيد خيَّالي، ط.1، مركز التُّراث الثَّقافي المغربي، الدَّار البيضاء،1976م.
3)-أحمد بشيري: علماء من المغرب العربي في الأزهر الشَّريف. الإمام محمَّد عليش شيخ السَّادة المالكية، ط1، دار تالة، الجزائر، 2007م.
5)-أحمد حسن الزَّيَّات، تاريخ الأدب العربي،ط2، دار نهضة مصر للنشر، القاهرة، 1979م.
6)-أنّا ماري شميل، الأبعاد الصُّوفيَّة في الإسلام وتاريخ التَّصوُّف، تر: مُحمَّد إسماعيل السَّيد ورضا حامد قطب، ط1، دار الجمل، القاهرة،2007م.
7)-)- أوليفيلوكورغرانميزون: الاستعمار الإبادة. تأمُّلات في الحرب والدُّولة الاستعماريَّة، تر: نورة بوزيدي، ط1، دار الرَّائد للكتاب، الجزائر، 2007م.
8)-إبراهيم القادري بوتشيش: المغرب والاندلس في عهد المرابطين، ط1، دار الطَّليعة، بيروت، 1993م.
9)-جون لويس تريو و ديفيد روبنسون، الطَّريقة التِّجانيَّة في غرب إفريقيا (نظام فكري اجتماعي)، تر: محمَّد الأمين نياس، ط1، دار الفضيلة، دكار، 2010م.
10)-خالد محمَّد عبده، المستشرقون والتَّصوف الإسلامي، ط1، مركز المحروسة ومركز طواسين للتصوف والإسلاميات، بيروت، 2017م.
11)-خالد محمَّد عبده: من رموز العلم المقدس "رينيهجينو" الشَّيخ "عبد الواحد يحي" في المصادر العربية الحديثة، ط.1، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرِّباط، 2016م.
12)-الخليل النَّحوي: إفريقيا المسلمة الهويَّة الضَّائعة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993م.
13)-رينيه جينو: أزمة العالم المعاصر، تر: سامي عبد الحميد، ط.1، دار النَّهار، القاهرة، 1996م.
14)-زينب عبد العزيز: مقالات من رينيه جينو (الشَّيخ عبد الواحد يحي رحمه الله)، ط1، دار الأنصار، القاهرة، 1996م.
15)-صامويل هنتنجتون: صدام الحضارات إعادة صياغة النِّظام العالمي، ت: طلعت الشَّايب صلاح قنصوه، ط2، دار سطور، بيروت، 1999م.
16)-الطَّيب بن إبراهيم: الاستشراق الفرنسي وتعدُّد مهامه خاصة في الجزائر، ط1، دار المنابع، الجزائر،2004م.
17)-عبد الباقي مفتاح، أضواء على الشَّيخ أحمد التِّجاني وأتباعه، ط1، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 2009م.
18)-عبد الحكيم عبد الغني قاسم: المذاهب الصُّوفية ومدارسها، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999م.
19)-عبد الحليم محمود: أوروبا والإسلام، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1993م.
20)-عبد الحليم محمود: قضيَّة التَّصوُّف. المدرسة الشَّاذلية، ط.3، دار المعارف، القاهرة، 1999م.

21)-عبد الرَّحمان عميرة، الإسلام والمسلمون بين أحقاد التَّبشير وضِلال الاستشراق، ط1، دار الجيل، بيروت، 1999م.22)_عزيز الكبيطي: التَّصوف الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية. مظاهر حضور التَّصوف المغربي وتأثيراته، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2013م.
23)_علي إبراهيم النَّملة، كنه الاستشراق. المفهوم، الأهداف، الارتباطات، ط1، دار بيسان للنشر، بيروت، 2011م.
24)-لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، تح: شكيب أرسلان وعجاج نويهض، ج1، ط3، دارالفكر، بيروت، 1971م.
25)-ماسينيون ومصطفى عبد الرَّازق، التَّصوُّف، تح: إبراهيم خورشيد وآخرون، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1984م.
26)-مُحمَّد فاروق النبهان، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، ط1، منشورات المنظمة الإسلاميَّة للتربية والعلوم والثَّقافة، إيسيسكو، الرِّباط، 2012م.
27)-مُحمَّد فتح الله الزِّيادي، الاستشراق أهدافه وسائله، ط1، دار قتيبة للتوزيع، طرابلس، 1998م.
28)-مصطفى بن إسماعيل المدني: النُّصرة النَّبوية لأهل الطَّريقة الشَّاذلية الدَّرقاوية المدنية الفاسية،ط.1، مطبعة العامرية، القاهرة، 1316هـ/1898م.
29)-مُصطفى السِّباعي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، ط1، دار الوراق للنشر والتَّوزيع، عمَّان، 2018م.
30)-هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة، تح: نصير مروة وآخرون، ط2،عويدات للنشر بيروت، 1998م.
31)-يحي مراد، افتراءات المستشرقين على الإسلام والرَّد عليها، ط1، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 2004م.

ثالثاً-المقالات والدِّراسات والمذكرات:

1)-محمَّد حناي والتِّجاني مياطه، «رسالية التَّثاقف عند صوفية العصر المعاصر "رينيه جينو" أنموذجاً»، النَّدوة الدَّوليَّة حركة التَّثاقف بين ضفتي المتوسط. التَّجليات و الخلفيات والتَّحديات، نظّمها مركز البحوث والدّراسات في حوار الحضارات والأديان المقارنة، بسوسة، بتاريخ: 12 – 13 نوفمبر 2019م، الجمهوريَّة التَّونسيَّة، 2019م.
2)-سارة بوزرزور، التَّرجمة وفعل المثاقفة، مُذكِّرة مُقدَّمة لنيل شهادة الماجستير في اللغات والفنون (غ.م)، تخ: ترجمة، كلِّيَّة الآداب والفنون، قسم التَّرجمة، جامعة السَّانية – وهران، الجزائر، 2010م.
3)-مُحمد النَّذير تجاني، أعراف وعادات التَّجانيَّة على الصعيد الاجتماعي والسِّياسي، دراسة مخطوطة لم تنشر بعد، (لدي نسخة ورقية من الدِّراسة).

رابعاً-المعاجم والموسوعات:

✓ المعاجم:

1)-بيتر كونزمان، فرانز و آخرون، أطلس – dtv الفلسفة، ترجمة: جورج كتورة، ط11، المكتبة الشَّرقية، بيروت، 2003م.
2)- جمال الدِّين بن منظور، لسان العرب، ج10، ط1، دارلسان العرب، بيروت، 1955م.
3)-المعجم الفلسفي، ط1، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1983م.

✓ الموسوعات:

1)-حسن عبد الحفيظ أبو الخير،الموسوعة المفصَّلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة، ج2، ط1، دار ابن الجوزي، القاهرة، 2011م.
2)-عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، ط.3، دار العلم للملايين، بيروت، 1992م، ص.
3)-محمَّد سبيلا ونوح الهرموزي، موسوعة المفاهيم الأساسيّة في العلوم الإنسانيّة والفلسفيّة، ط.1، لمركز العلميّ العربيّ للأبحاث والدراسات الإنسانيّة، الرباط، 2017م.

4)-نجيب العقيقي: المستشرقون، ج.1، ط.3، دار المعارف، القاهرة، 1964م.

خامساً-المواقع الإلكترونيَّة:

1)-رينيه جينو: في غلبة الكمِّ وفي أشراط السَّاعة، (في مسلَّمات العقلانيَّة)، ترجمة: لطفي خير الله، تونس، 2008م. ينظر: الموقع الإلكتروني: http://www.aslein.net/showthread.php?t=18444.
تاريخ الزِّيارة: 2021/04/22م، على الساعة:11:10.
2)-زينب عبد العزيز: أمانة الاختيار، واختيار الأمانة العلامة الفرنسي "رينيهجينو"،ينظر: الموقع الإلكتروني: http://zeinababdelaziz.com/article.
تاريخ الزيارة: 20121/04/22م على السّاعة، على الساعة 10:30.
3)-زينب عبد العزيز: التَّصوف الشَّرقي "رينيهجينو" Guénon(René).ينظر: الموقع الإلكتروني:
https://profzeinab abdelaziz. wordpress.com/2014/02/08/-rene-guenon
تاريخ الزيارة: 20121/04/22م على السّاعة، على الساعة 10:30.
4)-عبد الجليل شوقي، «التَّصوف بالغرب الإسلامي"صحيفة المثقف،ع.5343،ينظر الموقع الإلكتروني: https://www.almothaqaf.com/contact-us
تاريخ الزِّيارة: 2021/04/20م، على الساعة 11:40.
5)-محمَّد عادل شريح: "رينيهجينو" والتَّقليدية التَّكاملية (2)، ينظر: الموقع الإلكتروني:
http://almultaka.org/ site .php? id= 363&idC=4&idSC=14
تاريخ الزِّيارة: 2021/04/22م، على الساعة:11:00.
6)-مُحمَّد السَّالك ولد إبراهيم، فرنسا واحتلال سينكو، نهب كنوز الحاج عمر الفوتي، ينظر الموقع الإلكتروني أخبار السَّاحل: /فرنسا-واحتلال-سينكو-نهب-كنوز-الحاج-عمرhttps://sahelnews.info.نشر، 08 /07 /2020م . تاريخ الزِّيارة: 2021/04/22م، على الساعة 09:30.
7)- ياسر حجازي: رينيهجينو.. الصُّعود إلى النُّور، ينظر: الموقع الإلكتروني:
https://archive.islamonline.net/ =5753
8)-الموقع الإلكتروني: https://annabaa.org/nbanews/63/16.htm.
تاريخ الزِّيارة: 2021/04/24م، على الساعة 07:31.
9)-الموقع الإلكتروني:
https://site.eastlaws.com/GeneralSearch/Home/ArticlesTDetails?MasterID=16730000
تاريخ الزيارة: 20121/04/21م على السّاعة، على الساعة 07:42.
10) الموقع الإلكتروني:
https://sites.google.com/site/almacenestudiotradicionales/leopold-ziegler
تاريخ الزيارة: 20121/04/23م على السّاعة، على الساعة 08:42.

نبذ خطاب الحقد والكراهية عند الإمام الثعالبي من خلال توسطه في القول بنسخ آيات الموادعة في تفسيره الجواهر الحسان

بقلم

ط.د. مريم كروش

معهد العلوم الإسلامية – جامعة الوادي

meriemkerrouche@gmail.com

د. عباس منصر

معهد العلوم الإسلامية – جامعة الوادي

meneceur-abbas@univ-eloued.dz



مقدمة

الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على النبي المصطفى، وعلى آله وصحبه أهل الودّ والوفاء.

تدور فكرة هذا البحث حول العلاقة بين نبذ خطاب الحقد والكراهية من جهة، ووسطية التصوف السنّي المغاربي الداعي إلى ثقافة التسامح والمسالمة والتعايش مع الآخر من جهة ثانية. وللربط بين هذين الفكرتين عمدتُ إلى مسألة نسخ آيات الموادعة (الدعوة إلى السلم والتصالح) بآية السيف والقتال، واخترت تفسير الجواهر الحسان للإمام الثعالبي للوقوف على موقفه من نسخ الموادعات، وبيان تأثير مرجعيته الصوفية الداعية إلى السلم ونبذ الكراهية في القول بنسخ الموادعات. فكان عنوان هذه الورقات " نبذ خطاب الحقد والكراهية عند الإمام الثعالبي من خلال توسطه في القول بنسخ آيات الموادعة في تفسيره الجواهر الحسان ".

والإشكالية التي يجيب عنها البحث تتعلق بإزالة تلك الفوضى الفكرية التي رسمت الإسلام بسماحته وعالميته دين عنف ودم وقدمت هدية غالية للمستشرقين والمستغربين كي يطعنوا في هذه الرسالة الخالدة؛ وذلك من خلال نشر مغالطة (نسخ آية السيف لكل عهد وموادعة) فكان لهذا التقرير أسوء الأثر في اندفاع كثير من الشباب نحو التفجير والتفخيخ في بلاد الغرب بل وبلاد المسلمين تحت زعم الجهاد في سبيل الله! رغم عجز المسلمين اليوم عن تحرير مقدساتهم. فهذا البحث يجيب عن الإشكالية الرئيسة التالية: ما مدى تأثير تصوف الإمام الثعالبي السّني في تكريس ثقافة السلم والتعايش مع الآخر؟، وما موقف الثعالبي من نسخ الموادعات؟، وما هو القول الراجح في نسخها؟.

وللإجابة عن هذه التساؤلات رسمت منهجية تحقق الأهداف من الملتقى، وهذا بيانها:

- مقدمة: فيها التعريف بفكرة البحث والإشكال والمنهجية...

- المطلب الأول: تصوف الإمام الثعالبي وخطاب التسامح: ترجمت فيه للثعالبي وبينت تصوفه السني، وكذا أثر التصوف في إرساء ثقافة السلم والمصالحة والتعايش.

- المطلب الثاني: موقف المفسرين من نسخ آيات الموادعة: وفيه عرفت آيات الموادعة وذكرت سبب اختلاف المفسرين في نسخها، وكذا أقوال أهل العلم في إحكامها من عدمه والقول الراجح في ذلك.

- المطلب الثالث: نماذج مختارة من وسطية الإمام الثعالبي في القول بنسخ آيات الموادعة وبيان أثرها في نبذ خطاب الحقد والكراهية: وفيه ذكرت أمثلة منتخبة من تفسير الجواهر الحسان، وبينت تأثير صوفية الثعالبي ومكاشفاته المعتدلة في ميله نحو تفصيل القول بالنسخ في الموادعات.

- الخاتمة: فيها النتائج المستخلصة والتوصيات.

كان هذا تعريفا موجزا بالبحث إشكالية وأهدافا ومنهجية، وهذا أوان الولوج في الموضوع فإلى المطلب الأول.

المطلب الأول: تصوف الإمام الثعالبي وخطاب التسامح

ثمة صلة وثيقة بين التصوف من جهة والتسامح في شكل خطاب موجّه لجمهور الأمة من جهة ثانية، ذلك أن تاريخيّة التصوف منذ نشأته تُظهرُ المتصوفة بريئين من لطخات الصراعات، بعيدين عن الخلافات الفرعية، متشبثين بدعائم الاجتماع والوحدة، نابذين لأسباب الحقد والكراهية بين المسلمين، مكرّسين لجسور التقارب والتعايش مع غير المسلمين. وقبل أن نبيّن علاقة التصوف بالدعوة إلى السلم والتعايش والابتعاد عن أسباب الحقد والكراهية، لا بدّ أولا من التعريج عن ترجمة موجزة للعلامة الثعالبي وبيان سلوكه الصّوفي المعتدل.

– الفرع الأول: التعريف بالإمام الثعالبي.

1- اسمه ونسبه ومولده:

قال الإمام شمس الدين السّخاوي: " هو عبد الرَّحْمَن بن مُحَمَّد بن مخلوف الثعالبي الجزائري المغربي الْمَالِكِي"[1]، ينتهي نسبه إلى جعفر بن أبي طالب القرشي رضي الله عنه[2]، ولد ونشأ بناحية وادي يسّر بالجنوب الشرقي من مدينة الجزائر، وذلك سنة 785هـ[3].

[1] الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: شمس الدين السخاوي، ج4/ص152.

[2] ينظر: عبد الرحمن الثعالبي والتصوف: عبد الرزاق قسوم، ص35.

[3] ينظر: تعريف الخلف برجال السلف: الحفناوي الجزائري، ص62، وينظر: معجم أعلام الجزائر: عادل نويهض، ص90-91. وينظر: الأعلام: خير الدين الزركلي، ج3/ص331.

2- رحلاته وشيوخه وتلامذته:

رحل الإمام الثعالبي في طلب العلم رحلة طويلة خرّجها هو بنفسه وأوردها الشيخ محمد بابا التنبكتي في نيل الابتهاج[1]، حيث زار بجاية وتونس ومصر. ودخل تركيا، ثم حج، وعاد إلى تونس سنة 819هـ، ومنها إلى الجزائر.

وفي هذه الرحلة تتلمذ على عدد كبير من كبار علماء عصره، من أبرزهم: محدث المغرب أبو الْقاسم العبدوسي وحفيد ابْن مَرْزُوق والبرزلي والغبريني، وَحج وَأخذ عَن حافظ مصر الْوَلِيّ الْعِرَاقِيّ[2].

وتتلمذ على يده خلق كثير من بينهم: الشيخ العالم محمد بن محمد بن مرزوق الكفيف والإمام السنوسي وأخيه لأمه علي التالوني والإمام محمد بن عبد الكريم المغيلي[3] وغيرهم كثير.

3- وفاته ومؤلفاته:

بعد حياة مليئة بالعلم والعطاء، توفيّ الإمام الثعالبي أواخر رمضان سنة 875هـ ودفن بمقبرة الطُلبة بمدينة الجزائر، وقد عمّر حوالي تسعين سنة[4]. فرحمه الله رحمة واسعة ونفعنا بعلمه المبثوث في مؤلفاته.

وقد كانت حياة الثعالبي مليئة بالعطاء والتأليف، ذكر مترجموه أن له أكثر من تسعين كتابا أغلبها لا يزال مخطوطا منها: - الجواهر الحسان في تفسير القرآن - في أربعة أجزاء مذيلا بمعجم لغوي لشرح غريبه، و- روضة الأنوار ونزهة الأخيار - في الفقه، وكتاب - الأنوار في آيات النبي المختار - و- جامع الهمم في أخبار الأمم - في سفرين ضخمين، و- جامع الأمهات في أحكام العبادات - في سفر ضخم، و- الذهب الإبريز في غريب القرآن العزيز - و- الإرشاد في مصالح العباد - و- العلوم الفاخرة في النظر في أمور الآخرة - جزءان، و- إرشاد السالك - جزء صغير، و- الأنوار المضيئة في الجمع بين الشريعة والحقيقة - في جزء كبير، و- التقاط الدرر – و-الدر الفائق - في الأذكار والدعوات، و- المختار من الجوامع في محاذاة الدرر اللوامع - في القراءات، و- رياض الأنس - في الرقائق، و- قطب العارفين - في التصوف، وغير ذلك[5].

4- ثناء العلماء عليه:

قال عنه الإمام السخاوي: "كان إِمَامًا عَلامَة مصنفا اختصر تَفْسِير ابْن عَطِيَّة فِي جزءين

---

[1] نيل الابتهاج: ص258-259.

[2] ينظر: الضوء اللامع: ج4/ص152. وينظر: نيل الابتهاج: ص258-259.

[3] نيل الابتهاج: ص260.

[4] ينظر: الضوء اللامع:ج4/ص125. وينظر: نيل الابتهاج:ص260. وينظر: معجم أعلام الجزائر: ص91.

[5] ينظر: معجم أعلام الجزائر: ص91.

وَشرح ابْن الْحَاجِب الفرعي فِي جزءين وَعمل فِي الْوَعْظ وَالرَّقَائِق "[1]، وقال عند التنبكتي: " الشيخ الإمام الحجة العالم العامل الزاهد الورع ولي اللَّه الناصح الصالح العارف باللَّه أبو زيد اشتُهر بالثعالبي، صاحب التصانيف المفيدة، كان من أولياء اللَّه المعرضين عن الدنيا وأهلها، ومن خيار عباد اللَّه الصالحين"[2] وقال عنه في موضع آخر: " وهو ممن اتفق الناس على صلاحه وإمامته، أثنى عليه جماعة من شيوخه بالقلم والدين والصلاح كالإمام الأبيّ والولي العراقي والإمام الحفيد ابن مرزوق "[3].

وقال تلميذه ابن سلامة البكري: " كان شيخنا الثعالبي رجلًا صالحًا زاهدًا عالما عارفًا وليًا من أكابر العلماء، له تآليف جمة أعطاني نسخة من تفسير الجواهر لا بشراء ولا عوض، عاوضه اللَّه بالجنة "[4].

– الفرع الثاني: سلوك الإمام الثعالبي التصوف السّني:

لقد ألف الدكتور عبد الرزاق قسوم رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين حفظه الله كتابه المسمى (عبد الرحمن الثعالبي والتصوف) وبيّن سلوك الإمام الثعالبي التصوف القائم على الكتاب والسنة، وهو ما يسميه الدكتور قسوم بالتصوف الديني وليس التصوف الفلسفي الوجودي الميتافيزيقي[5].

وحتى نثبت سنّية تصوف الإمام الثعالبي علينا إظهار أربعة جوانب في شخصية الإمام الثعالبي الصوفية: جانب الإصلاح والسلوك – جانب العبادة والذكر – جانب الزهد – جانب التفسير الإشاري، ونتعرف عن رأيه في أهم أبواب السلوك الصوفي، وهذا بيان ذلك بشيء من الاختصار:

1- جانب الإصلاح والسلوك:

لقد جعل الإمام الثعالبي إصلاح ما أفسد الناس والنصيحة لكل مسلم مجانب للصواب شغله الشاغل، وهذا بعد بلوغه مرتبة العارفين بالله وتدرّجه في عتبات السالكين رضا ربّ العالمين، ونمثل لاهتمام الثعالبي بالسلوك والاصلاح بما خطه بقلمه في كتابه (رياض الصالحين) حيث يقول: " أيَا من ضيّع عمره في خذ وهات، لا تغرّنك نفسك بالأماني ودع عنك التّرهات، هيهات هيهات ! ما أبعد ما فات، وما أقرب ما هو آت، يا مغرور من يدريك لعل اسمك كتب في الأموات... أشغلتَ نفسك – ويحك – بتنظيف الثياب، ونسيت جزيل

---

[1] الضوء اللامع: ج4/ص152.

[2] نيل الابتهاج: ص257.

[3] المصدر نفسه: ص259.

[4] المصدر نفسه: ص260.

[5] عبد الرحمن الثعالبي والتصوف: عبد الرزاق قسوم، ص70 وص80.

الثواب وشديد العقاب، يا مخدوعا بدنيا شبيهة بالسراب "[1].

2- جانب العبادة والذكر:

إن التربية الروحية التي يسلكها أرباب التصوف قائمة أساسا على تغذية الروح بالعبادة والذكر، فكما أن البدن يحتاج الغذاء كي يقوم بوظائفه، فكذلك الروح لا بد لها من الذكر والعبادة كي تحيا قريبة من بارئها بعيدة عما يكدّرها، وقد ألف الثعالبي كتابه (الدر الفائق في الأذكار والدعوات) وهذا يشير إلى اهتمامه بالذكر والعبادة، لأنهما من شروط بلوغ مرتبة العارفين كما يقول الثعالبي: " فمن عرف الله أطاعه، ومن جهله عصاه، وطاعة الطائعين على قدر معرفتهم، ومعصية العاصين على قدر جهلهم "[2]. وقال عن مقام البكاء والخشية: " لقد بات جماعة من السلف يتلو منهم الواحد آية واحدة ليلة كاملة أو معظمها، يتدبرها ويتدارس معناها، وصعق جماعات منهم عند سماع القرآن وقراءته، ويستحب البكاء والتباكي لمن لا يقدر على البكاء، فإن البكاء صفة العارفين وشعار عباد الله الصالحين "[3].

3- جانب الزهد:

يعتبر الزهد في الدنيا وزخارفها وإرادة وجه الله والدار الآخرة من أهم متطلبات الحياة الصوفية، واختلف المتصوفة في مسألة الزهد بين متوسط معتدل جامع بين مصالح العباد والاستعداد ليوم التناد، وبين متشدّد ناكر للذات البشرية ومعرّضا إياها للهلاك والفناء. أما شيخنا الإمام الثعالبي كما يقول الأستاذ قسوم: " كان معتدلا في زهده؛ إذ أنه لم ينكر ضرورات الحياة، فهو يكره الانغماس في الملذات ومظاهر البذخ "[4]. ولأدلّ على ذلك ما قاله الثعالبي مربّيا وموجّها المريد: " إياك أن تغفل عن الله طرفة عين، واعلم أن ذلك لا يتيسر ما لم تنقطع عن الدنيا بقدر ضرورتك، والضرورة مطعم وملبس ومسكن والباقي كله فضول"[5].

فضول"[5]. وبذلك يتمثل الإمام الثعالبي بالتصوف الزهدي الصحيح لا التصوف الفلسفي المثالي الغير واقعي، وهو بذلك يعمل بمقتضى قوله تعالى في سورة [القصص:77] (وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيك من الدنيا).

4- جانب التفسير الإشاري:

ونعني بالتفسير الإشاري الإشارات الخفية الغير ظاهرية لمعان القرآن، والتي يكشف عنها أرباب المعرفة والسلوك أهل الذوق الصوفي، وهناك نوعان من التفسير الإشاري: تفسير إشاري فلسفي بعيد عن روح الإسلام وأصوله، وتفسير إشاري موافق لأصول الدين ولا

---

[1] عبد الرحمن الثعالبي والتصوف: عبد الرزاق قسوم، ص84. بتصرف يسير.

[2] المصدر نفسه: ص82.

[3] المصدر نفسه: ص84. بتصرف يسير.

[4] المصدر نفسه: ص89.

[5] نقلا عن المصدر نفسه: ص89.

يعارضه صحيح نقل أو صريح عقل.

والإمام الثعالبي تمثّل النوع الثاني من التفسير الإشاري المعتدل القائم على استخلاص الإشارات بالقرائن الشرعية من الكتاب والسنة، إذ يقول الدكتور قسوم: " موقف الثعالبي من الإشارية المغرقة في الإشارة والتي تخرج بالآية عن غرضها، موقف رفض وعداء، ولكنْ ما ننشده من إشارية للثعالبي: هو استخلاص بعض الإشارات الخفية من الآيات على غرار ما يفعله أهل الحقائق المتصوفون المتمسكون بأصول الإسلام "[1].

وتفسير الجواهر الحسان يمثل صورة حية عن تفسير القرآن بالإشارات المعتدلة الغير متكلفة، والإمام الثعالبي ألف تفسيره المذكور في ريعان الشباب؛ إذ يقول الدكتور سعد الله: " وانتهى منه (تفسيره) في 25 ربيع الأول سنة 833هـ، كما جاء في آخر الجزء الثاني. ومعنى ذلك أن الثعالبي قد عاش حوالي أربعين سنة بعد تأليفه، فهو إذن من أوائل مؤلفاته. ومما يستغرب في هذا الصدد.... كشفه عن تصوف الثعالبي المبكر. فرغم أنه كان ما يزال في ريعان الشباب، كما أشرنا، فإن الكتاب قد تضمن رؤى صوفية ومواعظ لا تخرج عن هذا الميدان. فقد روى الثعالبي في آخر الجزء الثاني أنه رأى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عدة مرات أثناء اشتغاله بالكتاب، وأنه آكله وزار بيت كتبه ودعا له....وقد نصح الثعالبي بعد ذلك بقراءة تفسيره والعمل به لكي تحصل به البركة لمن قرأه. وأخبر أن كتابه قد أصبح معروفا ومقروءا بكثرة في حياته وأنه يحتوي على أسرار صوفية لا يدركها إلا أربابها، أهل الذوق الصوفي "[2].

ومما يبيّن اعتماد الإمام الثعالبي على التفسير الإشاري المقبول، وكمثال يقرّب مفهوم هذا المسلك الصوفي المعتدل، قول الثعالبي عند تفسير قوله تعالى (إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا) [المزمل:5]: " والصوابُ عندي أَنْ يُقَالَ: أما ثِقَلُه باعتبارِ النبي صلّى الله عليه وسلّم، فهو ما كان يجده الرسول من الثقل المَحْسُوسِ، وأما ثِقَلُه باعتبارِ سائرِ الأمةِ فهو ما ذُكِرَ من ثقل المعاني، وقَدْ زَجَرَ مالكٌ سائِلاً سأله عن مسألةٍ وَقَالَ: يا أبا عَبْدِ اللَّه إنها مسألةٌ خفيفةٌ فغَضِبَ مالكٌ وقال: لَيْسَ في العِلم خَفِيفٌ أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّه تعالى: [إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا] فَالْعِلْمُ كُلُّه ثقيلٌ "[3].

وقد فسّر الحكمة الواردة في قوله تعالى (يؤتي الحكمة من يشاء) [البقرة:269] بقوله : " يُؤْتِي الْحِكْمَةَ: أَيْ: يعطيها لِمَنْ يَشَاء من عباده، والحكمةُ مصدرٌ من الإحكام، وهو الإتقان في عملٍ أو قولٍ، وكتابُ اللَّهِ حكْمَةٌ، وسُنَّةُ نبيِّه- عليه السلام- حِكْمَةٌ، وكلُّ ما ذكره المتأوِّلون

[1] المرجع السابق: ص113، بتصرف يسير.

[2] تاريخ الجزائر الثقافي: أبو القاسم سعد الله، ج1/ص123.

[3] الجواهر الحسان: الثعالبي، ج5/ص502.

فيها، فهُوَ جُزْء من الحكْمة التي هي الجنْس "[1].

ويعلق الدكتور قسوم على إشارات الثعالبي التفسيرية فيقول: " إنها إشارات لا تستفاد من ظاهر الآيات، وإنما هي موقوفة على أهل الحقائق الصوفية، لذلك نجد الثعالبي يحتاط من الذهاب بها بعيدا إلى ميادين الميتافيزيقية "[2].

وبهذا كله وبعد إعطاء لمحة موجزة عن مسلك الثعالبي في أبواب: الاصلاح والسلوك – والعبادة والذكر – ومعرفة رأيه في الزهد – ومعرفة نوع الإشارات التفسيرية المبثوثة في تفسيره الجواهر الحسان. يمكننا عدّ الإمام الثعالبي مرجعا صوفيا سنّيا ليس فقط لهذه البلاد التي عاش فيها، وإنما مرجعا لأمة الإسلام جمعاء. فهو أحد أولياء الله الصالحين المذكورين في قائمة العلماء العاملين كابن الجوزي وأبي حامد الغزالي وعبد الحق الإشبيلي والقرطبي وغيرهم رحمهم الله أجمعين.

– الفرع الثالث: دعوة التصوّف إلى المسالمة والسلم والتعايش.

إن المتتبع لسلوك المتصوفة وسيرهم ومناقبهم يدرك أن القوم يعيشون في سلام روحيّ ذاتي، ويدعون إلى التعايش ونبذ الصدام والكراهية؛ ذلك أن المجتمع الإنساني لا يتحقق له الأمن الحضاري والإجتماعي إلا بالسلام الروحي الذاتي المتجرّد من حظوظ النفس وهواها.

إن السلام النفسي والأمن الروحي هو نقطة الارتكاز التي تعتمد عليها جميع أنواع الأمن الأخرى التي ينشها الإنسان، ولا يتأتّى الأمن الروحي إلا بمعرفة الإنسان نفسه ومعرفة الاختلالات الذاتية ومحاولة معالجتها، فالتربية الروحية ترتقي بالنفس البشرية من نفس أمارة بالسوء إلى نفس لوامة وصولا إلى النفس المطمئنة التي ينشدها كل عارف ويرجوها كل مريد؛ عندها يصبح الإنسان متوازنا متكاملا فاعلا نافعا متواصلا، منفتحا على عصره قادرا على إرساء قواعد السّلم والسلام الإجتماعي، بل وحتى السلام العالمي، فالتصوّف يساهم في إشاعة قيم المحبة والرحمة وحسن التعايش والتواصل مع الحضارات والأديان، فينعم الإنسان بوافر الأمن والأمان[3].

إن الإنسان المعاصر يحتاج السلام النفسي والأمن الروحي أكثر من الأمن الحضاري والإجتماعي خاصة في الأزمات والحروب والمآسي الإنسانية التي يعيشها الإنسان المعاصر، فالإنسان في حاجة ملحّة إلى ثقافة المتصوفة القائمة أساسا على تحقيق السلام الداخلي النفسي والأمن الروحي في عصر طغت فيه المادة على الروح، وهجمت فيه علينا الفتن من كل حدب وصوب. ولا يتأتّى الأمن الحضاري الذي ينشده الإنسان المعاصر إلا بالأمن الروحي،

---

[1] الجواهر الحسان: الثعالبي، ج1/ص526.

[2] عبد الرحمن الثعالبي والتصوف: قسوم، ص114.

[3] دور التصوف في الأمن والسلم الإجتماعي: محمد الطاف والدكتور أبو بكر، ص268.

ولا أمن روحي إلا بالأخلاق، ولا أخلاق إلا بدين، ولا دين إلا بعقيدة، ولا عقيدة إلا بالتكامل والتوازن بين الروح والجسد وبين العقل والقلب، وبين الدنيا والآخرة، فالمضمار إذا خلى من سلوك التصوف، ملئ بالغلو والتطرف، وحلّت حياة الفوضى والبؤس والإرهاب والتدمير[1].

إن التصوف الصحيح الذي يرتكز على إرث ديني سنّي يجمع بين الزهد في زخارف الدنيا من جهة والتفاعل الإيجابي مع الواقع المعاش من جهة ثانية، ليهدف بالأساس إلى إشاعة المحبة ونشر السلام والنأي بالمجتمعات عن التنازع والشقاق؛ لأن ذلك معول هدم يفضي إلى الفشل وذهاب الريح، وهذا بالضرورة يتنافى مع مبادئ الإسلام وتعاليمه[2].

إن التصوف الحقيقي لا يميّز بين الناس بحسب المذهب والعرق والجهة، يصلح ولا يفسد، يجمع ولا يفرق، يوجه الناس إلى الإخلاص لله تعالى في كل أعمالهم، ويعمل على تحقيق العدل ويجسد الحب في الله بين الناس، ويرسّخ التقوى في النفوس للتّحلي بالعفاف والحياء والسعي في الخيرات وحب الخير للناس، فالتصوف له دور محوري في تقريب الإنسان ومدّ جسور التعايش، فهو الذي يغرس في المجتمع الإنساني مكارم الأخلاق والتراحم والمحبة والتآلف وآداب حسن الجوار، وهذه القيم تأتي بالسكينة والاستقرار والسلم والسلام، وذلك ما تنشده الإنسانية لتحقيق مُسمّى الأمن العالمي[3].

المطلب الثاني : موقف المفسرين من نسخ آيات الموادعة.

لقد اختلفت مواقف المفسرين في باب النسخ عموما بين متوسع أو مضيق أو متوسّط، وكان هذا الملمح العام في باب النسخ سببا لاختلافهم في نسخ آيات الموادعة، وقبل بيان آراء المفسرين في نسخ الموادعات، نبيّن أولا معنى آيات الموادعة، ثم نبيّن منشأ الخلاف بين المفسرين في القول بنسخ الموادعات من إحكامها، ثم نذكر أقوال المفسرين في نسخها وصولا إلى الرأي المختار.

- **الفرع الأول: المقصود بآيات الموادعة.**
- **الموادعة لغة:**

قال ابن فارس: " الْوَاوُ وَالدَّالُ وَالْعَيْنُ: أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى التَّرْكِ وَالتَّخْلِيَةِ. وَدَعَهُ: تَرَكَهُ، وَمِنْه وَدَّعْتُهُ تَوْدِيعًا. وَمِنْهُ الدَّعَةُ: الْخَفْضُ، كَأَنَّهُ أَمْرٌ يَتْرُكُ مَعَهُ مَا يُنْصِبُ.... وَالْمُوَادَعَةُ: الْمُصَالَحَةُ وَالْمُتَارَكَةُ "[4].

وقال ابن الأثير: " وَدَعَ الشيءَ يَدَعُهُ وَدْعاً، إِذَا تَركَه. والنُّحاة يَقُولُونَ: إِنَّ الْعَرَبَ أَمَاتوا

---

[1] دور التصوف في الأمن والسلم الإجتماعي: محمد الطاف والدكتور أبو بكر، ص269.

[2] المرجع نفسه: ص296.

[3] المرجع نفسه: ص269.

[4] معجم مقاييس اللغة: محمد بن فارس، ج6/ص96.

ماضِي يَدَعُ، ومصدَره، واسْتَغْنَوا عَنْهُ بَتَركَ. وَالنَّبِيُّ ﷺ أفصَح. وَإِنَّمَا يُحْمَل قولُهم عَلَى قِلة اسْتعمالِه، فَهُوَ شاذٌ فِي الِاسْتِعْمَالِ، صَحِيحٌ فِي القِياس. وَقَدْ جَاءَ فِي غَيْرِ حَدِيثٍ، من ذلك قوله ﷺ: «لَيَنْتَهِينَّ أقوامٌ عَنْ وَدْعِهِم الجمُعَاتِ، أَوْ لَيُخْتَمَنّ عَلَى قُلُوبِهِمْ» أَيْ عَنْ تَرْكِهم إيَّاها والتَّخَلُّف عَنْهَا. وقُرِىء بِهِ شذوذا قَوْلُهُ تَعَالَى [مَا وَدَعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى] بِالتَّخْفِيفِ"[1].

- **المودعة اصطلاحا:**

قال الزمخشري: " الْمُوَادَعَة: الْمُصَالحَة وحقيقتها المتاركة أَي أَن يدع كل وَاحِد من المتعاديين مَا هُوَ فِيهِ "[2]. وقال في العريفات الفقهية: " المودعة: متاركة الحرب "[3]. وقال في شمس العلوم: " الموادعة: مفاعلة بمعنى المصالحة وترك الحرب"[4].

- **فآيات الموادعة:**

هي الآيات التي تحث الرسول ﷺ والمسلمون عموما على العفو والصفح والمسالمة والإعراض والصبر على أذى الكفار، وهي مئة وأربعة وعشرون آية (124) في ثمانية وأربعين سورة (48) من القرآن الكريم[5].

- **الفرع الثاني: منشأ الخلاف بين المفسرين في نسخ الموادعات.**

إن المتأمل في مصطلح النسخ يرى أن مدلوله يختلف في استعمال السلف من جهة واستعمالات المتأخرين من الأصوليين، وهذا هو منشأ اختلاف المفسرين في نسخ آيات الموادعة، الأمر الذي أوقع مغالطة لفظية عند بعض الاتجاهات الفكرية فحملوا ألفاظ السلف على معان لم يقصدوها، وزاد هذه المسألة تعقيدا سكوت المفسرين المتأخرين عنها في تفاسيرهم عند حكايتهم أقوال النسخ " لأن عادة بعضهم سرد ما أُثِر في تفسير الآية، دون الاعتناء بالجمع بين الأقوال ونحو ذلك، أو أنهم جميعًا قصدوا ما نبَّه عليه الزركشي[6] وإن لم ينصوا عليه، وهذا أقرب "[7].

وقد نبّه على هذا غير واحد من علماء الأصول المتأخرين، ورفعوا النقاب عن هذه المسألة الجوهرية، وبيّنوا أن مفهوم النسخ واسع في عرف السلف واستعمالهم؛ إذ يشمل التخصيص والاستثناء والتقييد وغيرها، بينما هو في عرف المتأخرين: رفع حكم شرعي بحكم

---

[1] النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين بن الأثير، ج5/ص166.

[2] الفائق في غريب الحديث والأثر: الزمخشري، ج4/ص50.

[3] التعريفات الفقهية: محمد عميم المجددي، ص220.

[4] شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم: نشوان الحميري، ج11/ص7114.

[5] ينظر: الناسخ والمنسوخ: ابن حزم الأندلسي، ص12-18. وينظر: نسخ آيات الموادعة ومناقشة الغلاة: دكتور محمد بن إبراهيم السعيدي موقع سلف للدراسات والبحوث، مقال: رقم 126.

[6] سيأتي كلام الزركشي في عنصر أقوال المفسرين في النسخ، الاتجاه الأول ص 14.

[7] ينظر: موقع سلف للدراسات والبحوث: مقال رقم: 126.

آخر متأخر عنه، وهذا كلام بعض أهل العلم في هذه المسألة:

- **كلام علم الدين السخاوي:**

حيث قال: " قولنا: تخصيص واستثناء اصطلاح وقع بعد ابن عباس، وكان ابن عباس يسمي ذلك نسخًا"[1].

- **كلام ابن القيم:**

حيث قال: " مراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ رفع الحكم بجملته تارة وهو اصطلاح المتأخرين، ورفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة، إما بتخصيص أو تقييد أو حمل مطلق على مقيد وتفسيره وتبيينه، حتى إنهم يسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخًا؛ لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد... ومَنْ تأمل كلامهم رأى من ذلك فيه ما لا يُحصى، وزال عنه به إشكالات أوجبها حملُ كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر "[2].

- **كلام الشاطبي:**

حيث قال: " الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق؛ أعم منه في كلام الأصوليين؛ فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخًا، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخًا، وعلى بيان المجمل والمبهم نسخًا، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخًا "[3].

- **كلام ولي الله الدهلوي:**

حيث قال في باب (سعة مجال النسخ عند المتقدمين) ما نصه: " وهكذا اتسع باب النسخ عندهم وتوسعوا في موضوعه، وكان للعقل فيه مجال فسيح، وللاختلاف فيه مكان واسع. ولذلك بلغت عندهم الآيات المنسوخة إلى خمسمائة آية، بل إذا حققت النظر تجدها غير محصورة بعدد "[4].

- **الفرع الثالث: أقوال المفسرين في نسخ الموادعات:**

انقسم المفسرون سلفا خلفا حيال نسخ آيات الموادعة إلى ثلاث اتجاهات، اتجاه يرى إحكامها، واتجاه يرى نسخها بآية السيف، واتجاه متوسط بين الاتجاهين، وهذا تفصيل ذلك بشيء من الاختصار.

- **الاتجاه الأول:**

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن آيات الموادعة محكمة معمول بها إذا توفرت شروطها

---

[1] جمال القراء وكمال الإقراء: علم الدين السخاوي، ص337.

[2] إعلام الموقعين: ابن القيم، ج2/ص66.

[3] الموافقات: الشاطبي، ج3/ص344.

[4] الفوز الكبير في أصول التفسير: أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، ص84.

ودواعيها في أي وقت كان، وذهب إلى هذا الرأي الإمام الطبري والإمام الأصولي بدر الدين الزركشي وغيرهما؛ حيث احتكم الطبري إلى سياق هذه الآيات وقارن بينه وبين سياق آية السيف المُدعى أنها ناسخة لآيات الموادعة، وخلص إلى إنها محكمة فيما نزلت فيه؛ إذ يقول في تفسير قوله تعالى من سورة [الأنفال:61] ﴿**وإن جنحوا للسّلم فاجنح لها**﴾ قوله: " وأما قول قتادة ومن قال مثل قوله، من أن هذه الآية منسوخة، فقولٌ لا دلالة عليه من كتاب ولا سنة ولا فطرة عقل. وقد دللنا في غير موضع من كتابنا هذا وغيره على أن الناسخ لا يكون إلا ما نفى حكم المنسوخ من كل وجه. فأما ما كان بخلاف ذلك، فغير كائنٍ ناسخا. وقول الله في براءة: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**﴾ غير نافٍ حكمُه حكمَ قوله (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها)؛ لأن قوله: ﴿**وإن جنحوا للسلم**﴾ ، إنما عني به بنو قريظة، وكانوا يهودًا أهلَ كتاب، وقد أذن الله جل ثناؤه للمؤمنين بصلح أهل الكتاب ومتاركتهم الحربَ على أخذ الجزية منهم. وأما قوله: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**﴾ فإنما عُني به مشركو العرب من عبدة الأوثان، الذين لا يجوز قبول الجزية منهم. فليس في إحدى الآيتين نفي حكم الأخرى، بل كل واحدة منهما محكمة فيما أنزلت فيه"[1].

وقال الإمام الزركشي في البرهان مبيّنا أحد أنواع النسخ، وهو محل الشاهد الذي يهمّنا من كلامه: "الثَّالِثُ: مَا أَمَرَ بِهِ لِسَبَبٍ ثُمَّ يَزُولُ السَّبَبُ كَالْأَمْرِ حِينَ الضَّعْفِ وَالْقِلَّةِ بِالصَّبْرِ وَبِالْمَغْفِرَةِ لِلَّذِينِ يَرْجُونَ لِقَاءَ اللَّهِ وَنَحْوِهِ مِنْ عَدَمِ إِيجَابِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْجِهَادِ وَنَحْوِهَا ثُمَّ نَسَخَهُ إيجاب ذلك، وَهَذَا لَيْسَ بِنَسْخٍ فِي الْحَقِيقَةِ وَإِنَّمَا هُوَ نسء كما قال تعالى: ﴿**أو ننسئها**﴾ فَالْمُنْسَأُ هُوَ الْأَمْرُ بِالْقِتَالِ إِلَى أَنْ يَقْوَى الْمُسْلِمُونَ، وَفِي حَالِ الضَّعْفِ يَكُونُ الْحُكْمُ وُجُوبَ الصَّبْرِ عَلَى الْأَذَى. وَبِهَذَا التَّحْقِيقِ تَبَيَّنَ ضَعْفُ مَا لَهِجَ بِهِ كَثِيرٌ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ فِي الْآيَاتِ الْآمِرَةِ بِالتَّخْفِيفِ أَنَّهَا مَنْسُوخَةٌ بِآيَةِ السَّيْفِ وَلَيْسَتْ كَذَلِكَ بَلْ هِيَ مِنَ الْمُنْسَأِ. بِمَعْنَى أَنَّ كُلَّ أَمْرٍ وَرَدَ يَجِبُ امْتِثَالُهُ فِي وَقْتٍ مَا لِعِلَّةٍ تُوجِبُ ذَلِكَ الْحُكْمَ ثُمَّ يَنْتَقِلُ بِانْتِقَالِ تِلْكَ الْعِلَّةِ إِلَى حُكْمٍ آخَرَ وَلَيْسَ بِنَسْخٍ إِنَّمَا النَّسْخُ الْإِزَالَةُ حَتَّى لَا يَجُوزَ امْتِثَالُهُ أَبَدًا... وَهُوَ سُبْحَانُهُ وَتَعَالَى حَكِيمٌ أَنْزَلَ عَلَى نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ ضَعْفِهِ مَا يَلِيقُ بِتِلْكَ الْحَالِ رَأْفَةً بِمَنْ تَبِعَهُ وَرَحْمَةً؛ إِذْ لَوْ وَجَبَ لَأَوْرَثَ حَرَجًا وَمَشَقَّةً فَلَمَّا أَعَزَّ اللَّهُ الْإِسْلَامَ وَأَظْهَرَهُ وَنَصَرَهُ أَنْزَلَ عَلَيْهِ مِنَ الْخِطَابِ مَا يُكَافِئُ تِلْكَ الْحَالَةَ مِنْ مُطَالَبَةِ الْكُفَّارِ بِالْإِسْلَامِ أَوْ بِأَدَاءِ الْجِزْيَةِ إِنْ كَانُوا أَهْلَ كِتَابٍ أَوِ الْإِسْلَامِ أَوِ الْقَتْلِ إِنْ لَمْ يَكُونُوا أَهْلَ كِتَابٍ، وَيَعُودُ هَذَانِ الْحُكْمَانِ أَعْنِي الْمُسَالَمَةَ عِنْدَ الضَّعْفِ وَالْمُسَايَفَة عِنْدَ الْقُوَّةِ بِعَوْدِ سَبَبِهِمَا وَلَيْسَ حُكْمُ الْمُسَايَفَةِ نَاسِخًا لِحُكْمِ الْمُسَالَمَةِ بَلْ كُلٌّ مِنْهُمَا يَجِبُ امْتِثَالُهُ فِي وَقْتِهِ "[2].

---

[1] جامع البيان: ابن جرير الطبري، ج14/ص43.

[2] البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ج2/ص43.

- **الاتجاه الثاني:**

ويمثله جمهور أئمة السلف من الصحابة والتابعين الذين قالوا بأن آية السيف نسخت جميع الموادعات في كتاب الله، ويعنون بالنسخ كما مرّ في العنصر السابق تخصيص المشركين بحكم خاص؛ لأن التخصيص عندهم يدخل في مفهوم النسخ، وآية السيف هي قوله تعالى من سورة [التوبة:5] ﴿**فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كلّ مرصد**﴾ قال ابن كثير في تفسيرها: "وَهَذِهِ الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ هِيَ آيَةُ السَّيْفِ الَّتِي قَالَ فِيهَا الضَّحَّاكُ بْنُ مُزَاحِمٍ: إِنَّهَا نَسَخَتْ كُلَّ عَهْدٍ بَيْنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَيْنَ أحد من المشركين وكل عقد وَكُلَّ مُدَّةٍ، وَقَالَ الْعَوْفِيُّ: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي هَذِهِ الْآيَةِ لَمْ يَبْقَ لِأَحَدٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ وَلَا ذِمَّةٌ مُنْذُ نَزَلَتْ بَرَاءَةُ "[1].

- **الاتجاه الثالث:**

أنها ليست بمنسوخة وإنما نزلت في أهل الكتاب خاصة، وإنهم لا يكرهون على الإسلام إذا أدوا الجزية، بل الذين يكرهون هم أهل الأوثان فلا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف، وإلى هذا ذهب الشعبي والحسن وقتادة[2]. واختار هذا الإمام صديق حسن خان في تفسير فتح البيان عند تفسير قوله تعالى من سورة [البقرة:255] ﴿**لا إكراه في الدين**﴾ قال: " والذي ينبغي اعتماده ويتعين الوقوف عنده أنها في السبب الذي نزلت لأجله محكمه غير منسوخة، وهو أن المرأة من الأنصار تكون مقلاة لا يكاد يعيش لها ولد فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوّده، فلما أُجليت يهود بني النضير كان فيهم من أبناء الأنصار فقالوا لا ندع أبناءنا فنزلت، أخرجه أبو داود والنسائي وغيرهما عن ابن عباس "[3].

- **الرأي المختار:**

والذي نختار في هذه المسألة الحساسة؛ أعني نسخ آيات الموادعة من إحكامها ما يوافق روح القاعدة التي قعّدها غير واحد من المفسرين والأصوليين كالطبري والشاطبي والقرطبي وغيرهم، ونص القاعدة: "إذا تنازع المفسرون في آية من كتاب تعالى بين قائل بالنسخ وقائل بالمنع، فالأولى منع النسخ إلا أن يثبت التصريح بالنسخ، أو ينتفي حكمها من كل وجه، ويمتنع الجمع بينها وبينها ناسخها، أو يكون في الناسخ تخصيص بعض أفراد العام "[4].

والمتأمل في آيات الموادعة وآية السيف، يرى وجود التخصيص في آية السيف، كما يرى إمكانية الجمع بين المواداعة والقتل، وفي هذا يقول الدكتور محمد بن إبراهيم السعيدي: "

---

[1] تفسير القرآن العظيم: إسماعيل بن كثير، ج4/ص99.

[2] ينظر: فتح البيان في مقاصد القرآن: صديق خان، ج2/ص97.

[3] المصدر نفسه: ج2/ص98.

[4] مختصر قواعد الترجيح عند المفسرين: حسين الحربي، ص31. بتصرف يسير.

فليس المقصود بنسخ آيات المودعة إبطال حكمها بالكلية، بل تقييدها بالحالة التي تشبهها، واستعمالها حين وجود سببها.... لأن أهل العلم لا يختلفون أن الضعيف العاجز عن القتال لا يكلف بالقتال، بل هو مأمور بالصبر والعفو عمن ظلمه. ولا يختلف العلماء كذلك أنه متى قَدَرَ المسلمون على القتال؛ وجب عليهم، وأنه لا يلزمنا الإعراض والعفو في كل الأحوال كما كان الأمر في أول الإسلام "[1].

وهذا الذي مال إليه الإمام الثعالبي في نسخ آيات المودعة وإن لم يصرّح به مباشرة، وفي المطلب الموالي سنبيّن موقف الإمام الثعالبي من نسخ آيات المودعة وأثر ذلك في نبذ ثقافة العنف والحقد والكراهية وربط كل ذلك بالاتجاه الصوفي المعتدل الذي سلكه شيخنا الثعالبي رحمه الله.

المطلب الثالث: نماذج مختارة من وسطية الإمام الثعالبي في القول بنسخ آيات المودعة وبيان أثرها في نبذ خطاب الحقد والكراهية.

هذا الجزء التطبيقي من البحث، وفيه نماذج منتخبة ومجموعة من تفسير (الجواهر الحسان) تبرز وسطية الثعالبي في القول بنسخ آيات المودعة وربطها بسلوك العارفين بالله، الداعين للتعايش والتسامح، النابذين كل أشكال الحقد والكراهية.

- **المثال الأول:**

قال الإمام الثعالبي عند تفسير قوله تعالى من سورة [البقرة:109] ﴿ **ودّ كثير من أهل الكتاب لو يردّوكم.... فاعفوا واصفحوا حتى يأتيَ الله بأمره** ﴾ قال رحمه الله: " العَفْوُ: تركُ العُقُوبةِ، والصفْح: الإعراض عن المُذْنِبِ كأنَّه يولّي صفحة العُنُق، قال ابنُ عَبَّاس: هذه الآية منسوخةٌ بقوله تعالى: ﴿**قاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ**﴾ [التوبة: 29] الآيةَ... وقيل: بقوله: ﴿**فَاقْتُلُوا المُشْرِكِينَ**﴾ [التوبة: 5] وقال قوم: ليس هذا حدَّ المنسوخِ لأن هذا في نفْس الأمر كان التوقيف على مدَّته "[2].

ت: " وينبغي للمؤمن أَن يتأدَّب بآداب هذه الآية، وفي الحديث عن النبيّ صلّى الله عليه وسلم أَنَّهُ قَالَ: «أَلاَ أَدُلُّكُمْ على مَا يَرْفَعُ اللَّهُ بِهِ الدَّرَجَاتِ» ؟ قَالُوا: نَعَمْ، يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «تَحْلُمُ على مَنْ جَهِلَ عَلَيْكَ، وَتَعْفُو عَمَّنْ ظَلَمَكَ، وَتُعْطِي مَنْ حَرَمَكَ، وَتَصِلُ مَنْ قَطَعَكَ» خرَّجه النسائيُّ "[3].

يلاحظ في هذا المثال أن الإمام الثعالبي حكى قول السلف في نسخ هذه المودعة من

---

[1] موقع سلف للدراسات والبحوث: مقال رقم: 126، بتصرف يسير. وينظر: ردّ الاحتجاج بآية السيف على عدم وجود التعايش الإنساني في الإسلام: فرات عبد الكريم، مجلة كلية التربية، بابل، ص1359.

[2] الجواهر الحسان: عبد الرحمن بن محمد الثعالبي، ج1/ص303.

[3] المصدر السابق: ج1/ص303.

سورة البقرة، وأدلى بدلوه وقال برأيه داعيا المؤمن أن يتأدب بأدب هذه الآية من عفو وصفح ولين جانب، وكل هذه الآداب تساعد على التعايش والتقارب والتأثير في الآخر.

- **المثال الثاني:**

قال الإمام الثعالبي رحمه الله عند تفسير قوله تعالى من سورة [النساء:80] ﴿ **من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولّى فما أرسلناك عليهم حفيظا**﴾: " تَوَلَّى: معناه: أعرض، وحَفِيظاً: يحتملُ معنَيَيْنِ: أي: لِتَحْفَظَهُمْ حتى لا يقَعُوا في الكُفْر والمعاصِي ونحوه، أو لتَحْفَظَ مساوِيهُمْ وتَحْسِبَها عليهم، وهذه الآيةُ تقتضِي الإعراضَ عَمَّنْ تولى والتَّرْكَ له، وهي قَبْلَ نزولِ القِتَالِ، وإنما كانت توطئة ورفقا من الله عز وجل حتى يستحكم أمرُ الإسلام.... والأمْرُ بالإعراض إنَّما هو عِنْدَ معاقبتهم ومجازاتِهِمْ، وأما استمرار عِظَتِهِمْ ودَعْوتِهِم، فلازمٌ "[1].

ولنتأمل جميعا هذه المثال، كيف تظهر فيه سماحة الإمام الثعالبي وتصوفه المعتدل الذي ورّث شخصية متزنة لعالم فذ؛ وذلك حين توجيهه لحكم هذه الموادعة، في إشارة ضمنية إلى إحكامها، وكونها مظهرا من مظاهر رحمة الله عزّ وجل حتى تقوى شوكة الإسلام، مع استمرار واجب النصيحة والدعوة بالتي هي أحسن في حال الموادعة، وهذه الناحية تظهر سماحة المتصوفة وإرادتهم الخير للناس حتى ولو كانوا على غير دين الإسلام، وهذا الطرح من شأنه إرساء ثقافة التعايش واحتواء الآخر.

- **المثال الثالث:**

قال الثعالبي عند تفسير قوله تعالى من سورة [الفرقان:63] ﴿**وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما**﴾: " وإذا خاطَبَهُمُ الْجاهِلُونَ قالُوا سَلاماً: العامل في سَلاماً قالُوا، والمعنى: قالوا هذا اللفظ، وقال مجاهد: معنى سَلاماً: قولاً سداداً، أي: يقول للجاهل كلاماً يدفعه به برفقٍ ولينٍ، وهذه الآية كانت قبل آية السيف فَنُسِخَ منها ما يَخُصُّ الكَفَرَةَ، وَبَقِيَ أَدبها في المسلمين إلى يوم القيامة، قال صاحب «الحكم الفارقية» : إذا نازعك إنسان فلا تجبه فإنّ الكلمة الأولى أنثى وإجابتها فحلها، فإنْ أمسكت عنها بترتها وقطعت نسلها، وإنْ أجبتها ألقحتها، فكم من نسل مذمومٍ يتولد بينهما في ساعة واحدة، انتهى "[2].

وهذه الآية يظهر فيها جليّا توسط الثعالبي في القول بنسخ هذه الموادعة، حيث يرى أن آية السيف خصصت الكفرة الفجرة المتطرفين المناوئين للإسلام، والمجاهرين بالعداوة للدين، وبقي أدبها يتأدب به المسلم مع أخيه المسلم، ومع المسالمين من غير المسلمين، ويظهر جليا دعوة الإمام الثعالبي إلى ثقافة السلم ونبذ الكراهية المتخذِة من الانتقام شعارا ومن التربص بالآخر هدفا، وذلك من خلال استشهاده بكلام أحد العارفين صاحب (الحكم

[1] الجواهر الحسان: عبد الرحمن بن محمد الثعالبي، ج2/ص267.

[2] المصدر نفسه: ج4/ص217.

الفارقية) والذي من خلال حكمته رسم طريق التصوف الداعي إلى التعايش والتصالح وعدم مقابلة السيئة بمثلها.

- **المثال الرابع:**

قال الثعالبي رحمه الله عند تفسير قوله تعالى من سورة [الجاثية:14] ﴿ **قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله** ﴾: " قوله تعالى: قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا... الآية، قال أَكْثَرُ النَّاسِ: هذه الآيةُ منسوخٌة بِآية القتال، وقالَتْ فرقةٌ: بل هي مُحْكَمَةٌ، قال ع : الآية تتضمَّن الغُفْرَانَ عُمُوماً، فينبغي أَنْ يقال: «إنَّ الأُمور العظام، كالقتل والكُفْرِ مُجَاهَرَةً ونحو ذلك- قد نَسَخَتْ غفرانَهُ، آيةُ السَّيْفِ والجِزْيَةِ وما أحكمه الشَّرْعُ لا محالة، وأَنَّ الأُمورَ الحقيرةَ كالجَفَاءِ في القول ونحوِ ذلك تحتملُ أنْ تبقى مُحْكَمَةً، وأنْ يكونَ العفْوُ عنها أقربَ إلى التقوى "[1].

وهذا المثال يكرس للفكر الصوفي المسالم من خلال إقرار الثعالبي أستاذه ابن عطية على التفصيل الذي ذكره في نسخ هذه الموادعة من سورة الجاثية؛ إذ فرق ابن عطية بين الكفرة المجاهرين بالعداء للإسلام؛ لأن مسامحتهم على ذلك دنية في الدين، أما الجفاء منهم وسوء الأدب تجاه المسلمين فالعفو عن هذه السلوكات الصغيرة - حتى وإن كانوا غير مسلمين - قريب من التقوى، وهذا يؤلف قلوب هؤلاء ويجعلهم يتأثرون بالإسلام وسماحته، فتكون المسامحة والمسالمة سببا في هدايتهم ودخولهم في دين الله.

- **المثال الخامس:**

وقال الثعالبي عند تفسير قوله تعالى من سورة الممتحنة [الممتحنة: 8-9] ﴿ **لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين**﴾: " قوله تعالى: لاَّ يَنْهاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ.... الآية: اختلف في هؤلاء الذين لم يَنْهَ عنهم أنْ يُبَرُّوا، فقيل: أراد المؤمنين التاركين للهجرة، وقيل: خُزَاعَةَ وقبائلَ من العرب، كانوا مظاهرين للنبي صلّى الله عليه وسلّم ومُحِبِّينَ لظهوره، وقيل: أراد النساءَ والصبيان من الكَفَرَةِ، وقيل: أراد مِنْ كُفَّارِ قريش مَنْ لم يقاتلْ ولا أخرج ولم يُظْهِرْ سُوءاً. وعلى أَنَّها في الكفار فالآية منسوخةٌ بالقتال، والذين قاتلوا في الدين وأخرجوهم هم مَرَدَةُ قريش "[2].

وهذا المثال الأخير كغيره من الأمثلة السابقة؛ فالثعالبي فرّق بين من أظهر سوءا وتمردا من الكفار فهذا لا يبرّ، بل يكون السلوك معه كفافا؛ لأن الله قد نسخ برّه والإحسان إليه، أما من كان مسالما ملتزما بخاصة نفسه فالآية في حقه محكمة، فيجب على المسلم أن يظهر له خيرا ويعامله معاملة تكون سببا في هدايته.

---

[1] الجواهر الحسان: عبد الرحمن بن محمد الثعالبي، ج5/ص206. وينظر: المحرر الوجيز: ابن عطية، ج5/ص82-83.
[2] الجواهر الحسان: ج5/ص420.

خاتمة

وبعد هذه الورقات المختصرة حول موضوع (نبذ خطاب الحقد والكراهية عند الإمام الثعالبي من خلال توسطه في القول بنسخ آيات الموادعة في تفسيره الجواهر الحسان) نخلص إلى جملة من النتائج:

- وسطية الفكر الصوفي عند الإمام الثعالبي؛ لأن الصوفية في مضمونها الروحي والسلوكي دعوة للسلم والتعايش واحتواء الآخر.

- سلوك الإمام الثعالبي التصوف السنّي القائم على العمل بمقتضى الوحيين، والبعد عن الإغراق في المثالية الفلسفية البعيدة عن روح الشرع.

- الرأي المختار في مسألة نسخ الموادعات وسط بين طرفي النقيض، فهذه الآيات محكمة خصصت منها آية السيف عبدة الأوثان ومن حارب بلاد المسلمين، وبقيت الموادعة في حق المسالمين وغير المعادين.

- تعتبر التربية الروحية والسلوكية المستمدة من تعاليم التصوف الوسطي السنّي حتمية ملحّة لتكريس ثقافة التسامح والتعايش ونبذ أسباب الحقد والكراهية بين الشعوب والأمم.

- كما أوصي طلبة قسم العقيدة بدراسة فكر الإمام الثعالبي الصوفي ومنهجه السلوكي؛ كونه ما زال بحاجة إلى البحث والدرس.

- وأوصي طلبة قسم التفسير بدراسة (نسخ الموادعات بآية السيف بين الغلو والتميع).

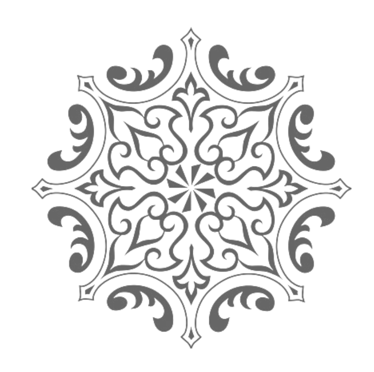
قائمة المصادر والمراجع:

1. إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن القيم الجوزية، تح: مشهور حسن آل سلمان، ط:1، دار ابن الجوزي، الرياض، 1423هـ.
2. الأعلام: خير الدين الزركلي، ط:15، دار العلم للملايين، بيروت، 2002م.
3. البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط:1، دار المعرفة، بيروت، 1957م.
4. تاريخ الجزائر الثقافي: أبو القاسم سعد الله، ط:1، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007م.
5. التعريفات الفقهية: محمد عميم المجددي، ط:1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م
6. تعريف الخلف برجال السلف: محمد الحفناوي الجزائري، دط، بيرفوتانة الشرقية، الجزائر، 1906م.
7. تفسير القرآن العظيم: إسماعيل بن كثير، تح: محمد حسين، ط:1/ دار الكتب العلمية،

بيروت، 1419هـ.

8. جامع البيان عن تأويل آي القرآن: الطبري، تح: أحمد شاكر، ط:1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م.
9. جمال القراء وكمال الإقراء: علم الدين السخاوي، تح: مروان العطية، ط:1، دار المأمون للتراث، دمشق، 1418هـ-1997م.
10. الجواهر الحسان في تفسير القرآن: عبد الرحمن الثعالبي، تح: محمد علي معوض، ط:1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ.
11. الضوء اللامع لأهل القرن العاشر: شمس الدين السخاوي، دط، مكتبة الحياة، بيروت، دت.
12. عبد الرحمن الثعالبي والتصوف: عبد الرزاق قسوم، ط:1، عالم الأفكار للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2006م.
13. العاقبة في ذكر الموت: عبد الحق الإشبيلي، تح: محمد خضر، مكتبة دار الأقصى، الكويت، 1406هـ- 1986م.
14. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان الحميري، تح: حسين العمري، ط:1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1420هـ-1999م.
15. الفائق في غريب الحديث والأثر: الزمخشري، تح: علي محمد البجاوي، ط:2، دار المعرفة، بيروت، دت.
16. فتح البيان في مقاصد القرآن: صديق خان القنوجي، دط، المكتبة العصرية، صيدا، 1412هـ – 1992م.
17. الفوز الكبير في أصول التفسير: أحمد الدهلوي، تر: سلمان الندوي، ط:2، دار الصحوة، القاهرة، 1407هـ- 1986م.
18. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ابن عطية، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط:1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ.
19. مختصر قواعد التفسير عند المفسرين: حسين الحربي، ط:2، دار ابن الجوزي، الرياض، 1433هـ.
20. معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر: عادل نويهض، ط:2، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، 1400هـ – 1980م.
21. معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس، تح: عبد السلام هارون، ط:1، دار الفكر، بيروت، 1979م.
22. الموافقات: الشاطبي، تح: مشهور حسن آل سلمان، ط:1، دار ابن عفان، الرياض، 1417هـ-1997م.
23. النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين ابن الأثير، تح: طاهر أحمد زاوي ومحمد الطناحي، دط، المكتبة العلمية، بيروت، 1979م.

24. نيل الابتهاج بتطريز الديباج: أحمد بابا التنبكتي، تح: عبد الحميد الهرامة، ط:2، دار الكاتب، طرابلس الغرب، 2000م.
25. **المجلات والدوريات ومواقع الأنترنيت:**
26. دور التصوف في الأمن والسلام الإجتماعي: محمد الطاف والدكتور أبو بكر الآب، مجلة القسم العربي: جامعة بنجاب لاهور – باكستان – العدد: 24، 2017م.
27. ردّ الاحتجاج بآية السيف على عدم وجود التعايش الإنساني في الإسلام: د فرات عبد الكريم زغير، كلية التربية الأساسية، جامعة بابل، العدد: 38، نيسان 2018م.
28. موقع سلف للبحوث والدراسات: نسخ آيات الموادعة ومناقشة الغلاة: د محمد بن إبراهيم السعيدي، مقال رقم: 126.



هذا الكتاب

كانت المضامين الإنسانيّة والآفاق الاستيعابيّة التي تميّز بها تصوف الغرب الإسلامي عاملا مُهمًّا في جذب اهتمام الدراسات الاستشراقيّة؛ فقد بُذلت جهودٌ كثيرةٌ في التعرف على الميراث الروحي للمنطقة، وكان أعلام الغرب الإسلامي محورا رئيسًا لهذه الدراسات؛ فقد نُشرت أبحاثٌ عديدةٌ في دائرة المعارف الإسلاميّة ودائرة المعارف البريطانيّة، وأُنجزت أعمالٌ أكاديميّةٌ متعددة سلّطت الضوء على هؤلاء الأعلام وآثارهم؛ باعتبار تأثيرهم في العالمين الإسلامي والغربي، كما عُنيت تلك الأبحاث والأعمال الاستشراقيّة بمدارس التصوف المختلفة، فكان لها فضلٌ كبير في إخراج وخدمة ميراثٍ روحيٍّ وعرفانيٍّ ذي بال.

ويأتي هذا الكتاب الجماعي المنبثق عن ملتقى دولي محكم محاولةً لفحص مختلف الدراسات الاستشراقيّة التي اهتمت بالتراث الصوفي في الغرب الإسلامي وأعلامه؛ من أجل التعمّق في مضامينها؛ لمعرفة قيمتها المعرفيّة، وخلفيّاتها الإيديولوجيّة والفكريّة والحضاريّة، وقد أسهم في تحرير هذه الصفحات أكثر من أربعين باحثا من مختلف المؤسسات العلمية والبحثية داخل الوطن وخارجه. نسأل الله تعالى أن ينفع بهذا العمل، ويفتح آفاقا لأعمال علمية أخرى.





ISBN:978-9931-273-03-5
9 789931 273035

سامي للطباعة والنشر والتوزيع